П. Тревис Кройкер, Брюс К. Уорд.

«Помнить о конце:

Достоевский как пророк современности»



Введение

Духовной жаждою томим,
В пустыне мрачной я влачился, -
И шестикрылый серафим
На перепутье мне явился.
Перстами легкими как сон
Моих зениц коснулся он.
Отверзлись вещие зеницы,
Как у испуганной орлицы.
Моих ушей коснулся он, -
И их наполнил шум и звон:
И внял я неба содроганье,
И горний ангелов полет,
И гад морских подводный ход,
И дольней лозы прозябанье.
И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул,
И угль, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнись волею моей,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

А. С. Пушкин. «Пророк»

В июне 1880 года, на исходе жизни, полной тяжких невзгод, Достоевскому выпало редкое - и неподдельное - счастье: всенародное признание. Поводом стала речь, произнесённая им в Москве на открытии памятника Пушкину. В восторженном письме к жене, написанном в тот же день, Достоевский рассказывал о небывалом отклике огромной толпы: Когда же я провозгласил в конце о *всемирном единении людей*, то зала была как в истерике, когда я закончил - я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга… Вызовы продолжались полчаса, махали платками… „Пророк, пророк!“ - кричали в толпе».[1]

Достоевский, по всей видимости, особенно отметил для себя похвалу «пророк» - и не без причины. Речь, вызвавшая такой отклик, была посвящена пророческой стороне пушкинской поэзии; а позже в тот же день, в заключение торжеств, Достоевскому предстояло драматически прочесть пушкинского «Пророка». Суждение русских слушателей Достоевского о том, что его собственное слово и творчество пророческие, с тех пор было подхвачено и подтверждено поколениями читателей во всём мире - настолько, что стало общим местом. Это суждение утверждает и подзаголовок нашей книги - не по инерции, а потому, что, на наш взгляд, пророческое значение искусства Достоевского не исчерпано учёными комментариями и не сделано излишним событиями XX века; пророческое слово Достоевского, если понимать его верно, сохраняет силу «жечь сердца» тех, кто его слышит. Но какова природа этой силы?

Можно привести немало примеров того, как Достоевский предвидел XX век: картины тирании, террора и масштабных войн, обрушившихся на человеческие массы; всеобщего отчуждения и нередко отчаянных поисков смысла у отдельных людей. Однако можно привести и исторические события, опровергающие предсказания Достоевского, - прежде всего те, что касаются судьбы его родной России и её мнимой миссии возрождения современной западной цивилизации. Силу слова Достоевского нельзя оценивать,

подсчитывая его верные и неверные предсказания будущего, словно он был ясновидцем или прорицателем.

Глубже роль пророка в Новое время выражена в хайдеггеровском образе поэта (в особенности применительно к Гёльдерлину), «открытого божественным молниям», когда он внимательно стоит в области Между́ - между богами и людьми. По Хайдеггеру, поэт и есть пророк нашей эпохи - единственный, какой у нас может быть. В пострелигиозную эпоху, подобную нашей, к слову поэта, в том числе Достоевского, стали относиться с особым серьёзным благоговением - как к духовному откровению. И всё же то, чего так жадно ищут, - это новое духовное слово, слово новизны; ведь хайдеггеровский поэт стоит между «Уже-не» «бежавших богов» и «Ещё-не» «грядущего бога».[2] Пророк - поэт-визионер, нарекающий «новых богов», - есть автор новизны.

Новизну романного искусства Достоевского отмечали с самого начала. Провозглашённый Бахтиным открытый, диалогический, или полифонический, мир романов Достоевского положил начало богатой и плодотворной традиции прочтения, которая и сегодня обеспечивает Достоевскому центральное место в современном (и постсовременном) сознании. Однако, на наш взгляд, характерное для Нового времени понимание пророка как автора новизны - пусть даже духовной новизны - основано на неполном понимании природы пророческого искусства Достоевского. Сила слова Достоевского - не прежде всего в новизне. Слово Достоевского, которое и поныне способно жечь сердца читателей, - это слово памятуемое.

Настойчивая интертекстуальность - одна из главных черт литературного искусства Достоевского. Его последний шедевр, «Братья Карамазовы», в особенности словно вобрал в себя целую библиотеку - от Данте, Шекспира, Вольтера, Гёте и Пушкина до ныне почти забытых второстепенных западных и русских авторов и сюжетов русской фольклорной традиции. Однако все эти бесчисленные литературные отголоски перекрывает всепроникающее звучание Библии - всей Библии, от Бытия до

Откровения. Но библейское звучание это не резко и не доктринёрски-назидательно; будь оно таким, искусство Достоевского не провозглашали бы столь часто предвестием постмодернистской неопределённости. Хотя аллюзиям Достоевского на отдельные библейские места нет числа, Библия служит прежде всего опорой целостного видения - особенно нравственного. Таким образом, главная черта пророческого искусства Достоевского - не историческое предсказание и не духовная новизна, а памятуемое нравственное видение, обращённое к настоящему. Его слово пророческое в том смысле, в каком подлинного пророка характеризовал Мартин Бубер: это тот, кто не возвещает непреложный приговор, а «говорит, обращаясь к силе решения, живущей в мгновении».[3]

О пророке метко сказано, что он стоит «одной ногой в *хроносе*, другой - в *кайросе*… ухом к вечности, устами к городу».[4] Такая позиция требует равновесия между памятуемым видением и вовлечённостью в настоящее. Мы попытались прочитать Достоевского как писателя, всецело вовлечённого в современность - не только «извне», но и изнутри собственного внутреннего опыта, мысли и чутья, - и вместе с тем укоренённого в памятуемом слове: и в писаной Книге, и в «Живой Книге» воплощённого Слова.[5] Мало кто станет утверждать, что «*Божественную комедию*» Данте можно вполне оценить, не принимая во внимание и её заинтересованной вовлечённости в мирское настоящее поэта, и её памятуемого христианского видения. Мы считаем, что полное понимание пророческого искусства Достоевского достижимо лишь на том же пути: нельзя забывать ни того, насколько его искусство вовлечено в сознание секулярного настоящего, ни того, насколько оно христианское. Параллель между «*Божественной комедией*» и «*Братьями Карамазовыми*» нарушается лишь в том, что памятуемое религиозное Слово современного Достоевскому настоящего куда более раздроблено и искажено, чем во времена Данте.

Помимо стремления к более глубокому прочтению Достоевского, главной нашей целью при написании этой книги было то, что заинтересовало бы самого Достоевского больше: через его творчество мы искали понимания природы того настоящего мгновения, в котором мы, как личности и как общество, призваны принять решение. Нет недостатка в современных мыслителях, призывающих решать решительно; но мы особенно хотим прислушаться к тем, кто может помочь нам решить хорошо.

***

Достоевский был и художником слова, и религиозным мыслителем; мы писали эту книгу, не исходя из того, что его нужно рассматривать либо как одно, либо как другое. Поскольку нас прежде всего занимает пророческая природа его искусства, наши размышления сосредоточены преимущественно на его религиозной мысли. Но они укоренены и в пристальном чтении его художественных текстов. Это искусство всегда служит пробным камнем нашего толкования его мысли. Наше прочтение Достоевского - не прежде всего прочтение прозы, где он говорит от собственного имени: критических статей, публицистики, писем. Несомненно, значительнейшее выражение его пророческого слова - и уж конечно того слова, что способно жечь сердца, - его искусство. Для нас сами романы служат лакмусовой бумажкой понимания его мысли. Мера этого понимания - в том, насколько его подтверждает искусство Достоевского и насколько оно углубляет восприятие этого искусства.

Главный источник наших размышлений о пророческой мысли Достоевского - его последний роман, «Братья Карамазовы», который он как раз заканчивал, когда произносил свою пушкинскую речь. Он считал этот роман вершиной своего творчества; возможно, он и в самом деле видел в нём современный аналог «Божественной комедии», который, как он полагал, необходимо написать.[6] В нём он стремился сказать всё, что имел сказать как художник и религиозный мыслитель. Этот огромный роман - одновременно итог и вершина пророческого слова

Достоевского, и потому по праву служит нашим главным источником (хотя по мере надобности, для разработки отдельных тем, мы будем обращаться и к другим произведениям).

Вершинный роман Достоевского находит свою «кульминационную точку» (слова самого Достоевского) в главе «Великий инквизитор». Вероятно, именно этой главе Достоевский больше всего обязан славой пророческого голоса современности. Поэтому мы решили включить «Великого инквизитора» в нашу книгу целиком (см. главу 2).

Всего в книге семь глав. Глава 1 знакомит с основными чертами религиозной мысли Достоевского в её пророческом противостоянии современности и исследует соотношение пророчества и поэтики в его искусстве. И как литературный жанр, и как богословское видение пророческое искусство Достоевского можно определить как апокалиптическое. Оно указывает на таинственное откровение божественного Слова, присутствующего в сокровенной жизни всей материальной реальности как её коренное начало движения, - на радикальный смысл божественной любви, открывшийся в самоотдающем движении Христа даже до смерти. Подобно древним пророкам, Достоевский соединяет древнюю память о божественном обращении и решающие вызовы современности, чтобы прояснить наше духовное и нравственное различение смысла справедливости, истории и счастья. Главный вопрос, который мы здесь ставим: как художественное воплощение апокалиптической поэтики позволяет Достоевскому с такой проясняющей силой повествовать о решающих личных, политических и нравственных вопросах современности?

Глава 3 исследует замечательное размышление о проблеме смысла истории, выраженное в «Великом инквизиторе». Это размышление развёртывается на двух уровнях - автора и персонажа (персонажей): Ивана Карамазова и Инквизитора. Если Инквизитор обращается к Библии, в особенности к книге Откровения, как к рамке для истолкования мировой истории, призванного подтвердить его решение проблемы человеческого порядка, то сам

Достоевский вовлечён в проблему современного историзма (особенно в его гегелевском варианте). Ключевой вопрос этой главы: не может ли Достоевский оказаться пророческой фигурой для нашей эпохи не только благодаря проникновению в разрушительные следствия современного исторического сознания, но и как пример того, насколько трудно ему самому, христианину, избежать этих следствий?

Откровение может оказаться обоюдоострым мечом: хотя Инквизитор злоупотребляет книгой Откровения, тот же текст играет заметную положительную роль в критике современности, которую Достоевский высказывает через «Великого инквизитора». Глава 4 рассматривает роль книги Откровения в искусстве Достоевского - в частности в «Великом инквизиторе», где прямо содержится несколько значимых отсылок к библейскому тексту. Контекст поэмы Ивана об Инквизиторе - его бунт против мира, сотворённого Богом, во имя земной, «эвклидовской» мерки справедливости (она высказана в главе «Бунт», непосредственно предшествующей «Великому инквизитору»). Собранные Иваном истории чудовищных страданий невинных детей образуют обвинительное заключение против Божьей справедливости. Поэмка - поэтическая попытка Ивана довести до конца следствия своего бунта, сведя небесные силы (а именно Христа) на землю. По форме и содержанию это апокалиптическая притча, пародирующая символику книги Откровения. Самый важный вопрос, который мы ставим в главе 4: почему и как Достоевский находит в книге Откровения символический контекст для истолкования проблемы современной справедливости?

Глава 5 подвергает критическому рассмотрению заявленный мотив решения проблемы справедливости, предложенного Великим инквизитором, - его «любовь к человечеству». Демистификация Достоевским современной гуманистической любви сопоставляется с демистификацией её у другого пророка Нового времени - Ницше. Диалог между ними обнаруживает и точки схождения, и точки расхождения: первые - в общем

недоверии к секулярному гуманизму, утверждающему любовь к человечеству и одновременно отвергающему религиозную веру; вторые - в их в конечном счёте различном понимании любви и её связи с Богом и бессмертием. Главный вопрос таков: что в конце концов выходит из гуманистического утверждения свободы, равенства и особенно любви к человечеству в Новое время, когда Бог и бессмертие отрицаются?

Глава 6 размышляет о противоборствующих этико-политических видениях, представленных в «*Братьях Карамазовых*». Одно - видение Великого инквизитора, выраженное в его истолковании третьего искушения (Мф 4), где он предлагает учредить всемирное и однородное государство, основанное на «благородной лжи» о бессмертии. Это решение служит пародийным подражанием небесному граду, поэтически изображённому в книге Откровения. Альтернативное видение принадлежит Достоевскому, который, подобно автору библейского Апокалипсиса, ведёт пророческую критику мировой империи с позиций «Бога и бессмертия» - сокровенной божественной справедливости, основанной на закланном Агнце, царствующем в небесном граде, граде, явленном на земле в страждущей Церкви. Эти противоборствующие политические богословия с присущими им нравственными логиками населяют одно и то же мирское пространство. Вопрос в том, какое из них истинно, а какое основано на лжи. Глава показывает, как этот вопрос решается на протяжении всего романа - особенно в противопоставлении практик карающего и восстанавливающего правосудия.

Изображённый Достоевским безмолвный Христос в «Великом инквизиторе» - возможно, самый драматически пророческий момент его искусства. Поэтому, быть может, неизбежно и само собой понятно, что наша книга завершается главой 7 - «Христос в „Великом инквизиторе“».

Хотя книга следует описанному плану, читатель не найдёт в ней строго линейного развития повествования. Отчасти это объясняется природой главного источника, на котором

сосредоточены наши размышления. Истолковывать «Великого инквизитора» - да и «Братьев Карамазовых» вообще - всё равно что чистить луковицу: снимаешь один слой лишь затем, чтобы обнаружить под ним другой. Поэтому наше рассуждение движется по спирали: мы возвращаемся к определённым темам и местам, но со всё углубляющимся пониманием. Как прекрасно описал такое движение Т. С. Элиот (в «Литтл Гиддинге»):

Мы не оставим поиск,
Мы придем в конце
В то место, из которого ушли -
Но место не узнаем.

Строго линейного развития читатель не найдёт в книге ещё и потому, что у неё два автора. Некоторые темы и места обсуждаются не один раз - по разным причинам и с разными результатами. Нас объединяет высокая оценка значения пророческого искусства Достоевского, но наши истолкования его творчества складывались независимо. Более того, задумывая это сотрудничество, мы исходили из того, что каждый привнесёт в общий замысел свой особый акцент (никогда не упуская из виду целого) - в согласии с двуединой направленностью пророческого искусства Достоевского: один акцент - на памятуемом библейском видении, другой - на противостоянии современной мысли. Договорившись об общей структуре книги, каждый из нас выполнил свою часть работы, а затем мы свели её воедино. Результат порой удивлял, но всегда был интересен; главное - мы обнаружили, что получилось не повторение и не столкновение, а более богатое понимание - в согласии со спиралевидным и диалогическим движением самого искусства Достоевского. Надеемся, что и наши читатели сделают подобное открытие.

Примечания

1. Письмо к А. Г. Достоевской от 8 июня 1880 г. Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), p. 506.
2. См.: Martin Heidegger, «Hölderlin und das Wesen der Dichtung»; англ. пер.: «Hölderlin and the Essence of Poetry», in Existence and Being, ed. Werner Brock, trans. R. F. C. Hull and Alan Crick (Chicago: H. Regnery, 1949).
3. Martin Buber, The Prophetic Faith (New York: Harper and Row, 1960), p. 103.
4. David Lyle Jeffrey, People of the Book (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1996), p. 26. Рассуждение Джеффри о природе пророчества (глава 2) отличается глубиной.
5. Выражение «Живая Книга» принадлежит Джеффри (см. там же, с. 20). В письме к племяннице С. А. Ивановой от 1 января 1868 г. Достоевский пишет: «Всё Евангелие Иоанна в этом смысле; он всё чудо находит в одном воплощении…»
6. Имея в виду прежде всего Виктора Гюго, Достоевский указывал на «мысль восстановления погибшего человека» - «восстановления падших» - как на «историческое завещание» нынешнего века, который «так часто несправедливо обвиняют» в том, что он не создал ничего сравнимого с великими литературными творениями прошлого. Далее он выражал надежду, что «к концу [девятнадцатого] века она [мысль восстановления падших] воплотится вполне, ясно и могущественно в каком-нибудь таком великом произведении искусства, которое выразит стремления и характеристику своего времени так же полно и вековечно, как, например, „Божественная комедия“ выразила свою эпоху средневековых католических верований и идеалов» (цит. по: Joseph Frank, Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865 [Princeton: Princeton University Press, 1986], p. 198). Как замечает Джозеф Франк, «„Братья Карамазовы“ ближе, чем любое другое произведение конца века, подошли к исполнению этого пророчества о великом шедевре христианского искусства» (там же).

Глава 1

Пророчество и поэтика

Достоевского часто называли пророком - и его русские современники, и многие позднейшие читатели на Западе.[1] В каком смысле искусство Достоевского можно считать «пророческим» для современной (и постсовременной) эпохи? Есть два отношения, в которых этот термин может служить общей характеристикой вовлечённой социальной критики Достоевского: (1) его проницательное изображение движения от социализма к тоталитарному политическому порядку, знаменито выраженное в «Великом инквизиторе»; и (2) его разоблачение либеральных представлений о справедливости и нравственной психологии как несоразмерных сложности человеческой природы. Обе критики оказались пророческими по отношению к господствующим политическим идеологиям XX века, последствия которых остаются с нами как серьёзный вызов - и сейчас, и в обозримом будущем.

Есть и ещё одна причина называть голос Достоевского пророческим - центральное значение апокалиптической символики для его художественного видения. В отличие от его соотечественника Толстого, чьё переложение новозаветного Евангелия в либеральное, пацифистское нравственное учение имело собственное влияние, для Достоевского Христос Евангелий - космическая, апокалиптическая фигура, которая разрывает покров со скрытого смысла повседневной жизни, обнажая её как духовный кризис (krisis в буквальном смысле суда или решения - в метафизическом и богословском, а не только социально-политическом или нравственном смысле). Искусство Достоевского изображает духовный кризис современной/постсовременной культуры в связи с вопросом о Боге и бессмертии. Подобно апокалиптическим пророкам древности, Достоевский страстно

озабочен вопросом мирской справедливости в её непосредственном контексте, но всегда в отношении к контексту предельному - к космическому пафосу божественной справедливости.

В этом отношении творчество Достоевского опровергает проведённое Мартином Бубером различение (весьма влиятельное и в литературной, и в социально-политической теории) между пророчеством, которое Бубер определяет как вовлечённую, нравственно ответственную социальную критику в истории, и апокалиптикой, которую он определяет как эскапистскую и бездеятельную в истории, а следовательно, нравственно безответственную и в настоящем, и перед будущим.[2] Достоевский соединяет практическую, историческую вовлечённость и диалог с Богом - но всегда в отношении к космическому полотну, на котором начертаны апокалиптические образы. Для него пророческая «жизненная задача» черпает живое вдохновение в связи со странной инаковостью апокалиптического видения. Отнюдь не «говоря в свою записную книжку» (так Бубер характеризует апокалиптического писателя), Достоевский обращается к конкретным людям, которые узнают в его словах «требование своего положения - решить и поступить соответственно».[3]

Пушкинская речь

Самым знаменитым и самым всенародным случаем, когда собственный народ провозгласил Достоевского пророком, стал июнь 1880 года: Достоевский произнёс речь о Пушкине на заседании Общества любителей российской словесности - речь, в которой он говорил о «пророческом значении» пушкинского искусства. Пушкин, говорил Достоевский, был пророческим для России в двух главных отношениях.[4]

Во-первых, Пушкин первым запечатлел в художественной форме коренные отрицательный и положительный типы русского характера. С отрицательной стороны его Алеко и Онегин представляют беспочвенную оторванность образованных сословий,

чьё отвлечение от «народа» делает их беспокойными и духовно потерянными. Они ищут правду вне себя и вне сердцевины родной культуры, надеясь как-то найти её во внешних приметах европейского успеха: в науке, в техническом и экономическом «прогрессе». Такие корыстные и беспокойные мечты быстро ведут к насилию, жадности и апелляции к отвлечённым правам ради удовлетворения личных обид. Эти люди утратили связь с искусным трудом любви по отношению к родной культуре и традиционным обязанностям, променяв эти живые, духовные связи на чечевичную похлёбку современных отвлечённостей, приносящих им лишь всё больший разлад и несчастье. Пушкинская Татьяна, напротив, - сильный, положительный характер, укоренённый в мудрости родной почвы. Духовная укоренённость и глубина дают ей проникнуть в душу Онегина, тогда как его духовная слепота позволяет ему видеть лишь внешние отвлечённости. Поэтому, несмотря на влечение к ней, он не может разглядеть красоты её души, пока она является перед ним смиренно и просто, провинциальной барышней; когда же он встречает её снова в светском петербургском обществе, всё меняется. Но теперь уже поздно: она жена пожилого генерала и останется ему верна, хотя любит Онегина, - потому что дала обет.

Здесь Достоевский предлагает собственное любопытное истолкование этого контраста характеров в связи с вопросом о счастье, развивая образ, прославленный «Братьями Карамазовыми», которых он заканчивал в то время, когда произносил пушкинскую речь:

> Позвольте, представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо,
>
> … Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? Вот вопрос. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастие, если в фундаменте его заложено страдание,

положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастие, остаться навеки счастливыми?[5]

Нет, говорит Достоевский, человеческое счастье нельзя так мыслить. Счастье одного тонко связано со счастьем всех, как и страдание одного - со страданием всех. Татьяна видит это и готова пожертвовать своим личным счастьем ради счастья целого. Достоевский идёт дальше: даже будь она свободна, она не ушла бы с Онегиным. Почему? Потому что она угадала самую суть его характера и знает, кто он: беспокойный мечтатель, который замечает её лишь тогда, когда она становится заметной в светском обществе (где сама она по-настоящему не у себя дома). Она видит, что он любит лишь очередную новую фантазию своего беспокойного, беспочвенного воображения, что ему недостаёт дисциплины и смирения, чтобы взрастить истинную любовь. Его образ счастья лишён сути; это «мираж счастья»,[6] лишённый полного и истинного основания. Такие здания рушатся. Её же счастье, напротив, укоренено в духовной почве народа и в его духовной красоте, с которой, как она видит, истинное счастье в конечном счёте и связано. Отсюда значение другого положительного типа, о котором Достоевский говорит в связи с пушкинским искусством и который тоже укоренён в духовной почве русского народа, - «монаха-летописца», о котором «можно бы написать целую книгу».[7] В «*Братьях Карамазовых*» Достоевский именно это и сделал, ответив своему отрицательному типу (Ивану) и поэтической легенде о Великом инквизиторе «житием русского инока», записанным странным монашествующим героем романа (Алёшей). Ниже мы вернёмся к этому контрасту, ибо в нём - пророческое сердце художественного видения Достоевского.

Второй ключевой аспект пророческого значения Пушкина, выделенный в речи Достоевским, состоял в том, что Пушкин - в отличие от многих других родовитых русских беллетристов своего времени - не отождествлял счастье своего народа с европейскими идеалами прогресса и утончённости. Он отождествлял счастье с

духовной простотой и глубиной русской души. Именно это отождествление, полагает Достоевский, и позволило Пушкину с таким успехом воплотить в своём поэтическом искусстве поэтический гений других народов. Ясно, что в этом пункте Достоевский связывает пророческое значение Пушкина с пророческой силой русской души. Он дерзко утверждает, что даже величайшие европейские поэты (по его собственной оценке - Шекспир, Сервантес и Шиллер) не могли сравниться с Пушкиным в способности воплощать духовный облик чужих народов: европейцы обычно толковали дух других народов со своей точки зрения (шекспировские итальянцы, например, кажутся вполне англичанами).

Эта духовная способность, связанная с конечным стремлением ко «всемирному братству народов», и есть пророческая сила русского народа. Поэтому, говорит Достоевский, «став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк».[8] Но здесь Достоевский обращается к «одному великому недоразумению» - недоразумению, которое не только поражало русских его времени, но и с тех пор сказывается на истолкованиях пророческого послания самого Достоевского, - к конфликту западников и славянофилов. Это, говорит Достоевский, исторически необходимое недоразумение, ибо оно касается именно вопроса о том, каким видением будущего решит руководствоваться Россия: секулярной европейской современностью или традиционным русским христианством? И всё же это остаётся именно недоразумением, если толковать его лишь на уровне политического идеала, - ибо на деле это вопрос об истине человеческой души и её исторической судьбы, о счастье и справедливом обществе. Здесь речь Достоевского становится страстной:

> Стать настоящим русским будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и

всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону![9]

Достоевский знает, что эти слова покажутся слушателям «восторженными, преувеличенными и фантастическими». Что значило бы для России сыграть такую пророческую роль среди народов? Разумеется, это не может означать «блеска» экономического процветания или научной либо военной славы. Человеческое единство, в котором все отдельные народы гармонично живут вместе в своём различии, не создаётся и не сохраняется внешними силами унификации. Лишь сила слова Христа «в рабском виде», Христа, который исходил с благословением нищую землю, может исполнить эту пророческую задачу. В письмах к жене Анне Достоевский описывает столпотворение, вызванное его речью, - толпу, провозгласившую его своим пророком.[10] Многие слушатели, по-видимому, были и страстными читателями печатавшегося тогда с продолжением романа «Братья Карамазовы» и сразу увидели связь между истолкованием Достоевским пророческих начал у Пушкина и собственным пророческим искусством Достоевского.

«Братья Карамазовы» как пророчество

Герой знаменитого романа Достоевского - Алексей (Алёша) Карамазов, «человек странный, даже чудак», как говорит рассказчик в предисловии, чьё странное значение связано с его особенностью именно потому, что он «носит в себе иной раз сердцевину целого, а остальные люди его эпохи - все, каким-нибудь наплывным ветром, на время почему-то от него оторвались».[11] Наплывной ветер - это своего рода мистраль наоборот, задувающий в Россию европейские фантазии, желания и привычки вместе с новейшими научными и экономическими достижениями, вырывающий людей из их духовной почвы и отчуждающий их друг

от друга. Странный же путь Алёши, «раннего человеколюбца» (18), напротив, сформирован христианским монашеством и поручением, данным ему духовным отцом, необычным монастырским старцем Зосимой, - «пребывать в миру как инок» (285). Таким образом, герой Достоевского становится воплощением пророческой формы христианского аскетического богословия в миру - в подражание страждущему Христу «в рабском виде».

В шестой книге «*Братьев Карамазовых*», озаглавленной «Русский инок», Достоевский развивает (голосом Алёши) свой поэтический, пророческий ответ на мощно выраженное Иваном Карамазовым (в «Великом инквизиторе») отвержение христианского видения Божьего творения. Как явствует из его писем, Достоевский писал эти страницы со страхом и трепетом, опасаясь, что в этой «кульминационной точке» романа, ради которой «пишется весь роман», он не сумеет убедительно, художественно передать практический реализм «чистого» христианского существования.[12] Неудивительно, что именно поэма Ивана о Великом инквизиторе, а не алёшино житие старца Зосимы, стала в XX веке самым знаменитым из пророческих текстов Достоевского. Как и опасался Достоевский, христианское монашество - даже в форме «пребывания в миру» - не сумело захватить воображение и преданность его русских читателей (несмотря на обожание московской толпы). Это предсказано в авторском предисловии рассказчика: современные критики-реалисты, предполагает он, сочтут героя «нереальным» - представителем обособленного, нездешнего пути, который нельзя рекомендовать как образец социальной и культурной ответственности для нашего времени. Но рассказчик настаивает, что, напротив, Алёша был «более чем кто-нибудь реалист» (25) и уж наверное менее обособлен - в том смысле, какой выражен словами Иисуса, служащими эпиграфом ко всему роману (Ин 12:24): «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода».

Как роман Достоевского видит аскетический путь, ведущий из тьмы лжи и обособления к свету истины? Как может смерть соединить нас с «сердцевиной целого»? Для Достоевского это можно понять лишь в связи с драматической библейской - и в особенности иоанновской - космологией: высшая, «духовная» истина Бога воплощена в мире как образец самоотдающей, страждущей любви. Этот образец пророчески и поэтически открыт в драматическом перевороте, изображённом в Откровении 5: мессианский Лев, побеждающий мир и спасающий его от насильственного разрушения, оказывается закланным Агнцем. Именно этот образ закланного Агнца появляется в кульминации знаменитого разговора Ивана и Алёши Карамазовых, подводящего к «Великому инквизитору» Ивана. Обрушив карающую ярость, накопленную в его досье чудовищных историй о мучениях, в которых страдают невинные малые дети, Иван спрашивает Алёшу:

> Скажи мне сам прямо, я зову тебя - отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице… и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях?(245)

Алёша отвечает, что не согласился бы; но затем он отвечает собственным образом невинного страдания - Агнца, закланного от создания мира: «Ты забыл о нем, а на нем-то и созиждется здание [человеческой судьбы, счастья и гармонии], и это ему воскликнут: „Прав ты, Господи, ибо открылись пути твои“» (246). Но Иван не забыл; напротив, он только и ждал именно этого случая, чтобы прочесть своё контрпророчество, «Великого инквизитора», задуманное как исправление неудавшейся антропологии и политики христианского мифа. В страждущем служении нет ничего искупительного, а «высшая гармония», на которую оно указывает, достигается непомерной ценой - огромным человеческим несчастьем и несправедливостью.[13] Здесь и находятся главные пророческие pro и contra всего романа.

Подобно Пушкину, Достоевский изображает в поэтической форме роковое историческое решение, стоящее перед русским народом (но, конечно, не перед одними русскими), - через двух своих центральных пророческих персонажей, Ивана и Алёшу. Иван - беспочвенный, отвлечённый интеллигент Достоевского. Он пишет учёные статьи и сильные поэмы в прозе, исследующие модные культурные следствия господствующих европейских идеологий: секулярного гуманизма, атеистического социализма и наукообразных космологий. Его апокалиптические пророчества касаются нигилистического и разрушительно-насильственного будущего европейского гуманизма. Он не робеет излагать низменную логику его эвклидовского земного реализма в положениях вроде следующих:

- «Закона природы, чтобы человек любил человечество, - не существует вовсе»; это религиозное положение, укоренённое в вере в Бога и бессмертие, без которой «нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному: то есть эгоизм зла дозволен» (69).
- Эгоизм тем не менее нужно обуздывать, если человеческое счастье и политический порядок должны осуществиться. Поэтому религиозные и нравственные идеологии надо поставить на службу укрощению человеческой природы, но политически контролировать их и управлять ими посредством разветвлённых технологических, идеологических и военных сетей внешней власти.
- Когда идея Бога будет разрушена в людях, явится «новый человек», покоряющий природу человекобог, который переделает мир по образу виртуальной реальности и, «побеждая уже каждый час… природу, будет тем самым ощущать каждый час столь высокое наслаждение, что оно заменит ему все прежние упования на наслаждения небесные» (649). Подручный Ивана, семинарист-социалист Ракитин, особенно увлечён блестящими возможностями социальной и психической инженерии, которая разрешит все нравственные проблемы.

Фантазии Онегина - ничто в сравнении с земными мечтами Ивана. Однако Иван так же, как Онегин, неспособен действовать решительно и осмысленно. Он остаётся пленником своей

раздвоенной совести (старые привычки живучи), увязнув в обособляющих, карающих фантазиях, - хотя его раскрепощённый «Личарда» (Смердяков) становится нигилистическим орудием пророческих учений Ивана. Достоевский мощно изображает модернистский европейский реализм «изнутри», с такой художественной проницательностью, что многие решили, будто он был на стороне Ивана; но ясно (как показали Михаил Бахтин[14] и другие), что драматическим диалогом разнообразных духовных типов в романе управляет совсем иной пророческий голос - голос Христа.

Существует резкое противоречие между эвклидовской материалистической космологией пророческого видения Ивана («земным реализмом») и духовной космологией христианского реализма Алёши - традиционным учением, которое Алёша получает от своего старца. Если беспочвенный Иван играет современными идеологическими отвлечённостями, то Алёша связывает себя верным послушанием авторитету традиционного русского православного монашества и личному духовному авторитету аскетического инока Зосимы. Ничто не противоположно либеральному европейскому гуманизму больше, чем этот путь, хотя и он, как сознаёт Достоевский, открыт возможным злоупотреблениям.[15] Именно в особом характере отношений старца и Алёши можно различить пророческую позицию Достоевского между прошлым и будущим. А эта позиция всецело связана с апокалиптическим переворотом, изображённым в Откровении 5, - между побеждающим Львом и страждущим Агнцем.

Этот радикально традиционный переворот смысла - того, как измеряется смысл и как отличить истину от лжи, - возделывается в аскетических духовных упражнениях. Тем, кто пленён рабски-материалистическим видением человеческой свободы и самоосуществления, которое воистину обособляет личности (как «носителей прав») и убивает общину, монашеский путь может показаться обособляющим и стеснённым. Старец Зосима с этим не согласен:

> Над послушанием, постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием, и достигаю тем, с помощию божьей, свободы духа, а с нею и веселья духовного! Который же из сих двух способнее вознести великую мысль и пойти ей служить - уединенный ли богач или сей освобожденный от тиранства вещей и привычек? (314)

Лишь тот, кто освобождён от обособленности себялюбия, может по-настоящему любить других. Такая свобода становится возможной через духовное возрождение по образу Христа - то есть через уподобление «образу раба», «рабскому виду», который созидает человеческую общину делами смиренной любви. Справедливость этой человеческой общины, к тому же, не в механике процедурного правосудия или «прав» - она заключена в «сознании собственной совести» (64), возделываемом прежде всего в дисциплинированной диалогической близости личных отношений. Нравственное воспитание - дело прекрасных и добрых личных воспоминаний, особенно детских, о родительском доме,[16] а не идеологических лекций и технического научного обучения. Справедливость общины совести, политика этого духовного видения, равным образом понимается не в терминах отвлечённых процедурных приёмов судебного следствия и криминалистической психологии зала суда, а в семейных, органических категориях. Как мы подробно покажем в главе 6, старец в своём рассуждении об уголовном правосудии определяет его как отеческое руководство, материнскую любовь, братство и сыновство (64–65) - образец, который он воплощает в самом акте посредничества, когда как «старец» улаживает в своей келье ожесточённую семейную распрю, в сцене, которая фактически открывает центральную драму романа (книга вторая).

Итак, отвечая на поставленный выше вопрос: спасает не аскеза сама по себе - ведь в «Братьях Карамазовых» есть и стеснённый, осуждающий аскетизм ressentiment в лице отца Ферапонта, пленённого грубо материалистической религиозной космологией;

да и лжепророк, Великий инквизитор Ивана, - тоже строгий аскет. Спасает скорее аскеза на службе истины Христа - возделывание покаянного сознания, благодаря которому человек становится «и сам пред всеми людьми виноват, за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные, то тогда только цель нашего единения достигнется… Ибо знайте, милые, что… сие знание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека пути» (164). Лишь сознательная солидарность с грехом и виной мира может подвигнуть человеческие сердца к участию в божественной любви, стремящейся примирить мир в мирной гармонии. Эта форма аскетизма не ищет нездешней чистоты и, как повторяет старец (164, 318 и след.), не бежит от человеческого зла и несправедливости. Она, скорее, «держится вблизи» сердца, где председательствует мера деятельной любви - образ Христа, - избирая покаянный путь непрестанной исповеди и страждущего служения, в котором мощно совершается пересоздающая тайна божественной любви. «А что слово Христово без примера?» - спрашивает старец. Жизнеописание, составленное Алёшей, припоминает ряд примеров покаянной жизни, взятых из памяти старца. Они следуют общему образцу: экзистенциальное откровение «всей правды» жизни, исповедание солидарности в человеческой вине, покаяние, прощение и обращение на путь общины, осуществляемое через деятельную, воплощённую любовь. Процитируем ещё раз отца Зосиму:

> Всякое ведь дело свой закон имеет. Это дело душевное, психологическое. Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства. Никогда люди никакою наукой и никакою выгодой не сумеют безобидно разделиться в собственности своей и в правах своих. Всё будет для каждого мало, и всё будут роптать… (303)

Это видение «единой правды» - «не земной правды, а высшей» (30) - умирает для погони за карающей, механической справедливостью и её отчуждающими, обособляющими

притязаниями (лежащими в основе бунта Ивана и Инквизитора), чтобы возродиться в страждущей солидарности человечески-божественной общины, где Божьему присутствию с любовью служат во всех его сотворённых подобиях на земле. Именно этот пророческий путь - душевно и общественно - и представляет Алёша. Но прежде чем можно будет понять, что это и есть «сердцевина целого», нужно глубже рассмотреть соотношение пророчества и поэтики в искусстве Достоевского.

Пророчество и поэтика[17]

В своей превосходной монографии «*„Братья Карамазовы“ и поэтика памяти*» Дайан Томпсон предлагает проясняющее истолкование того, как связаны в творчестве Достоевского категории пророчества и поэтики. Ссылаясь на замечание Аристотеля в «Поэтике» о том, что причинность - отличительная черта хорошей трагедии, что трагический сюжет должен объяснять действие и жизнь, счастье и несчастье, изображая узнавания и перипетии и мотивы персонажей, действующих так, как они действуют, Томпсон вслед за Михаилом Бахтиным различает «прагматический сюжет», или внешнюю сторону романа Достоевского (сюжет детективного расследования убийства), и «идеологический сюжет».[18] Убийство отца братьев Карамазовых связано не только с внешними обстоятельствами и непосредственными мотивами (соперничеством из-за денег и любви, мстительной ненавистью и личным омерзением), но и с мировоззрениями, или идеями, персонажей, выраженными в pro и contra романа. Именно здесь причинность поэтического искусства Достоевского отсылает к христианской памяти и переходит от жанра классической трагедии к пророческому христианскому реализму. Чтобы объяснить действие романа как целого, включая внутреннюю и внешнюю причинность центрального события - убийства Фёдора, - недостаточно рассмотреть идеи персонажей. Необходимо внимание и к духовному видению, к «реализму в

высшем смысле», как называл его Достоевский, - к христианской памяти, которая структурирует действие романа. По Томпсон, это выводит нас за пределы «обычной причинности» к таинственному действию божественного слова и дела, явленного прежде всего в Писании и по преимуществу в голосе Слова, ставшего плотью. И в самом деле, как подсказывает эпиграф, таинственный образец смерти и воскресения структурирует всю эту достоевскую трагедию. Действие романа Достоевского не даёт «завершённого целого», которого искала аристотелевская поэтика трагедии, поскольку оно остаётся открытым и незавершённым, ещё не оконченным. Поэтому образец, который роман предлагает для подражания, не оправдывается прозрачно обычной, временной причинностью; он требует иного рода воспитания и подтверждения, структурированного верой и надеждой на Христа как на истину.[19]

В отличие от Томпсон, которая предлагает оставить язык причинности ради языка «фигурального» смысла (Ауэрбах) и символического образца, чтобы понять пророческое искусство Достоевского, мы утверждали бы, что его поэтика свидетельствует о духовной причинности, характеризующейся таинственным совершением необычайного в мире.[20] Именно в этом и состоит реализм библейского пророчества, в котором укоренена поэтика Достоевского. Он не утверждает, будто вера как-то выше разума или будто священная история оторвана от мирской, обыденной истории или от природы.[21] Скорее он утверждает, что истина о мире творится, именуется и поддерживается божественным действием - действием, которому человеческое действие (в согласии со своим тварным статусом in imago Dei) должно в известных отношениях подражать, если хочет обрести счастье и подлинную жизнь. Но чтобы увидеть или услышать это, требуется преображение восприятия и внимания, открывающее доступ к тому, что скрыто и невидимо для обычного, падшего человечества. Пророчество выражает это преображение в форме обращения: оно стремится открыть и привести в действие сокрытое, чтобы переориентировать человеческую мысль и действие на «всю правду» Бога.

Исследуем природу этой духовной причинности, развив ещё одно из наводящих на размышления наблюдений Дайан Томпсон, а именно что «притча Христа о сеятеле - главная метафора романа».[22] Это видно не только из метафоры семени в эпиграфе романа, но и из чрезвычайно важной ссылки отца Зосимы на «семя слова Божия», посеянное в душе как животворящие воспоминания, - воспоминания, которые приносят плод в восприятии и различении, приводящем эту истину в действие в мире.[23] Для Зосимы эта духовная причинность божественного слова - великая тайна: «Мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе. Пред правдой земною совершается действие вечной правды». Это слово обращается к нам в историях Писания: «Господи, что за книга это и какие уроки! Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила, данные с нею человеку! Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих, и названо всё и указано всё на веки веков. И сколько тайн разрешенных и откровенных» (292). Зосима призывает своих собратьев-священников распространять это слово, читая и толкуя Писание народу, чьи сердца откликнутся потрясением: «Только малое семя, крохотное», - и оно послужит сокровенным напоминанием об истинном смысле жизни. Однако это слово - не просто словесный знак или нравственная, доктринальная «информация», данная Богом. Всё творение свидетельствует о красоте божественной тайны, непрестанно совершая её, «ибо всё-то, всё - и всякая-то тварь, всякий-то листик устремляется к Слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (295). Духовная причинность божественного слова присутствует в сокровенной жизни всей материальной реальности как её коренное начало движения. Различить это - а различить это может лишь око любви («Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах») (319) - значит быть просвещённым «всей правдой» о том, что сама жизнь есть рай. Связь здесь с Прологом Евангелия от Иоанна, с христологией Премудрости Послания к Колоссянам 1:15 и след. (ср.

Евр 1:3) и со 2 Кор 3–5 очевидна. Слово, открывшееся во Христе, связано с космической причинностью всего творения. Космическую причинную структуру скрепляет поэзия божественного Слова, а не эвклидова геометрия и не какой-либо иной чисто имманентный принцип истолкования. И всё же то, что открывается, остаётся тайной; отсюда трудность её восприятия и полного примирения с ней. Это причинность, не подвластная человеку и не покорённая им - ни научно, ни художественно, ни философски. Так мы подходим к кульминации основополагающего видения Зосимы, лежащего в основе романа:

> Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взошло всё, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так. (320)

В этом, по сути, и состоит центральное пророческое утверждение романа: лишь умерев для обособленности имманентного земного реализма, можно ожить для самой жизни и тем «принести плод». Это видение переворачивает космологии и идеологии современности не меньше, чем оно переворачивало ожидания иудеев и эллинов во времена Иисуса.

Старец говорит здесь из глубокого усвоения библейского слова, и над этим стоит задуматься подробнее. Слово, означающее «тайну» (mystērion), употребляется в синоптических Евангелиях лишь в одном контексте - в притче о сеятеле и семени (Мф 13; Мк 4; Лк 8), которая касается тайны Царства Божия, возвещаемого Иисусом. Притча - характерная форма речи в проповеди Иисуса, как указывает Евангелие от Матфея: «и без притчи не говорил им», дабы пророчески изречь «сокровенное от создания мира» (Мф

13:34–35). Разумеется, есть нечто глубоко ироничное в том, чтобы открывать сокрытое посредством притчевой речи, которая сама устроена так, чтобы сохранять сокрытость своего смысла. Будучи притчей о самой форме и процессе притчевания (и как речи, и как образа жизни), притча о сеятеле и семени выводит эту иронию в явный фокус: «так что они видя не видят и слыша не разумеют».[24] Здесь предпринята попытка поразмыслить о тайне духовной причинности: почему одни видят, а другие нет, хотя живут в общей, разделяемой реальности; что значит понимать сокрытое в опыте и в речи; и как отвечать на упорное сопротивление (а не просто пассивное неведение) пророческой притчевой речи и действию.

Роман Достоевского, полагаем мы, тоже размышляет об этой тайне. Как и евангельские истолкования притчи, Достоевский помещает своё размышление в апокалиптическую обстановку: «реализм» веры и её ответ на божественно данное чудо, которое может узреть только вера; авторитет образа и закона Христа в космосе, но и в сердце, делающий возможным верное различение истины; таинственная космическая борьба Бога и дьявола, которая идёт в обычных событиях повседневной жизни и делает человеческий выбор столь роковым. Для Достоевского, как и для Евангелий, сокрытость необходима, чтобы совершилось божественное откровение: свет открывается во тьме - и всё же его не могут различить те, кто продолжает пребывать во тьме ветхого порядка смерти. Отсюда сопротивление Слову тех, кто пребывает в ветхом порядке и отказывается для него умереть.[25]

Сокрытость апокалиптического реализма видна и в непрямоте речи, которая о нём свидетельствует. Мы видим это, например, в весьма опосредованной цепи свидетелей в книге Откровения (1:1–2): «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. И Он показал, послав оное через Ангела Своего рабу Своему Иоанну, который свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что он видел». Подобная цепь свидетелей присутствует и в памятуемом «Из жития в Бозе преставившегося иеросхимонаха

старца Зосимы»: его представляет вымышленный рассказчик; оно состоит из ретроспективной записи Алёши, составленной по прежним беседам и поучениям; и сосредоточено на воспоминаниях старца о беседах и событиях, многие из которых произошли давно в его собственной жизни, - как отклик на Писание, на пророческих вестников и таинственных посетителей.[26] Чтобы участвовать в откровении сокрытой истины, нужны терпеливый диалог и дисциплина трудного поиска, ставка в котором - ни много ни мало вся жизнь. Её нельзя обрести напрямую: таинственная, сокровенная любовь Бога стремится «образовать сердце», как говорит Кьеркегор в «Делах любви», - сердце, из которого исходят видимые плоды, свидетельствующие о её истине.

Притча о сеятеле и семени здесь прямо связана с образцом смерти и воскресения, выраженным в Ин 12:24. И сеятель, и семя должны умереть, чтобы возродиться к новой жизни, новому видению, - то, что Джон Доминик Кроссан справедливо называет «самоотречением сеятеля».[27] Однако это не просто риторическое, эстетическое или даже нравственное требование. Тайну Божию, как утверждает Павел в 1 Кор 2, нельзя возвещать в превосходстве слова мирской мудрости, ибо она в конечном счёте (и вещественно) выражена в распятом Христе; её причинная сила связана с таинственной, сокровенной премудростью, которую надлежит различать духовно.[28] Эта премудрость видна в мире как смерть - и всё же для тех, у кого есть очи видеть, она живёт уже сейчас, по ту сторону смерти. Тайна телесного преображения от смерти (человек перстный) к жизни (человек небесный) для Павла - в самом сердце божественной причинности, конца всех вещей (1 Кор 15). Павел пользуется земледельческой (а не механической и не художественной) метафорой семени, чтобы выразить это таинственное преображение от смерти к жизни в космической драме. Таинственный смысл и цель человеческого существования в мире - одной природы с порядком, сотворённым Богом, динамизм которого - непрестанный самоотдающий дар Божьего творящего Духа (не механизм, не человеческое изготовление и не риторика:

«ибо Царство Божие не в слове, а в силе»), оживотворяющего мир любовью.

Теперь должно быть ясно, почему поэтика Достоевского не может отвечать требованиям Аристотеля. Действие «как целое», которому подражает искусство Достоевского (и в котором оно вызывает творческое участие читателя), имеет своей целью завершение всех вещей в жизни и действии Бога. Поэтому оно не может быть полностью раскрыто никаким одним событием или историей, ибо касается целого целого, а оно имеет протяжённость слишком большую, чтобы «легко охватываться памятью»[29] или постигаться человеческим причинным объяснением. Оно может быть открыто лишь ожидающим участием в самом действии, через которое Слово совершается и укореняется в частностях здесь и сейчас. Роман Достоевского призван свидетельствовать об этом духовном движении и его причинности: «Ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь - в другом конце мира отдается» (319).

В «Братьях Карамазовых» присутствует и другое семя, указывающее на иной род действия и духовной причинности, - семена злого дела, тьмы и забвения. Как намекает Ивану чёрт: «Я тебе только самое крохотное семечко веры брошу, а из него вырастет дуб - да еще такой дуб, что ты, сидя на дубу-то, в „отцы пустынники и в жены непорочны“ пожелаешь вступить» (645). Семена, посеянные началами и властями тьмы, тоже реально действуют в мире: они укореняются в сердце и порождают лживые пародии на истину и разрушительные дела. Как говорит старец:

> Вот ты прошел мимо малого ребенка, прошел злобный, со скверным словом, с гневливою душой; ты и не приметил, может, ребенка-то, а он видел тебя, и образ твой, некрасивый и нечестивый, может, в его беззащитном сердечке остался. Ты и не знал сего, а может быть, ты уже тем в него семя бросил дурное, и возрастет оно, пожалуй… а всё потому, что ты не уберегся пред дитятей, потому что любви осмотрительной, деятельной не воспитал в себе. Братья, любовь - учительница, но нужно

уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок… (319)

Земной отец братьев Карамазовых, Фёдор, в буквальном смысле сеет семена собственной гибели, произведя в один и тот же год двух сыновей - Ивана и Смердякова, - повинных в его убийстве.[30] Это не просто генетический или биологический «посев»; это также, и прежде всего, духовное рождение. Как говорит Смердяков Ивану в их третьем и последнем свидании, когда между ними наконец высказана правда:

Деньги любите - это я знаю-с, почет тоже любите, потому что очень горды, прелесть женскую чрезмерно любите, а пуще всего в покойном довольстве жить и чтобы никому не кланяться - это пуще всего-с… Вы как Федор Павлович, наиболее-с, изо всех детей наиболее на него похожи вышли, с одною с ними душой-с. (632)

Разумеется, Смердяков больше всего жаждет утверждения и одобрения Ивана. У них двоих (к отвращению и возмущению Ивана) много общего - как у соперников и сообщников. Смердяков уличает Ивана в соучастии: «Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил» (623). Атеистические учения Ивана действенно укоренились в восприимчивом, убийственном сердце Смердякова; в отличие от Ивана, оставляющего убийственный простор лишь своим желаниям, Смердяков осуществляет их на деле. Эти двое образуют симбиотическую общину в страшном исполнении пародии Ивана на слова Павла (в 1 Кор) о том, что «всё позволено»:

- Это вы правильно тогда учили-с, потому что вы много мне тогда это говорили: ибо коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе. Это вы вправду. Так я и рассудил.

- Своим умом дошел? - криво усмехнулся Иван.

- Вашим руководством-с. (632)

Сила примера слова - света или тьмы, жизни или смерти - поэтически воплощена в романе. Явным предметом она становится в зале суда, где вопрос об образцовом отцовстве ставится на уровне психологии мотивов и нравственной (уголовной) ответственности. Однако, как ясно показывает роман, в современном зале суда на этот вопрос нельзя ответить как следует - именно из-за несостоятельных представлений о духовной причинности. Человеческую нравственную психологию и действие нужно рассматривать на более широком космическом полотне божественной причинности, чтобы различить их верно. Этот космический контекст - апокалиптическая борьба царства света и царства тьмы. Пророчество как откровение истины о Боге есть также откровение (и суд) идолов - ложных образов божественной цели и истины и ложного наименования реальности. Более того, как подчёркивают и Иоанн Патмосский, и Достоевский, демонические силы тьмы часто творят свои таинственные и обольстительные дела под покровом сокрытия. Возвещение пророческого слова стремится обнаружить «бога века сего», который ослепил умы людей и обольстил народы, в свете Христа, который есть «образ Бога» (2 Кор 4:4).

Я уже говорил, что апокалиптическая поэтика Достоевского - нечто большее, чем вопрос литературной формы или художественного изображения: она укоренена в том, что можно назвать «метафизикой апокалипсиса».[31] Лиза Кнапп начинает свою прекрасную монографию «Уничтожение инерции: Достоевский и метафизика» с цитаты из знаменитой записи в личной записной книжке Достоевского, сделанной в Великий четверг 1864 года у тела его первой жены: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»[32] За этим вопросом следует пространное размышление о борьбе между законом личного эгоизма, отвечающим на вопрос отрицательно, и законом Христа, велящим любить другого «как самого себя», что есть «высочайшая развитие» личности и «цель окончательная» всего человечества - «рай Христов». Лишь последний путь, преодолевающий сопротивление закона падшей

человеческой природы, может ответить на вопрос утвердительно - в надежде на воскресение по ту сторону смерти. История характеризуется борьбой этих двух законов - закона смерти и закона жизни. Подлинный метафизический, или философский, вопрос - какой закон в конечном счёте истинен: что жизнь должна окончиться смертью как последним переходом или что смерть индивидуального, смертного «я» может привести к переходу по ту сторону смерти, к жизни вечной? Какой закон по существу управляет этим переходом?

В своём размышлении Достоевский связывает закон христоподобной любви с открытостью человеческой природы. Он предполагает, что человеческая жизнь на земле находится в переходном состоянии, стремясь достичь своей цели, - цели, которая остаётся сокрытой и неведомой, как неведома природа Бога. Однако, согласно «закону нашей истории», Христос открыл одну важную черту будущего райского состояния воскресшего человечества: «не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии» (Мф 22:30). Эта эсхатологическая черта «глубоко знаменательная» - но не потому, что смертные отношения и телесная преемственность незначительны. Напротив, «семейство - это величайшая свя тыня человека на земле», ибо оно хранит человеческую открытость будущему и способствует переходу от эгоизма к любви к другому. И всё же и оно остаётся эгоистичным и исключающим, оно возделывает обособленность от целого, оно ищет частного покойного довольства, любящего лишь «своё». Значит, и в этом святейшем из природных установлений бушует космическая борьба законов - борьба, от которой нас освободит достижение цели жизни через полное причастие божественной природе. Это «перерождение» в форму божественной жизни повлечёт конец семейной жизни и её временной борьбы: «там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, «времени больше не бу дет»». Закон этой божественной природы противоположен падшей человеческой природе прежде всего по качеству любви, которая

пребывает в совершенстве вечной гармонии даже во множественности, - в отличие от человеческой любви, цепляющейся за свою разделённую частичность даже тогда, когда она ищет единства (трагическая борьба). Так же и упорядоченная истина божественной премудрости противоположна множественности и частичности человеческой науки, пытающейся построить картину целого из частичных обрывков знания (бесконечная борьба).

Закон Христа, утверждает Достоевский, есть земное воплощение божественного закона природы и потому запечатлевает во времени память о цели, или конце, человеческой жизни, о её окончательной, завершённой природе. «Но как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно», - не в последнюю очередь потому, что она ещё не вполне стала нашей природой. Чтобы она стала нашей природой, требуется непрестанное принесение в жертву своего «я» другим - в непрерывном контексте страдания и человеческой падшести. Поэтому Христос приносит не лёгкий, утешительный мир, а пророческий меч; он проясняет исполненную борьбы истину переходного характера земной жизни. Как с полной ясностью показывают «Братья Карамазовы» и как мы доказываем в главе о «Третьем искушении», Достоевский не был защитником традиционной русской семьи как решения современных социальных проблем. Он стремился, скорее, различить трагический характер земной борьбы семьи в свете апокалиптической причинности.

На протяжении всего размышления Достоевский ведёт полемику с теми, кого он называет «антихристами» и кто атакует христианское учение в нескольких решающих пунктах. Они ошибочно думают, что опровергают христианство, указывая на неисполненность его надежд на всемирную общину, не понимая, что сам Христос прояснил переходный характер земного существования, предшествующего его вечному исполнению по ту сторону смерти. Далее, «говорят, человек разрушается и умирает

весь» - и однако человеческий опыт биологического деторождения и памяти, сложные процессы человеческой личности и её исторического развития противоречат такому утверждению. То, что Христос вошёл в историю и оставил окончательную память о человеческой цели, - часть этого природного процесса и пророчески проясняет его. Наконец, Достоевский завершает своё размышление резким сопоставлением метафизических альтернатив: «Учение материалистов — всеобщая косность и механизм ве щества, значит смерть. Учение истинной философии — уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее — вещества, то есть бог, то есть жизнь бесконечная». Всякое объяснение природы и её законов, мёртвое к духовной причинности божественной жизни и сводящее природу к веществу, имеет последним словом для человеческих существ (как и для всех форм жизни) смерть. Такие формы натурализма - будь то ньютонова инерция, эвклидова геометрия или детерминизм материализма Клода Бернара - увязли в понимании, которое апостол Павел называл psychikos («душевный», природный человек), обращающемся в своей падшести лишь к внешней вещественной форме, к «плотскому». В сущности, натурализм невозрождённого psychikos точнее назвать sarkikos, плотским человеком, неспособным к духовному различению (см. 1 Кор 2–3) и в конечном счёте привязанным к «телу смерти» (Рим 7:24).

«Истинная философия» - духовная премудрость, данная Богом, - напротив, уничтожает такие инерционные отвлечённости через живой образ духовного различения, через память о конце как о «всём во всём» божественного бытия. Эта премудрость противостоит «закону греха и смерти» и притязает на силу освобождать людей «от рабства тлению» животворящей любовью. Высший реализм христианской веры подвергается мучительному испытанию у мёртвых тел - как видно по слезам Иисуса у гроба Лазаря, по скорби Алёши над смрадным тлением тела старца Зосимы и по обильному плачу на похоронах мальчика Илюши. Природный процесс тления даёт мощное чувственное

свидетельство вещественного распада человеческих личностей, и Достоевский не был склонен его романтизировать. Поэтому вопрос о телесной, вещественной реальности и о том, как она связана с духовной причинностью «самой жизни», - решающий вопрос христианской веры, и особенно её апокалиптического учения о воскресении. Вопрос о том, какой закон в конечном счёте управляет реальностью, - в самом сердце pro и contra романа Достоевского: внешний закон природы и эгоистическое самоутверждение падшей природной воли - или духовный закон божественного промысла и «противоестественный» закон Христа, пересоздающий мир, чтобы привести его к цели живого единения с божественным Творцом.

Это эсхатологическое напряжение прекрасно воплощено в поэтике Достоевского. Оно предвещено в «Братьях Карамазовых» в главе «Отец Ферапонт», названной по имени материалистического религиозного аскета, который не меньше, чем сторонники атеистического материализма, изображён «опасным противником» старца Зосимы и его видения покаянной любви. Глава начинается с того, что старец «излил сердце своё» всем инокам:

> Любите друг друга, отцы… Любите народ Божий. Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились, а, напротив, всякий сюда пришедший, уже тем самым, что пришел сюда, познал про себя, что он хуже всех мирских и всех и вся на земле… Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле… тогда только цель нашего единения достигнется… Тогда только умилится сердце наше в любовь бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения. Тогда каждый из вас будет в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть… (164)

Здесь ясно выражено покаянное сознание, которое приносит в жертву «я», чтобы участвовать в любящем движении целого; это пророческий путь инока. Сразу вслед за этим восторженным поучением (впоследствии, говорит рассказчик, «все запомнили сии слова») среди иноков поднимается большое волнение из-за

известия, что одно из пророческих слов старца, сказанное накануне простой женщине (что её сын, от которого целый год не было вестей, жив и скоро либо приедет, либо пришлёт письмо), сбылось буквально. Весть об этом «чуде предсказания» принимается как великое знамение пророческой силы старца, и многие иноки хотят бежать и рассказать о нём всем.

Так начинается глава, изображающая отца Ферапонта - того «великого постника» и молчальника, который «редко являлся» к службе, ведя причудливое и интригующее монашеское уединение. Несмотря на преклонный возраст и «несомненно великое постничество», Ферапонт выглядит бодрым и здоровым (в отличие от хрупкого и недужного Зосимы). Хотя он молчальник, Ферапонт порой вступает в разговоры с любопытными посетителями, в которых бывает «краток, отрывист, странен и всегда почти груб». Его речи также выдают, что он находится в постоянном общении с «небесными духами», чем, вероятно, и объясняется его способность видеть чертей повсюду - «вижу, сквозь вижу», - особенно среди менее строгих иноков, которые «без хлебушка» не могут обойтись. Разительно контрастируют с запугиванием и мистификациями Ферапонта пророческие слова, сказанные в конце главы Алёше отцом Паисием (сподвижником старца Зосимы, который «усыновляет» Алёшу у его умирающего наставника), - слова, произведшие на Алёшу «довольно сильное и неожиданное впечатление»:

> Помни, юный, неустанно… что мирская наука, соединившись в великую силу, разобрала, в последний век особенно, всё, что завещано в книгах святых нам небесного, и после жестокого анализа у ученых мира сего не осталось изо всей прежней святыни решительно ничего. Но разбирали они по частям, а целое просмотрели, и даже удивления достойно, до какой слепоты. Тогда как целое стоит пред их же глазами незыблемо, как и прежде, и врата адовы не одолеют его… Даже в движениях душ этих самых всеразрушающих атеистов живет оно, как и прежде, незыблемо! Ибо и отрекшиеся от христианства и бунтующие против него в существе своем сами того же самого Христова облика суть, таковыми же и остались, ибо до сих пор ни мудрость их, ни жар сердца их не в силах

были создать иного высшего образа человеку и достоинству его, как образ, указанный древле Христом. (171)

Эти пророческие слова призваны подготовить Алёшу к «соблазнам мира» - не столько в наивной форме искажённого религиозного апокалиптизма, сколько в форме рационального научного материализма, ставшего могущественным среди институциональных и технологических авторитетов современной секулярной культуры. Современная наука такого рода возделывает обособленность, ибо методологически исключает духовное целое. Напротив, Алёшино монашество в миру укажет на иное, животворящее видение смысла и цели человеческого существования - видение, основанное на образце достоинства закланного Агнца.

Пророческое воплощение этого духовного типа в Алёше предсказано в напутствии старца: «Изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Будешь иметь многих противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь - что важнее всего» (285). Старец объявляет, что лик Алёши был для него одновременно напоминанием (памятью) и пророчеством (ожиданием) духовного пути к сердцевине целого для всех людей. «Братский лик» Алёши будет воскрешать других и созидать общину, куда бы он ни шёл.

Уместно завершить эту вводную главу словом о начале и конце «Братьев Карамазовых» (как мы знаем, начала и концы в апокалиптической литературе всегда тесно связаны). В авторском предисловии (3–4) нам сообщают, что романов на самом деле «два»: один касается памяти о делах минувших, а «главный роман - второй - это деятельность моего героя уже в наше время, именно в наш теперешний текущий момент». Это лукавое замечание вызвало всевозможные догадки о том, что Достоевский, возможно, задумывал ещё один роман, которому помешала его безвременная

смерть. Но подобные эвклидовские догадки остаются глухи к пророческому голосу Достоевского, который предостерегает и манит читателя: «Познакомившись с первым рассказом, читатель уже сам решит: стоит ли ему приниматься за второй?» (4). Первый роман сам будет судить отклик читателя по тому, сможет ли она или он подхватить восторженный возглас детей в конце первого романа: «Вечная память!.. И вечно так, всю жизнь рука в руку! Ура Карамазову!» И тогда, быть может, станет возможно взяться за второй роман - драму нашей собственной жизни - так, чтобы формировать будущее этого настоящего мгновения, памятуя о конце. Такова, во всяком случае, возможность, которую исследует эта книга.

Примечания

1. См.: George Steiner, Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism (New York: Penguin, 1959), особенно главу 4.
2. Martin Buber, «Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour», in Pointing the Way, ed. and trans. M. Friedman (New York: Schocken, 1957), pp. 192–207. См. также: Douglas Robinson, «Literature and Apocalyptic», in The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 3 (New York: Continuum, 1998), pp. 360–391.
3. Buber, «Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour», p. 200.
4. В пояснительном предисловии к пушкинской речи (опубликованной также в августовском выпуске «Дневника писателя» за 1880 г.) Достоевский пишет, что хотел обозначить «четыре пункта» значения Пушкина для России. Я объединил первые два (отрицательный и положительный типы русского характера) и вторые два (способность Пушкина перевоплощаться в гений других народов - способность, присущую исключительно русскому духу). См.: Fyodor Dostoevsky, A Writer’s Diary, vol. 2: 1877–1881, trans. K. Lantz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994), pp. 1271–1295.
5. Там же, pp. 1287–1288.
6. Там же, p. 1289.
7. Там же, p. 1290.
8. Там же, p. 1293.
9. Там же, p. 1294.
10. См. письма 871, 872 и 875 в: Fyodor Dostoevsky, Complete Letters, vol. 5: 1878–1881, ed. David Lowe (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1991).

11. Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990), p. 3. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте в скобках. [Цитаты из Достоевского в русском переводе книги даны по оригиналу; номера страниц в скобках относятся к указанному английскому изданию. - Прим. пер.]

12. См.: Dostoevsky, Complete Letters, vol. 5, letters 784, 785, 791 и 807.

13. См. превосходный разбор поэмки Ивана в: Robert Louis Jackson, The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes (Princeton: Princeton University Press, 1981), chap. 14.

14. Mikhail Bakhtin, Problems of Dostoevsky's Poetics, ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 97 и след. Как показано в нескольких важных недавних исследованиях, сам подход Бахтина укоренён в иоанновском богословии русской православной традиции и в христологических формулировках соборного богословия. См. особенно: Alexandar Mihailovic, Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1997); Charles Lock, «Carnival and Incarnation: Bakhtin and Orthodox Theology», in Critical Essays on Mikhail Bakhtin, ed. Caryl Emerson (New York: G. K. Hall, 1999).

15. Его рассказчик говорит: «Правда, пожалуй, и то, что это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию может обратиться в обоюдоострое орудие, так что иного, пожалуй, приведет вместо смирения и окончательного самообладания, напротив, к самой сатанинской гордости, то есть к цепям, а не к свободе» (29). Для Достоевского нет формулы, ведущей к гармонии и счастью, ибо путь к ним опосредован человеческой свободой.

16. Такие воспоминания пронизывают роман, и эту теорию нравственного воспитания делают своей темой и старец, и Алёша. Старец говорит: «Из дома родительского вынес я лишь драгоценные воспоминания, ибо нет драгоценнее воспоминаний у человека, как от первого детства его в доме родительском, и это почти всегда так, если даже в семействе хоть только чуть-чуть любовь да союз. Да и от самого дурного семейства могут сохраниться воспоминания драгоценные, если только сама душа твоя способна искать драгоценное. К воспоминаниям же домашним причитаю и воспоминания о священной истории…» (290). В своей речи к мальчикам в конце романа Алёша повторяет это учение: «Милые мои дети, может быть, вы не поймете, что я вам скажу, потому что я говорю часто очень непонятно, но вы все-таки запомните и потом когда-нибудь согласитесь с моими словами. Знайте же, что ничего нет выше, и сильнее, и здоровее, и полезнее впредь для жизни, как хорошее какое-нибудь воспоминание, и особенно вынесенное еще из детства, из родительского дома. Вам много говорят про воспитание ваше, а вот какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть самое лучшее воспитание и есть» (774).

17. Хорошие разборы этого соотношения и истории его истолкования см.: Abraham J. Heschel, The Prophets, vol. 2 (New York: Harper and Row, 1962), chapter 11: «Prophecy and Poetic Inspiration»; David Jeffrey, People of the Book (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1996).

18. Diane Oenning Thompson, The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 3. См. также: Bakhtin, Problems of Dostoevsky's Poetics. Важнейший тезис Бахтина состоит в том, что «внутренне диалогический» подход Достоевского к изображаемому сознанию его героев связан с «диалогичностью конечного целого» (там же, p. 18), которое образовано не единым, унифицированным монологическим сознанием, а полифонической открытостью бесконечному диалогу. Поэтому поэтика Достоевского связана не с «монологической рамкой», характерной для постпросвещенческих репрезентационных теорий человеческого сознания, а с воплощением множественности голосов - диалогом, - в котором само сознание насквозь диалогично. Следовательно, искусство Достоевского - не попытка изобразить идеал или даже идею реального; это акт диалогического обращения, в котором диалог - «не средство, а самоцель, не преддверие к действию, а само действие, не средство раскрытия, а становление того, кто есть» (там же, p. 252).

19. Это согласуется с описанием у Дэвида Джеффри литературной «грамматики» ветхозаветных пророков, в которой подтекст постоянно прерывает поверхностный текст исторического повествования и накладывается на него. Об этом подтексте божественной речи Джеффри пишет: «Этот текст - отнюдь не в деревянном смысле буквальный кодекс Торы, но её вочеловеченная субстанция как нравственное видение; это психологическая память, история внутри, которая комментирует и истолковывает историю вовне. Это не просто летопись разворачивающихся текущих исторических событий, а скорее сценарий священной памяти и сна» («How to Read the Hebrew Prophets», in Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text, eds. V. Tollers and J. Maier [Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1990], p. 293).

20. Наш спор здесь не столько с описанием «фигурального толкования» у Эриха Ауэрбаха, сколько со взглядом на него Томпсон, хотя одно связано с другим. Ауэрбах говорит о фигуральной связи между жертвоприношением Исаака и жертвой Христа, что «связь устанавливается между двумя событиями, которые не связаны ни во времени, ни причинно», - то есть они не связаны в горизонтальной плоскости (Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature, trans. Willard Trask [Princeton: Princeton University Press, 1953], p. 73). Их связь вертикальна - с Божественным Промыслом. В отличие от настойчивого утверждения Ауэрбаха о совпадении обоих уровней, Томпсон разделяет их, поддаваясь одной из ловушек фигурального толкования в Новое время, описанных в: Hans W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 28. В изложении Ауэрбаха постигать миметически - духовный акт: «Два полюса фигуры разделены во времени, но оба, будучи реальными событиями или лицами, находятся во временности. Оба содержатся в текучем потоке, каковым является историческая жизнь, и лишь

постижение, intellectus spiritualis, их взаимозависимости есть духовный акт» (Auerbach, Mimesis, p. 73; ср.: Auerbach, «Figura», in Scenes from the Drama of European Literature [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984], p. 57). Так понятое фигуральное толкование - духовный акт, имеющий дело с реальными событиями опытным путём, а не через понятийную отвлечённость. Оно отличается от аллегории и мифа упором на историческое, но не соглашается с самодостаточной временностью современного историзма, рассматривающего исторические события как «ступени непрерывного горизонтального процесса» («Figura», p. 59). Напротив, фигуральная история ищет своего причинного смысла в духовной глубине реальности. Именно это и делает её пророческой: «Фигуральное пророчество предполагает истолкование одного мирского события через другое; первое означает второе, второе исполняет первое. Оба остаются историческими событиями; и всё же оба, рассматриваемые таким образом, имеют в себе нечто временное и незавершённое; они указывают друг на друга и оба указывают на нечто в будущем, нечто ещё грядущее, которое и будет действительным, реальным и окончательным событием… Так история со всей её конкретной силой навсегда остаётся фигурой, облечённой покровом и нуждающейся в истолковании» («Figura», p. 58). Иначе говоря, временное причастно вечному и указывает на него ради своего смысла - смысла, требующего духовной внимательности и подражания, чтобы быть понятым. Этот взгляд совместим с христологическим пониманием важного бахтинского понятия «незавершимости» живого Слова, отзывающегося в диалогическом искусстве Достоевского.

21. Таковы, по-видимому, утверждения Томпсон, хотя высказаны они тонко. Мы многим обязаны её превосходному истолкованию и согласны с её утверждением: «Христианский искупительный образец есть полное обращение классического сюжета, структурно и семантически. Он начинается с падшего состояния (греха, гордыни, проступка). Краеугольный камень его структуры - определение узнавания как припоминания (памяти) вечной истины и перипетии как духовного обновления при принятии этой истины. Он достигает кульминации в коренной духовной перемене в жизни человека, в том, как он живёт в мире. Христианский образец обратим или всегда потенциально обратим в том смысле, что трагедию нельзя отменить, но её можно искупить, тогда как классическая трагедия необратима. В христианском взгляде страдание искупительно, в классическом - неустранимо» (Thompson, The Brothers Karamazov, p. 70). Однако мы не принимаем того, что классический образец - единственный способ определить разумную причинность и что (следовательно) «христианская структура памяти» предлагает символический образец, превосходящий «пределы разума» (там же). Не согласны мы и с тем, что Достоевский «стремился выйти за пределы обыденного мира причин и следствий в мир искусства, где божественное может быть поэтически изображено» (там же, p. 72). Это неизбежно ведёт к разделению истории и природы, как в высказанном Томпсон согласии с замечанием Эрнста Кассирера: «Природа не может дать опоры пророческому сознанию» (там же, p. 263). Такой подход в конечном счёте вынужден уступить разум и природу - да и всю область «причинности» - тому, что измеряется

и контролируется человеком. Достоевский хотел показать нравственную и духовную пустоту подобных форм гуманизма и поместить причинность (и разум, и природу) в контекст божественного действия и речи. Этот критический пункт, быть может, излишне тонок, но я считаю его важным, особенно в области политической нравственности.

22. Там же, p. 13.

23. См. особенно раздел (б) алёшиного «Жития старца Зосимы» в: Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Pevear and Volokhonsky, p. 290 и след.

24. Лк 8:10. Существует немало хороших исследований новозаветных притч, многие из которых (что неудивительно) расходятся между собой. Одно расхождение прямо касается нашего истолкования поэтики Достоевского как «пророческого реализма», а точнее - как апокалиптической. Наше истолкование согласуется с теми, кто считает притчи Иисуса апокалиптическими: см. особенно: Joel Marcus, The Mystery of the Kingdom of God (Atlanta: Scholars Press, 1986); а также N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis: Fortress Press, 1996). Есть и те - прежде всего Джон Доминик Кроссан, - кто читает эсхатологию притчи как антиапокалиптическую (см.: Crossan, Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus [New York: Seabury Press, 1980]; он же, In Parables: The Challenge of the Historical Jesus [New York: Harper and Row, 1973]). Предмет спора здесь - определение апокалиптического, оспариваемое в новозаветных исследованиях со времён новаторского «Исследования исторического Иисуса» Альберта Швейцера. То, как определить апокалиптическое, предопределит представления о природе реальности, и в особенности об исторической и природной причинности. Если апокалиптику толковать как грубый, нездешний буквализм, стремящийся предсказать (детерминистски, монолитно) скорый «конец истории» в полном разрыве с «обычным» человеческим опытом, она останется категорией, трудно применимой к чему-либо, кроме довольно надуманного литературного жанра, пригодного для чудаков и фундаменталистов. Если же апокалиптику рассматривать чисто как литературный жанр, в котором люди открывают поэтические структуры собственного воображения, как в романтической традиции Уильяма Блейка и Нортропа Фрая, её первичным предметом будет внутренняя жизнь человеческого сознания и его воображаемые построения. В первом случае апокалиптическое - овнешнённый, трансцендентный буквализм, связанный с внешним, божественным действием; во втором - овнутрённый, аллегорический процесс божественно-человеческого воображения. Творчество Достоевского не допускает ни одного из этих истолкований, хотя его художественная позиция содержит элементы обоих. Хотя он испытал влияние романтической традиции с её вниманием к воплощённому человеческому чувству, страсти и сознанию, Достоевский отверг её имманентный гуманизм - взгляд, будто человеческое воображение само божественно и способно к самоспасению через эстетическое творчество и эротическое самоочищение. Природу драматически одушевляет не действие человеческого сознания, а действие Бога. Дмитрий должен покаяться в своём самовозвеличивающем романтизме, чтобы спастись от цинизма и отчаяния. Как я уже говорил, фигуры отца Ферапонта

достаточно, чтобы засвидетельствовать духовное банкротство буквалистского апокалиптизма. И всё же Достоевский убеждён, что божественное действие и его духовные соответствия - реальность, превосходящая человеческое воображение. Утверждения Библии о начале и конце всего творения дают окончательную рамку - точки ориентации и мерила суда, или различения, - для истолкования истории и человеческого опыта в мире «как целом». Эти утверждения - не просто человеческие построения; они представляют собой откровение глубинного, или предельного, смысла реальности божественной речью и действием - в формах, лежащих за пределами человеческого контроля и способностей. Они обладают реальной причинной силой и в слове, и в деле, хотя и не механическим, произвольным или однозначным образом. Это согласуется с герменевтикой апокалиптического пророческого реализма.

25. Павел тоже говорит о процессе ожесточения в Рим 11 - о яростном сопротивлении и противлении откровению божественной тайны - как о mystērion (11:25). Павел говорит об этом, как и Матфей (13:14 и след.), языком, заимствованным у пророка Исаии (Ис 6), с уверенностью, что даже хульное сопротивление божественному Слову тем не менее свидетельствует о божественно данной духовной причинности и о критическом суде, пробуждаемом её присутствием. Этот взгляд виден и в первом отклике Алёши на «Великого инквизитора» Ивана: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула… как ты хотел того» (с. 52 ниже).

26. Сергей Гаккель видит в этой непрямоте и «отстранённости» знак религиозного сомнения Достоевского и его сдержанности по отношению к православному христианству и полагает, что искусство Достоевского может на деле оказаться тонким христианским покровом некой языческой природной мистики. По меньшей мере, на взгляд Гаккеля, это ослабляет эсхатологическую напряжённость библейского учения о Царстве Божием (Hackel, «The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima's Discourse in The Brothers Karamazov», in Fyodor Dostoevsky, ed. H. Bloom [New York: Chelsea House, 1989], pp. 211–235). Гаккель неверно прочитывает богословский смысл непрямоты и сдержанности (как столь многие неверно поняли молчание Христа): никто не может увидеть Бога «лицом к лицу» и остаться в живых; приближение к Богу требует богато опосредованного и дисциплинированного пути, а «откровение» требует терпеливого ожидания и деятельной любви. Божественная истина противится жажде немедленного удовлетворения и лёгкого исполнения.

27. Crossan, Cliffs of Fall, p. 50 и след. Однако мы не видим, почему такое самоотречение непременно предполагает, как считает Кроссан, первенство текста над автором (там же, p. 58). Как раз такие попытки оторвать форму от содержания, речь от действия и возвещение от лица, по-видимому, противоречат пророческой притчевой причинности.

28. «Ибо Царство Божие не в слове, а в силе», - говорит Павел в 1 Кор 4:20. Эта сила состоит в смирении следования по пути распятого Христа и в поиске понимания через трудную практику страждущей любви. В романе Достоевского она воплощена

в часто косноязычном Алёше, который тем не менее - сильный герой истории: в деле, но и в конце - во вдохновенном слове, вдохновлённом примером его старца, которого в свою очередь вдохновили Маркел и Писание. Дмитрий же, напротив, может начать жить целеустремлённо и осмысленно лишь тогда, когда его эффектный риторический избыток (выраженный прежде всего в поэзии романтиков) смиряется покаянием и исповедью. Иван, красноречивый интеллигент, искусный автор статей и поэм в прозе, на протяжении всего романа неспособен решительно действовать, несмотря на свою высокопарную риторику. Он страдает недугом, который лишь Алёша начинает (в молитве) понимать в конце романа: «Муки гордого решения, глубокая совесть! Бог, которому он не верил, и правда его одолевали сердце, всё еще не хотевшее подчиниться» (655).

29. См.: Aristotle, De Poetica, trans. Ingram Bywater, in Introduction to Aristotle, ed. Richard McKeon (New York: Modern Library, 1947), p. 534 [1451a].

30. См. разбор в: Thompson, The Brothers Karamazov, p. 129 и след.

31. Этим языком пользуется Дэвид Тул: David Toole, Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy, and Apocalypse (Boulder: Westview, 1998), chap. 7.

32. Liza Knapp, The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996), p. 2. Описание и анализ этого бдения и записи в записной книжке см.: Joseph Frank, Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865 (Princeton: Princeton University Press, 1986), chap. 20. Английский перевод этого фрагмента см.: The Unpublished Dostoevsky: Diaries and Notebooks (1860–81), ed. Carl Proffer (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1973), vol. 1, pp. 38–41.

Глава 2

«Великий инквизитор»

В России славой пророка Достоевский поначалу был обязан прежде всего речи о Пушкине, произнесённой незадолго до смерти; на Западе же эта слава всегда держалась главным образом на главе «Братьев Карамазовых», озаглавленной «Великий инквизитор». Список крупнейших западных мыслителей XX века, свидетельствовавших о большом значении, которое имел для них «Великий инквизитор», длинен: в нём Фрейд, Витгенштейн, Хайдеггер, Сартр и Камю. Сравнительное отсутствие в этом списке богословов заметно и, по-видимому, говорит об упущенной западными религиозными мыслителями Нового времени возможности. Напротив, русский религиозный мыслитель Бердяев, писавший в начале века, не только считал искусство Достоевского «необычайно плодотворным как пророческое раскрытие высших духовных возможностей», но и настаивал, что именно в «Легенде о Великом инквизиторе» заключено «лучшее из положительной части религиозных идей Достоевского».[1]

Сам Достоевский называл «Великого инквизитора» «кульминационной точкой» «Братьев Карамазовых».[2] А раз так, его можно считать и кульминационной точкой всего его искусства и религиозной мысли - текстом, в котором его пророчество и его поэтика соединяются с наибольшей сжатой силой. Вокруг этого текста, как вокруг оси, вращаются размышления нашей книги. Поэтому - и ещё потому, что ничто не заменит самого текста, - мы включили в книгу всю главу целиком. Так читателям будет легче размышлять вместе с нами над самым пророческим текстом Достоевского, не оставаясь постоянно на третьей ступени удаления - размышляя над нашими размышлениями.

Очевидное удобство для читателей перевешивает, на наш взгляд, столь же очевидный риск: наше вторичное истолкование покажется ещё бледнее, оказавшись прямо рядом с прозой Достоевского. Риск этот к тому же усугубляется превосходством английского перевода Ричарда Пивера и Ларисы Волохонской. Этот перевод замечательно подтверждает наблюдение Джорджа Стайнера о том, что великий перевод «привносит в оригинал то, что уже было в нём», - «не как подражание, а как творческое эхо», как «метаморфическое отражение».[3] В этом переводе порождающее присутствие оригинального текста Достоевского действительно сохранено.

Отдельная публикация «Великого инквизитора» призвана помочь, но она может и ввести в заблуждение, если побудит читателей толковать главу в отрыве от всего романа. Ни Инквизитор, ни Христос больше нигде в «Братьях Карамазовых» прямо не появляются, но Иван и Алёша Карамазовы, разумеется, появляются; и смысл Достоевского будет утрачен или искажён, если забыть, что Иван - автор поэмы в прозе «Великий инквизитор», а слушатель Ивана - прежде всякого читателя - его младший брат Алёша. «Великий инквизитор» указывает назад - на бунт Ивана против Бога во имя страждущего человечества. Иван обвиняет Бога в нежелании или неспособности облегчить несправедливые страдания невинных и тем вызывает ответ Алёши: это обвинение не приняло в расчёт Бога самоотдающей любви, явленной в Воплощении и Распятии. Иван, уже предъявивший обвинение Богу, затем - через Инквизитора - берётся за обвинение Христа. «Великий инквизитор» указывает и вперёд - на ответ христианского реализма Алёши, выраженный в его авторстве «Жития в Бозе преставившегося иеросхимонаха старца Зосимы» и в том, как он на деле проживает свой (и Зосимин) образ мысли, - в противоположность тому, как Иван на деле проживает свою интеллектуальную позицию в остальной части романа. Хотя наши размышления в этой книге начинаются (и часто заканчиваются) «Великим инквизитором», они по необходимости охватывают все

«Братья Карамазовы», а иногда выходят и за их пределы - к другим сочинениям Достоевского. Ничто не заменит чтения больших романов.

«Великий инквизитор» естественно делится на три части: «литературное предисловие» Ивана к поэме; пространное обвинение, предъявляемое Инквизитором безмолвному узнику и завершающееся приговором - смертью на костре; и размышления автора (Ивана) и слушателя (Алёши) о том, как следует толковать поэму, включая поцелуй, которым узник целует Инквизитора.

Первая часть задаёт обстановку и представляет главных действующих лиц. Великий инквизитор - кардинал Римско-католической церкви в Испании XVI века. Он представляет римский католицизм не в его апогее, в эпоху высокого Средневековья, а в его отчаянно воинственных попытках противостоять протестантской Реформации испанским мечом. Инквизитор, сам близкий к смерти, стоит у конца римско-католического порядка на Западе и у начала новоевропейских поисков нового порядка. Следует подчеркнуть, что, хотя он так привязан к определённому времени и месту, видение Инквизитора простирается в обе стороны и охватывает всю историю западной цивилизации - от древней Римской империи до нового Рима, который он предвидит после падения современного либерализма и социализма. Личность и значение другого главного персонажа - безмолвного узника - определены менее точно. Хотя «литературное предисловие» Ивана изображает его как вернувшегося на землю Христа, это отождествление ещё до монолога Инквизитора быстро оговаривается как, возможно, лишь фантазия старика. И всё же узник по меньшей мере принимает образ Христа и потому явно призван обозначать альтернативу инквизиторскому пониманию истории, политики, религии и человеческой природы. Однако смысл этой альтернативы - и даже то, насколько она вообще альтернатива (ведь фигура Христа - такой же персонаж Ивана, как и Инквизитор), - на редкость трудно определить, как и значение молчания узника или его поцелуя. Поскольку это молчание

действительно составляет ответ на обвинение Инквизитора, оно указывает, с одной стороны, на христианство Алёши и Зосимы в других частях романа, а с другой - на самих себя выдающие речи и поступки Инквизитора и Ивана. Более прямое истолкование Христа «Великого инквизитора» читатель найдёт в последней главе этой книги.

Вторая часть «Великого инквизитора» содержит обвинение, предъявляемое Христу Инквизитором (а значит, Иваном), в ходе которого тот излагает своё собственное учение о наилучшем человеческом порядке - свою окончательную социальную формулу. Учение Инквизитора изложено в рамке, заданной библейским рассказом об искушении Христа в пустыне (Мф 4:1–11). Он утверждает, что «настоящее громовое чудо» истории о трёх искушениях состоит в том, что вопросы, поставленные в них, вообще могли быть высказаны среди людей, да ещё так рано в истории; ибо постановка этих вопросов обнаруживает проникновение во всё, что есть самого коренного в проблеме человеческого счастья, - проникновение, достигнутое прежде веков исторического опыта, которые с тех пор его подтвердили. Социальная формула Инквизитора основана на его собственном толковании трёх искушений, записанных у Матфея, которые дают читателю основную карту для блуждания по лабиринту его слов. Применительно к каждому из трёх искушений толкование Инквизитора сосредоточено на трёх вопросах: какая коренная человеческая потребность в нём обнаруживается? Каково средство удовлетворения этой потребности? Как сама история подтверждает истинность такого толкования искушения? В каждом случае, по словам Инквизитора, Христос отверг то, что должен был принять. Это «должен» коренится в трёх допущениях: что три искушения содержат основные начала наилучшего человеческого порядка; что порядок, или полное социальное единство, - то, в чём люди больше всего нуждаются для облегчения своих страданий; и что если бы Христос действительно любил человечество, он поставил бы это облегчение превыше всего. Толкование евангельского места

Инквизитором явно составляет обвинение Христа в недостаточной и/или недейственной любви к людям.

В третьей и последней части «Великого инквизитора» Иван и Алёша вместе размышляют о смысле поэмы. Алёша задаёт острые вопросы: не хвалит ли поэма Иисуса вместо того, чтобы хулить? Верно ли понята «свобода»? В чём «тайна» Инквизитора? Чем кончается поэма? Почему она кончается именно так? Эти вопросы в свою очередь вызывают красноречивые ответы - и от Ивана, и, возможно, от внимательного читателя, которого приглашают присоединиться к комментарию к поэме, уже начатому в разговоре братьев. Мы приняли это приглашение и приглашаем читателей вступить вместе с нами в продолжающийся комментарий.

Ни одна другая часть наследия Достоевского не вызвала столь обширного и столь разнообразного корпуса истолкований. Что это - сокрушительная атака на христианство или, как считал Бердяев, выражение всей «христианской метафизики» Достоевского? Неопровержим ли довод Инквизитора - или достаточный, хотя и сокрытый, ответ уже воплощён в безмолвной фигуре Христа? Если Великий инквизитор действительно атеист, почему он изображён членом римско-католической иерархии XVI века? Если безмолвный узник действительно Христос, то Христос ли это протестантизма? Или православия? Или это версия Ивана - «исторический Иисус»? Кто больше любит человечество? Где «Великий инквизитор» перестаёт быть «поэмой» Ивана и становится религиозно-политическим апокалипсисом Достоевского? И если он таков - насколько пророческим он остаётся для нас? Это лишь малая доля, казалось бы, бесконечных вопросов, порождаемых «Великим инквизитором». Перед лицом такого вызова полезно напомнить себе, что вопрошание может быть «благочестием мысли».

Конкретные вопросы, которым мы посвятили размышления в этой книге, и то, как мы к ним подходим, всецело определяются главным вопросом, с которым мы обращаемся к тексту. Его можно выразить словами христианского философа Владимира Соловьёва, близкого друга Достоевского: «Общий смысл всей деятельности

Достоевского, или значение Достоевского как общественного деятеля, состоит в разрешении этого двойного вопроса: о высшем идеале общества и о настоящем пути к его достижению».[4] На наш взгляд, этот двойной вопрос по существу определяет пророческое прояснение Достоевским кризиса современности.

* В английском издании книги «Великий инквизитор» приводится по переводу Р. Пивера и Л. Волохонской (Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky [New York: Vintage, 1990], pp. 246–264). В русском издании глава дана по оригинальному тексту Достоевского. - Прим. пер.

Ведь вот и тут без предисловия невозможно, -- то-есть без литературного предисловия, тфу! -- засмеялся Иван, -- а какой уж я сочинитель! Видишь, действие у меня происходит в шестнадцатом столетии, а тогда, -- тебе, впрочем, это должно быть известно еще из классов, -- тогда как раз было в обычае сводить в поэтических произведениях на землю горние силы. Я уж про Данта не говорю. Во Франции судейские клерки, а тоже и по монастырям монахи давали целые представления, в которых выводили на сцену Мадонну, ангелов, святых. Христа и самого бога. Тогда все это было очень простодушно. В Notre Dame de Paris у Виктора Гюго в честь рождения французского дофина, в Париже, при Лудовике XI, в зале ратуши дается назидательное и даровое представление народу под названием: Le bon jugement de la tres sainte et gracieuse Vierge Marie, где и является она сама лично и произносит свой bon jugement. У нас в Москве, в до-Петровскую старину, такие же почти драматические представления, из Ветхого Завета особенно, тоже совершались по временам; но кроме драматических представлений по всему миру ходило тогда много повестей и "стихов", в которых действовали по надобности святые ангелы, и вся сила небесная. У нас по монастырям занимались тоже переводами, списыванием и даже сочинением таких поэм, да еще когда -- в татарщину. Есть, например, одна монастырская поэмка (конечно с греческого): Хождение Богородицы по мукам, с картинами и со смелостью не

ниже Дантовских. Богоматерь посещает ад, и руководит ее "по мукам" архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть между прочим один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так что уж и выплыть более не могут, то "тех уже забывает бог" -- выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая богоматерь падает пред престолом божиим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда бог указывает ей на прогвожденные руки и ноги ее сына и спрашивает: как я прощу его мучителей, -- то она велит всем святым, всем мученикам, всем ангелам и архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора. Кончается тем, что она вымаливает у бога остановку мук на всякий год, от великой пятницы до Троицына дня, а грешники из ада тут же благодарят господа и вопиют к нему: "Прав ты, господи, что так судил". Ну вот и моя поэмка была бы в том же роде, если б явилась в то время. У меня на сцене является он; правда, он ничего и не говорит в поэме, а только появляется и проходит. Пятнадцать веков уже минуло тому, как он дал обетование придти во царствии своем, пятнадцать веков, как пророк его написал: "Се гряду скоро". "О дне же сем и часе не знает даже и сын. токмо лишь отец мой небесный", как изрек он и сам еще на земле. Но человечество ждет его с прежнею верой и с прежним умилением. О, с большею даже верой, ибо пятнадцать веков уже минуло с тех пор, как прекратились залоги с небес человеку:

Верь тому, что сердце скажет,

Нет залогов от небес. И только лишь одна вера в сказанное сердцем! Правда, было тогда и много чудес. Были святые, производившие чудесные исцеления; к иным праведникам, по жизнеописаниям их, сходила сама царица небесная. Но дьявол не дремлет, и в человечестве началось уже сомнение в правдивости этих чудес. Как раз явилась тогда на севере, в Германии, страшная новая ересь. Огромная звезда, "подобная светильнику" (то-есть

церкви) "пала на источники вод, и стали они горьки". Эти ереси стали богохульно отрицать чудеса. Но тем пламеннее верят оставшиеся верными. Слезы человечества восходят к нему попрежнему, ждут его, любят его, надеются на него, жаждут пострадать и умереть за него, как и прежде... И вот столько веков молило человечество с верой и пламенем: "Бо господи явися нам", столько веков взывало к нему, что он, в неизмеримом сострадании своем, возжелал снизойти к молящим. Снисходил. посещал он и до этого иных праведников, мучеников и святых отшельников еще на земле, как и записано в их "житиях". У нас Тютчев, глубоко веровавший в правду слов своих, возвестил, что

Удрученный ношей крестной
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил благословляя.

Что непременно и было так, это я тебе скажу. И вот он возжелал появиться хоть на мгновенье к народу, -- к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему его народу. Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу божию в стране ежедневно горели костры и

В великолепных автодафе
Сжигали злых еретиков.

О, это конечно было не то сошествие, в котором явится он, по обещанию своему, в конце времен во всей славе небесной и которое будет внезапно, "как молния, блистающая от востока до запада". Нет, он возжелал хоть на мгновенье посетить детей своих и именно там, где как раз затрещали костры еретиков. По безмерному милосердию своему, он проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми

пятнадцать веков назад. Он снисходит на "стогны жаркие" южного города, как раз в котором всего лишь накануне в "великолепном автодафе", в присутствии короля, двора, рыцарей, кардиналов и прелестнейших придворных дам, при многочисленном населении всей Севильи, была сожжена кардиналом великим инквизитором разом чуть не целая сотня еретиков ad majorem gloriam Dei. Он появился тихо, незаметно, и вот все -- странно это -- узнают его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, -- то-есть почему именно узнают его. Народ непобедимою силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: "Господи, исцели меня, да и я тебя узрю", и вот как бы чешуя сходит с глаз его, и слепой его видит. Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: "Осанна!" "Это он, это сам он, повторяют все, это должен быть он, это никто как он". Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. Мертвый ребенок лежит весь в цветах. "Он воскресит твое дитя", кричат из толпы плачущей матери. Вышедший навстречу гроба соборный патер смотрит в недоумении и хмурит брови. Но вот раздается вопль матери умершего ребенка. Она повергается к ногам его: "Если это ты, то воскреси дитя мое!" восклицает она, простирая к нему руки. Процессия останавливается, гробик опускают на паперть к ногам его. Он глядит с состраданьем, и уста его тихо и еще раз произносят: "Талифа куми" -- "и восста девица". Девочка подымается в гробе, садится и смотрит улыбаясь удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала во гробу.

В народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится как огненная искорка блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера пред народом, когда сжигали врагов Римской веры, -- нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой монашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следуют мрачные помощники и рабы его и "священная" стража. Он останавливается пред толпой и наблюдает издали. Он все видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем. Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, 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, тот молча благословляет народ и проходит мимо. Стража приводит пленника в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании святого судилища и запирает в нее. Проходит день, настает темная, горячая и "бездыханная" севильская ночь. Воздух "лавром и лимоном пахнет". Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему:

-- Это ты? ты? -- Но не получая ответа быстро прибавляет: -- Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что

будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же, по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты может быть это знаешь, -- прибавил он в проникновенном раздумьи, ни на мгновение не отрывался взглядом от своего пленника.

-- Я не совсем понимаю, Иван, что это такое? -- улыбнулся все время молча слушавший Алеша, -- прямо ли безбрежная фантазия или какая-нибудь ошибка старика, какое-нибудь невозможное qui pro quo?

-- Прими хоть последнее, -- рассмеялся Иван, -- если уж тебя так разбаловал современный реализм, и ты не можешь вынести ничего фантастического -- хочешь qui pro quo, то пусть так и будет. Оно правда, -- рассмеялся он опять, -- старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее, Пленник же мог поразить его своею наружностью. Это мог быть наконец просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью, да еще разгоряченного вчерашним автодафе во сто сожженных еретиков. Но не все ли равно нам с тобою, что qui pro quo, что безбрежная фантазия? Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал.

-- А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова?

-- Да так и должно быть во всех даже случаях, -- опять засмеялся Иван. -- Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано. Если хочешь, так в этом и есть самая основная черта римского католичества, по моему мнению по крайней мере: "все дескать передано тобою папе и все стало быть теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе, не мешай до времени по крайней мере". В этом смысле они не только говорят, но и пишут, иезуиты по крайней мере. Это я сам читал у их богословов. "Имеешь ли ты право возвестить нам хоть

одну из тайн того мира, из которого ты пришел?" -- спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, -- "нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Все, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: "Хочу сделать вас свободными". Но вот ты теперь увидел этих "свободных" людей, -- прибавляет вдруг старик со вдумчивою усмешкой. -- "Да, это дело нам дорого стоило" -- продолжал он строго смотря на него, -- "но мы докончили наконец это дело, во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено и кончено крепко. Ты не веришь, что кончено крепко? Ты смотришь на меня кротко и не удостоиваешь меня даже негодования? Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?"

-- Я опять не понимаю, -- прервал Алеша, -- он иронизирует, смеется?

-- Ни мало. Он именно ставит в заслугу себе и своим, что наконец-то они побороли свободу, и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми. "Ибо теперь только (то-есть он конечно говорит про инквизицию) стало возможным помыслить в первый раз о счастии людей. Человек был устроен бунтовщиком; разве бунтовщики могут быть счастливыми? Тебя предупреждали", -- говорит он ему, -- "ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но ты не послушал предупреждений, ты отверг единственный путь, которым можно было устроить людей счастливыми, но к счастью уходя ты передал дело нам. Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать и развязывать, и уж конечно не можешь и думать отнять у нас это право теперь. Зачем же ты пришел нам мешать?"

-- А что значит: не имел недостатка в предупреждении и указании? -- спросил Алеша.

-- А в этом-то и состоит главное, что старику надо высказать.

-- "Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия, -- продолжает старик, -- великий дух говорил с тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы "искушал" тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил тебе в трех вопросах, и что ты отверг, и что в книгах названо "искушениями"? А между тем, если было когда-нибудь на земле совершено настоящее, громовое чудо, то это в тот день, в день этих трех искушений. Именно в появлении этих трех вопросов и заключалось чудо. Если бы возможно было помыслить, лишь для пробы и для примера, что три эти вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить, вновь придумать и сочинить, чтоб внести опять в книги, и для этого собрать всех мудрецов земных -- правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов, и задать им задачу: придумайте, сочините три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того, в трех словах, в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, -- то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне? Уж по одним вопросам этим, лишь по чуду их появления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековечным и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не могло быть еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что все в этих трех вопросах до того

угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более.

Реши же сам, кто был прав: ты или тот, который тогда вопрошал тебя? Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: "Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, -- ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои". Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли и сразится с тобою и победит тебя и все пойдут за ним, восклицая: "Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!" Знаешь ли ты, что пройдут века, и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть нет и греха, а есть лишь только голодные. "Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!" вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против тебя и которым разрушится храм твой. На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, -- ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своею башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: "Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали". И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя твое, и солжем, что во имя твое. О, никогда, никогда без нас они не

накормят себя. Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажу нам: "лучше поработите нас, но накормите нас". Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагородного людского племени с земным? И если за тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные как песок морской слабых, но любящих тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. Они порочны и бунтовщики, но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать, -- так ужасно им станет под конец быть свободными! Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать. Вот что значил этот первый вопрос в пустыне, и вот что ты отверг во имя свободы, которую поставил выше всего. А между тем в вопросе этом заключалась великая тайна мира сего. Приняв "хлебы", ты бы ответил на всеобщую и вековечную тоску человеческую как единоличного существа, так и целого человечества вместе -- это: "пред кем преклониться?" Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред

ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и взывали друг к другу: "бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим! И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: все равно падут пред идолами. Ты знал, ты не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось тебе, чтобы заставить всех преклониться пред тобою бесспорно, -- знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного. Взгляни же, что сделал ты далее. И все опять во имя свободы! Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. С хлебом тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба, но если в то же время кто-нибудь овладеет его совестью помимо тебя, -- о, тогда он даже бросит хлеб твой и пойдет за тем, который обольстит его совесть. В этом ты был прав. Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы. Это так, но что же вышло: вместо того, чтоб овладеть свободой людей, ты увеличил им ее еще больше! Или ты забыл, что спокойствие и даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда -- ты взял все, что есть необычайного, гадательного и

неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, -- и это кто же: тот, который пришел отдать за них жизнь свою! Вместо того, чтоб овладеть людскою свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона, -- свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, -- но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут наконец, что правда не в тебе, ибо невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач. Таким образом, сам ты и положил основание к разрушению своего же царства и не вини никого в этом более. А между тем, то ли предлагалось тебе? Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастия, -- эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то и другое и третье и сам подал пример тому. Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал тебе: "Если хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расшибется и узнаешь тогда, сын ли ты божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в отца твоего", но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О, конечно ты поступил тут гордо и великолепно как бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это -- они-то боги ли? О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя. Но, повторяю, много ли таких, как ты? И неужели ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение? Так ли создана природа

человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца? О, ты знал, что подвиг твой сохранится в книгах, достигнет глубины времен и последних пределов земли, и понадеялся, что, следуя тебе, и человек останется с богом, не нуждаясь в чуде. Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и бога, ибо человек ищет не столько бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, то насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником. Ты не сошел со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: "Сойди со креста и уверуем, что это ты". Ты не сошел потому, что, опять-таки, не захотел поработить человека чудом, и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо конечно они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, -- и это кто же, тот, который возлюбил его более самого себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл. Что в том, что он теперь повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует? Это гордость ребенка и школьника. Это маленькие дети, взбунтовавшиеся в классе и выгнавшие учителя. Но придет конец и восторгу ребятишек, он будет дорого стоить им. Они ниспровергнут храмы и зальют кровью землю. Но догадаются наконец глупые дети, что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие. Обливаясь глупыми

слезами своими, они сознаются наконец, что создавший их бунтовщиками без сомнения хотел посмеяться над ними. Скажут это они в отчаянии, и сказанное ими будет богохульством, от которого они станут еще несчастнее, ибо природа человеческая не выносит богохульства, и в конце концов сама же себе всегда и отметит за него. Итак, неспокойство, смятение и несчастие -- вот теперешний удел людей после того, как ты столь претерпел за свободу их! Великий пророк твой в видении и в иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцати тысяч. Но если было их столько, то были и они как бы не люди, а боги. Они вытерпели крест твой, они вытерпели десятки лет голодной и нагой пустыни, питаясь акридами и кореньями, -- и уж конечно ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее. А если тайна, то и мы в праве были проповедывать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести. Так мы и сделали. Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки. Правы мы были, уча и делая так, скажи? Неужели мы не любили человечества, столь смиренно сознав его бессилие, с любовию облегчив его ношу и разрешив слабосильной природе его, хотя бы и грех, но с нашего позволения? К чему же теперь пришел нам мешать? И что ты молча и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами своими? Рассердись, я не хочу любви твоей, потому что сам не люблю тебя. И что мне скрывать от тебя? Или я не знаю, с кем говорю? То, что

имею сказать тебе, все тебе уже известно, я читаю это в глазах твоих. И я ли скрою от тебя тайну нашу? Может быть ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: Мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные; мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию. Но кто виноват? О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями, и тогда уже помыслим о всемирном счастии людей. А между тем ты бы мог еще и тогда взять меч Кесаря. Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то-есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимуры и Чингис-ханы, пролетели как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению. Приняв мир и порфиру Кесаря, основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлебы их. Мы и взяли меч Кесаря, а взяв его конечно отвергли тебя и пошли за ним. О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою Вавилонскую башню без нас, они кончат антропофагией. Но тогда-то и приползет к нам зверь и будет

лизать ноги наши и обрызжет их кровавыми слезами из глаз своих. И мы сядем на зверя и воздвигнем чашу и на ней будет написано: "Тайна!" Но тогда лишь и тогда настанет для людей царство покоя и счастия. Ты гордишься своими избранниками, но у тебя лишь избранники, а мы успокоим всех. Да и так ли еще: сколь многие из этих избранников, из могучих, которые могли бы стать избранниками, устали наконец ожидая тебя, и понесли и еще понесут силы духа своего и жар сердца своего на иную ниву и кончат тем, что на тебя же и воздвигнут свободное знамя свое. Но ты сам воздвиг это знамя. У нас же все будут счастливы и не будут более ни бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей, повсеместно. О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными. когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода твоя. Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: "Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих". Получая от нас хлебы конечно они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу рады они будут тому, что получают его из рук наших! Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы. Слишком, слишком оценят они, что значит раз навсегда подчиниться! И пока люди не поймут сего, они будут несчастны. Кто более всего способствовал этому непониманию, скажи? Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым? Но стадо вновь соберется и вновь покорится, и

уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастие слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе как птенцы к наседке. Они будут дивиться, и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселью и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас, как дети, за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать, как благодетелей, понесших на себе их грехи пред богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей, -- все судя по их послушанию, -- и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести, -- все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостию, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом

обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то, уж конечно не для таких как они. Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь самих себя, а мы спасли всех. Говорят, что опозорена будет блудница, сидящая на звере и держащая в руках своих тайну, что взбунтуются вновь малосильные, что разорвут порфиру ее и обнажат ее "гадкое" тело. Но я тогда встану и укажу тебе на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха. И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя, мы станем пред тобой и скажем: "Суди нас, если можешь и смеешь". Знай, что я не боюсь тебя. Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, и я готовился стать в число избранников твоих, в число могучих и сильных с жаждой "восполнить число". Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных. То, что я говорю тебе, сбудется и царство наше созиждется. Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгребать горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был, кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя. Dixi".

Иван остановился. Он разгорячился говоря и говорил с увлечением; когда же кончил, то вдруг улыбнулся.

Алеша, все слушавший его молча, под конец же, в чрезвычайном волнении, много раз пытавшийся перебить речь брата, но видимо себя сдерживавший, вдруг заговорил, точно сорвался с места.

-- Но... это нелепость! -- вскричал он краснея. -- Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того. И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать! То ли понятие в

православии... Это Рим, да и Рим не весь, это неправда, -- это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!.. Да и совсем не может быть такого фантастического лица, как твой инквизитор. Какие это грехи людей, взятые на себя? Какие это носители тайны, взявшие на себя какое-то проклятие для счастия людей? Когда они виданы? Мы знаем иезуитов, про них говорят дурно, не то ли они, что у тебя? Совсем они не то, вовсе не то... Они просто римская армия для будущего всемирного земного царства, с императором -- римским первосвященником во главе... вот их идеал, но безо всяких тайн и возвышенной грусти... Самое простое желание власти, земных грязных благ, порабощения... в роде будущего крепостного права, с тем, что они станут помещиками... вот и все у них. Они и в бога не веруют может быть. Твой страдающий инквизитор одна фантазия...

-- Да стой, стой, -- смеялся Иван, -- как ты разгорячился. Фантазия, говоришь ты, пусть! Конечно фантазия. Но позволь однако: неужели ты в самом деле думаешь, что все это католическое движение последних веков есть и в самом деле одно лишь желание власти для одних только грязных благ. Уж не отец ли Паисий так тебя учит?

-- Нет, нет, напротив отец Паисий говорил однажды что-то в роде даже твоего... но конечно не то, совсем не то, -- спохватился вдруг Алеша.

-- Драгоценное однако же сведение, несмотря на твое: "совсем не то". Я именно спрашиваю тебя, почему твои иезуиты и инквизиторы совокупились для одних только материальных скверных благ? Почему среди них не может случиться ни одного страдальца, мучимого великою скорбью и любящего человечество? Видишь: предположи, что нашелся хотя один из всех этих желающих одних только материальных и грязных благ -- хоть один только такой, как мой старик инквизитор, который сам ел коренья в пустыне, и бесновался, побеждая плоть свою, чтобы сделать себя свободным и совершенным, но однако же всю жизнь свою любивший человечество и вдруг прозревший и увидавший, что

невелико нравственное блаженство достигнуть совершенства воли с тем, чтобы в то же время убедиться, что миллионы остальных существ божиих остались устроенными лишь в насмешку, что никогда не в силах они будут справиться со своею свободой, что из жалких бунтовщиков никогда не выйдет великанов для завершения башни, что не для таких гусей великий идеалист мечтал о своей гармонии. Поняв все это, он воротился и примкнул... к умным людям. Неужели этого не могло случиться?

-- К кому примкнул, к каким умным людям? -- почти в азарте воскликнул Алеша. -- Никакого у них нет такого ума, и никаких таких тайн и секретов... Одно только разве безбожие, вот и весь их секрет. Инквизитор твой не верует в бога, вот и весь его секрет!

-- Хотя бы и так! Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно только в этом и весь секрет, но разве это не страдание, хотя бы для такого как он человека, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству? На закате дней своих он убеждается ясно, что лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, "недоделанные пробные существа, созданные в насмешку". И вот, убедясь в этом, он видит, что надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман, и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и при том обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того, чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми. И заметь себе, обман во имя того, в идеал которого столь страстно веровал старик во всю свою жизнь! Разве это не несчастье? И если бы хоть один такой очутился во главе всей этой армии, "жаждущей власти для одних только грязных благ", -- то неужели же не довольно хоть одного такого, чтобы вышла трагедия? Мало того: довольно и одного такого, стоящего во главе, чтобы нашлась наконец настоящая руководящая идея всего римского дела со всеми его армиями и иезуитами, высшая идея этого дела. Я тебе прямо говорю что я твердо верую,

что этот единый человек и не оскудевал никогда между стоящими во главе движения. Кто знает, может быть случались и между римскими первосвященниками эти единые. Кто знает, может быть этот проклятый старик, столь упорно и столь по-своему любящий человечество, существует и теперь в виде целого сонма многих таковых единых стариков и не случайно вовсе, а существует как согласие, как тайный союз, давно уже устроенный для хранения тайны, для хранения ее от несчастных и малосильных людей, с тем, чтобы сделать их счастливыми. Это непременно есть, да и должно так быть. Мне мерещится, что даже у масонов есть что-нибудь в роде этой же тайны в основе их, и что потому католики так и ненавидят масонов, что видят в них конкуррентов, раздробление единства идеи, тогда как должно быть едино стадо и един пастырь... Впрочем защищая мою мысль, я имею вид сочинителя, не выдержавшего твоей критики. Довольно об этом.

-- Ты может быть сам масон ! -- вырвалось вдруг у Алеши. -- Ты не веришь в бога, -- прибавил он. но уже с чрезвычайною скорбью. Ему показалось к тому же, что брат смотрит на него с насмешкой. -- Чем же кончается твоя поэма? -- спросил он вдруг, смотря в землю, -- или уж она кончена?

-- Я хотел ее кончить так: когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо смотря ему прямо в глаза, и видимо не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его; он идет к двери, отворяет ее и говорит ему: Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда! И выпускает его на "темные стогна града". Пленник уходит.

-- А старик?

-- Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее.

-- И ты вместе с ним, и ты? -- горестно воскликнул Алеша. Иван засмеялся.

-- Да ведь это же вздор, Алеша, ведь это только бестолковая поэма бестолкового студента, который никогда двух стихов не написал. К чему ты в такой серьез берешь? Уж не думаешь ли ты, что я прямо поеду теперь туда, к иезуитам, чтобы стать в сонме людей, поправляющих его подвиг? О господи, какое мне дело! Я ведь тебе сказал: мне бы только до тридцати лет дотянуть, а там, -- кубок об пол!

-- А клейкие листочки, а дорогие могилы, а голубое небо, а любимая женщина! Как же жить-то будешь, чем ты любить-то их будешь? -- горестно восклицал Алеша. -- С таким адом в груди и в голове разве это возможно? Нет, именно ты едешь, чтобы к ним примкнуть... а если нет, то убьешь себя сам, а не выдержишь!

-- Есть такая сила, что все выдержит! -- с холодною уже усмешкой проговорил Иван.

-- Какая сила?

-- Карамазовская... сила низости Карамазовской.

-- Это потонуть в разврате, задавить душу в растлении, да, да?

-- Пожалуй и это... только до тридцати лет может быть я избегну, а там...

-- Как же избегнешь? Чем избегнешь? Это невозможно с твоими мыслями.

-- Опять-таки по-Карамазовски.

-- Это чтобы "все позволено"? Все позволено, так ли, так ли?

Иван нахмурился и вдруг странно как-то побледнел.

-- А, это ты подхватил вчерашнее словцо, которым так обиделся Миусов... и что так наивно выскочил и переговорил брат Дмитрий? -- криво усмехнулся он. -- Да, пожалуй: "все позволено", если уж слово произнесено. Не отрекаюсь. Да и редакция Митенькина недурна.

Алеша молча глядел на него.

-- Я, брат, уезжая думал, что имею на всем свете хоть тебя, -- с неожиданным чувством проговорил вдруг Иван, -- а теперь вижу,

что и в твоем сердце мне нет места, мой милый отшельник. От формулы: "все позволено" я не отрекусь, ну и что же, за это ты от меня отречешься, да, да?

Алеша встал, подошел к нему, и молча, тихо поцеловал его в губы.

-- Литературное воровство! -- вскричал Иван, переходя вдруг в какой-то восторг, -- это ты украл из моей поэмы! Спасибо однако. Вставай, Алеша, идем, пора и мне и тебе.

Они вышли, но остановились у крыльца трактира.

-- Вот что, Алеша, -- проговорил Иван твердым голосом, -- если в самом деле хватит меня на клейкие листочки, то любить их буду лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить еще не расхочу. Довольно этого тебе? Если хочешь, прими хоть за объяснение в любви. А теперь ты направо, я налево -- и довольно, слышишь, довольно. То-есть, если я бы завтра и не уехал (кажется, уеду наверно) и мы бы еще опять как-нибудь встретились, то уже на все эти темы ты больше со мной ни слова. Настоятельно прошу. И насчет брата Дмитрия тоже, особенно прошу тебя, даже и не заговаривай со мной никогда больше, -- прибавил он вдруг раздражительно, -- все исчерпано, все переговорено, так ли? А я тебе с своей стороны за это тоже одно обещание дам: Когда к тридцати годам я захочу "бросить кубок об пол", то, где б ты ни был, я таки приду еще раз переговорить с тобою... хотя бы даже из Америки, это ты знай. Нарочно приеду. Очень интересно будет и на тебя поглядеть к тому времени: каков-то ты тогда будешь? Видишь, довольно торжественное обещание. А в самом деле мы может быть лет на семь, на десять прощаемся. Ну иди теперь к твоему Pater Seraphicus, ведь он умирает; умрет без тебя, так еще пожалуй на меня рассердишься, что я тебя задержал. До свидания, целуй меня еще раз, вот так, и ступай...

Иван вдруг повернулся и пошел своею дорогой, уже не оборачиваясь. Похоже было на то, как вчера ушел от Алеши брат Дмитрий, хотя вчера было совсем в другом роде. Странное это замечаньице промелькнуло как стрелка в печальном уме Алеши,

печальном и скорбном в эту минуту. Он немного подождал, глядя вслед брату. Почему-то заприметил вдруг, что брат Иван идет как-то раскачиваясь и что у него правое плечо, если сзади глядеть, кажется ниже левого. Никогда он этого не замечал прежде. Но вдруг он тоже повернулся и почти побежал к монастырю. Уже сильно смеркалось, и ему было почти страшно; что-то нарастало в нем новое, на что он не мог бы дать ответа. Поднялся опять как вчера, ветер, и вековые сосны мрачно зашумели кругом него, когда он вошел в скитский лесок. Он почти бежал. "Pater Seraphicus" -- это имя он откуда-то взял -- откуда? промелькнуло у Алеши. Иван, бедный Иван, и когда же я теперь тебя увижу... Вот и скит, господи! Да, да, это он, это Pater Seraphicus, он спасет меня... от него и навеки!"

Потом он с великим недоумением припоминал несколько раз в своей жизни, как мог он вдруг, после того, как расстался с Иваном, так совсем забыть о брате Дмитрии, которого утром, всего только несколько часов назад, положил непременно разыскать и не уходить без того, хотя бы пришлось даже не воротиться на эту ночь в монастырь.

Примечания

1. Nicholas Berdyaev, Dostoevsky, trans. Donald Attwater (New York: World, 1957), pp. 204, 210, 226. Книга Бердяева о Достоевском впервые вышла в английском переводе в 1934 г.

2. Письмо к издателю Н. А. Любимову от 10 мая 1879 г. Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), p. 464.

3. George Steiner, «An Exact Art», in No Passion Spent (New Haven: Yale University Press, 1996), pp. 203, 206. Курсив Стайнера.

4. Владимир Соловьёв. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений (Брюссель, 1966), т. 3–4, с. 193. См. также его «Чтения о Богочеловечестве» (англ. пер.: Lectures on Godmanhood [London, 1948]), где дано философское толкование трёх искушений Христа. Вероятно, толкование искушений у Соловьёва отражает его беседы с самим Достоевским о смысле «Великого инквизитора».

Глава 3

Сломанная печать: Достоевский и смысл истории

Достоевский и другие писатели XIX века (такие как Ницше), которых мы сегодня считаем пророческими, отчасти завораживают нас своей способностью различать подспудный смысл истории - настолько, что они сумели, исходя из событий и тенденций своего века, сделать замечательно точные предсказания о веке грядущем. Нашу заворожённость этими пророческими голосами можно рассматривать как одну из сторон того, что Ханна Арендт назвала «беспрецедентным историческим сознанием» Нового времени. При всех различиях между господствующими идеологиями XX века их объединяет общая устремлённость к овладению будущим, коренящаяся в определённом понимании смысла истории. Слово «история» - не меньше, чем такие слова, как «свобода» и «творчество», - лежит в самой сердцевине современного сознания.[1]

Озабоченный кризисом современности, Достоевский не мог не заметить её беспрецедентной исторической чувствительности. Его Великий инквизитор как раз и проявляет эту чувствительность, раз за разом ссылаясь на историю как на подтверждение своей формулы окончательного человеческого счастья. Видение Инквизитора одновременно глобально и всемирно-исторично, и в этом он вполне человек Нового времени.

Однако прозрение в скрытые закономерности истории легко может быть превзойдено самой историей. «Великий инквизитор» предлагает замечательное размышление о смысле всемирной истории, но насколько замечательным оно остаётся сегодня? Как пророческое распознание прихода тоталитаризма XX века писателем, жившим во второй половине XIX века, остаётся ли оно

замечательным - иначе как историческая диковина - для тех, кто живёт в XXI веке? Если «Великий инквизитор» Достоевского продолжает оставаться для нас пророческим, он должен открывать возможность, ещё не закрытую последующими историческими событиями.

В книге «Конец истории и последний человек» Фрэнсис Фукуяма утверждал, что, хотя человеческим опытом значительной части нашего века была жизнь при тоталитаризме, этот опыт в конечном счёте следует понимать как отклонение (пусть и огромное) от цели, к которой явно движется «локомотив Истории», - всемирного утверждения либерально-демократического порядка. Тоталитарный соблазн - не постоянная человеческая возможность, а аберрация, объяснимая особыми и преходящими историко-культурными обстоятельствами, «болезнь переходного периода» к всемирной либеральной демократии:

> В конце двадцатого века Гитлер и Сталин представляются тупиковыми ответвлениями истории, а не реальными альтернативами общественного устройства людей. Хотя их человеческая цена была неисчислима, эти тоталитаризмы в чистейшей форме выгорели в пределах одной человеческой жизни - гитлеризм в 1945 году, сталинизм к 1956-му… Конечно… у нас нет никакой гарантии, и мы не можем заверить будущие поколения, что не будет новых Гитлеров или Пол Потов… С другой стороны, Универсальной Истории нет нужды оправдывать каждый тиранический режим и каждую войну, чтобы обнаружить осмысленную, более широкую закономерность человеческой эволюции. Мощь и долговременная правильность этого эволюционного процесса не умаляются, если мы признаем, что он подвергался крупным и, по-видимому, необъяснимым разрывам, - так же как биологическая теория эволюции не опровергается фактом внезапного вымирания динозавров… Недостаточно просто сослаться на Холокост и ожидать, что разговор о прогрессе или разумности человеческой истории на этом закончится, как бы ни заставлял нас остановиться ужас этого события… Нацизм можно понять как ещё один, пусть и крайний, вариант «болезни переходного периода» - побочный продукт процесса модернизации, вовсе не являющийся необходимой составляющей самой современности…

> Фашизм - патологическое и крайнее состояние, по которому нельзя судить о современности в целом.[2]

Как бы вопиюще самодовольно ни звучали эти заверения, особенно когда думаешь о человеческих страданиях, причинённых тоталитаризмом, Фукуяма не совершает ошибки простого отождествления исторического успеха с истиной и правом. Его взгляд, будто либеральная демократия представляет конечную цель современности, а тоталитаризм - лишь временное отклонение, обоснован тем, что он считает высшей философской истиной либерализма (особенно в его гегелевском варианте): люди могут быть и будут удовлетворены в своей сущности лишь общественным порядком, основанным на равенстве признания.

Если довод Фукуямы верен, то «Великий инквизитор» Достоевского даёт пророческое прозрение в некоторые крупные события XX века, но не в историческую судьбу самой современности. Мы можем задним числом признать прозрение Достоевского в надвигавшуюся угрозу тоталитаризма XX века, но это прозрение исторически ограничено; это не прозрение в длящуюся или постоянную возможность всемирно-исторического масштаба. Достоевский был пророком для своего времени, но не для нашего, раз мы теперь вышли из кошмара побеждённых и дискредитированных тоталитарных режимов.

Остаётся ли «Великий инквизитор» обязательным чтением для тех, кто ищет понимания проблемы человеческого порядка на пороге нового тысячелетия? Исчерпывают ли гитлеризм и сталинизм тоталитарные возможности, открытые в «Великом инквизиторе», или они были лишь частичным воплощением человеческого соблазна, распознанного Достоевским и всё ещё скрытого внутри всемирного успеха либеральной демократии? Имея в виду эти вопросы, обратимся к размышлению Инквизитора о проблеме смысла истории.

Понимание смысла истории у Великого инквизитора

Евангельский рассказ об искушении Христа в пустыне (Мф 4:1–11) служит рамкой для истолкования Инквизитором всемирной истории:

> «Если бы возможно было помыслить… что три эти вопроса страшного духа бесследно утрачены в книгах и что их надо восстановить, вновь придумать и сочинить… и для этого собрать всех мудрецов земных - правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов - и задать им задачу: придумайте… три вопроса, но такие, которые мало того, что соответствовали бы размеру события, но и выражали бы сверх того… в трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества, - то думаешь ли ты, что вся премудрость земли, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и по глубине тем трем вопросам, которые действительно были предложены тебе тогда могучим и умным духом в пустыне?.. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не могло быть еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что всё в этих трех вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более» [44].*

* Здесь и далее ссылки в круглых скобках в тексте - если не оговорено иное - указывают страницы английского издания: Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990). Ссылки в квадратных скобках - страницы «Великого инквизитора», перепечатанного из того же издания во второй главе настоящей книги.

Инквизитор считает библейский рассказ об искушении Христа в пустыне пророческим в расхожем смысле предсказания будущего. Пятнадцать веков всемирной истории, как он её толкует, уже подтвердили точность многого из того, что было «угадано и предсказано» в Библии. Это историческое подтверждение оправдывает уверенность, с какой он говорит о ещё не наступившем

будущем: «Что я говорю тебе, сбудется, и царство наше созиждется» [51].

Однако Инквизитора занимает пророчество и в более подлинном смысле. Три вопроса, поставленные перед Христом, освещают неведомое будущее не посредством какого-то необъяснимого магического прорицания, а благодаря проникновению в реальность, лежащую под преходящими моментами истории, - реальность человеческой природы или, точнее, «исторических противоречий человеческой природы». Инквизитор хочет говорить, вместе с философами, о политическом порядке, удовлетворяющем человечество как человечество, - о постоянном порядке «на всей земле». По его словам, хотя три вопроса и явились в пределах определённого культурного горизонта, при верном истолковании их значение всеобще; они касаются всех мудрецов на земле - «правителей, первосвященников, ученых, философов, поэтов».

Инквизитор не высказывается прямо о том, как он понимает соотношение исторических частностей и человеческой природы «на всей земле». Его упор на «исторических противоречиях» человеческой природы подразумевает, что существенное для человечества, хотя, быть может, и присутствует в возможности всегда и везде, актуализируется в историческом процессе и через него. Тем самым последующая человеческая история не только подтверждает прозрение трёх вопросов; она развёртывает главные элементы этого прозрения.

Из философов Инквизитору ближе всего, по-видимому, Гегель - близость, которая становится ещё очевиднее, если рассмотреть его изложение всемирной истории как трёхступенчатого развития. По словам Инквизитора, каждый из трёх вопросов, поставленных в Евангелии от Матфея, обнаруживает коренную склонность человеческой природы и вместе с тем - историческую эпоху.

Сторона сущностной человеческой природы, выраженная в первом искушении, - потребность в послушании:

«Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: „Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, - ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное…“ Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами?» [44]

Историческая эпоха, соответствующая человеческой потребности в послушании, давно уже шла, когда явился Иисус со своим «обетом свободы», - эпоха племенного единства, основанного на «общности преклонения» и строгом следовании «твердому древнему закону» [46]. Она соответствует первой ступени гегелевской философии истории - древнему «Восточному миру», в котором «индивидуум никогда не доходит до сознания своей самостоятельности», даже у евреев, где индивидуум растворялся в семье и в народности, укоренённой в исключительной религиозной вере.[3]

Хотя идея индивидуальной свободы впервые появилась в древнем мире, у греков, даже Платон и Аристотель «знали лишь, что некоторые свободны», а не люди как таковые.[4] Для Инквизитора - как, опять-таки, и для Гегеля - именно христианство в полной мере выводит на свет другую сторону сущностной человеческой природы, открывшуюся во втором искушении, - стремление к свободе:

Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть… Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее… Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал тебе: «Если хочешь узнать, Сын ли ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его… и узнаешь тогда, Сын ли ты Божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в Отца твоего», но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз… Но, повторяю, много ли таких, как ты? И неужели

ты в самом деле мог допустить хоть минуту, что и людям будет под силу подобное искушение? Так ли создана природа человеческая, чтоб отвергнуть чудо и в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца? [46–47]

Ясно, что влечение человека к свободе Инквизитор понимает не прежде всего как вопрос политической свободы, хотя она и может быть одним из уместных её следствий; не думает Инквизитор и о свободе удовлетворять материальные желания. Будь это так, свобода почти не угрожала бы человеческому единству, ибо послушание легко «купить хлебами». Свобода, о которой идёт речь в истолковании Инквизитором второго искушения, - прежде всего внутреннее переживание сознания, чувство своей независимости не только от внешнего авторитета, но и от природного побуждения и желания. Это внутреннее чувство нравственной ответственности, или, словами Инквизитора, «свобода совести». Ничто, утверждает Инквизитор, не было для людей обольстительнее этой «свободы совести» - и ничто не было мучительнее. «Обольщение» и «мучение» вместе сформировали вторую великую эпоху человеческой истории, простирающуюся от Иисуса до Лютера (во времена самого Инквизитора) и далее - в Новое время. Иисус, «великий идеалист», был прав в своей оценке, что люди отбросят «хлеб земной» ради «хлеба небесного» свободы совести; но он ошибся, не дав также средства успокоить нравственную совесть, когда она пробуждена: «невозможно было оставить их в смятении и мучении более, чем сделал ты…» [47].

Задачей тех, кто устроил церковь, носящую имя Иисуса, стало успокоить и укротить пробуждённое сознание нравственной независимости индивидуума. В этом, по словам Инквизитора, и состояло великое историческое достижение средневекового римского католичества, превратившего церковь из духовной общины в церковную власть, основанную на «чуде, тайне и авторитете» [48]. Человеческой потребности в послушании было отдано предпочтение перед стремлением к свободе, и было

восстановлено подобие единой общины, которой наслаждалось дохристианское общество. По необходимости это могло быть лишь «подобие», ибо, раз «свобода совести» явилась в истории, она стала стороной сущностной человеческой природы, которую нельзя было игнорировать. Но её можно было успокоить обманом - и притом самообманом: «Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко… Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?» [43]. Человеческое легковерие, жажда послушания, коренная для сущностной человеческой природы, тоска по утраченному единству «твердого древнего закона» - всё это облегчило «исправление» дела Иисуса, совершённое Инквизитором и его союзниками. Обратимся ещё раз к гегелевской «Философии истории»:

> Так Церковь заняла место Совести; она водила людей на помочах, как детей, и внушала им, что человек может быть избавлен от мучений, которые заслужил своими грехами, не каким-либо улучшением собственного нравственного состояния, а внешними действиями, opera operata, - действиями, которые были не побуждениями его собственной доброй воли, а совершались по повелению служителей Церкви… действиями бездуховными, отупляющими душу, и не только чисто внешними обрядами, но такими, которые можно совершать даже через посредство других… Так произошло полное извращение всего, что признаётся в христианской Церкви добрым и нравственным… В самый принцип Свободы вторгается состояние, прямо противоположное Свободе.[5]

Инквизитор, объявляющий, что со свободным индивидуумом теперь «покончено», вполне мог бы считать, что стоит у конца истории. То, что на самом деле он стоит у начала Нового времени, не может не поразить читателя иронией, хотя ирония эта сильно смягчается собственным предчувствием Инквизитора о грядущих бедах. Только что появился ещё один «великий идеалист», Лютер,

«на севере, в Германии»; и как раз накануне встречи с христоподобным узником Инквизитор сам руководил сожжением «разом чуть не целой сотни еретиков» [41]. Поэтому он знает, что со свободой совести покончено не вполне, что бунт повсюду и что этот бунт может даже «ниспровергнуть» храм церковной власти. Далее, он предвидит, что протестантизм откроет «еще века» «свободы, свободного ума и науки», которые закончатся отвержением образа Христа, даже в его протестантской форме. И он предвидит, что этот затянувшийся бунт в конце концов вызовет новую противоположную реакцию - в сторону единства, на этот раз совершенно светского рода: «На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня» [45].

С помощью ретроспективного знания Достоевского средневековый Инквизитор способен, не называя их прямо, угадать протестантскую Реформацию, возникновение новоевропейской науки и Просвещения, Французскую революцию и либерально-социалистические опыты XIX века по примирению индивидуальной свободы с общественным единством на основе одного лишь разума. Подчеркнём ещё раз: прозрение Инквизитора в будущее - не случай квазимагического прорицания, а вывод из проникновения в наличную реальность сущностной человеческой природы. Эта реальность, открытая в первых двух искушениях Евангелия от Матфея, - реальность противоречащих друг другу стремлений: к послушанию в единстве и к свободе в индивидуальности. Историческое будущее, предвидимое Инквизитором, - просто разыгрывание этого неустойчивого напряжения между тоской по утраченной общине и влечением к свободной индивидуальности.

Истолкование всемирной истории у Инквизитора простирается до эпохи его творца, Достоевского, и далее. Это движение прозрения за пределы настоящего Достоевского в наше настоящее (а может быть, и ещё дальше?) приводится в действие истолкованием Инквизитором третьего и последнего искушения:

«Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы всё, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей» [49]. Тоска по утраченному единству древних времён, тоска, характеризовавшая историческую эпоху, соответствующую второму искушению, должна превратиться в исполненное надежды ожидание будущего единства, но на более высоком уровне. «Более высоком» - потому что оно примет в расчёт и удовлетворит человеческое стремление к свободе совести: «Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас» [50]. И «более высоком» ещё и потому, что примирение общественного единства и индивидуальной свободы будет всемирным, а не частным и исключительным, ибо потребность во всемирном единении - третья коренная сторона человеческой природы, открытая в Евангелии от Матфея: «Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно» [49]. Хотя предвестия этого стремления к всемирному порядку всегда присутствовали в истории, его исполнение принадлежит третьей эпохе - последней эпохе человеческой истории. Стремления к послушанию в единстве, к свободе в индивидуальности и к всемирному порядку, разрешающему эти исторические противоречия человеческой природы, найдут полное удовлетворение в будущем, которое предвидит Инквизитор. С этим окончательным удовлетворением бунтарский порыв, движущий преобразованиями истории, прекратится: «Стадо вновь соберется… и уже раз навсегда» [50]. Хотя события будут продолжать происходить, значимая история придёт к концу, поскольку будет достигнута цель, придававшая смысл и значение человеческой борьбе.

Фукуяма прибегает к красочной метафоре (и уместной, учитывая американское лицо современной либеральной демократии), чтобы завершить свой довод, вдохновлённый Гегелем

и самым видным толкователем Гегеля в XX веке Александром Кожевом, - а именно что конец истории уже наступает:

> Человечество будет казаться не тысячей побегов, распускающихся в тысячу различных цветущих растений, а скорее длинным караваном фургонов, растянувшимся по дороге. Одни фургоны будут въезжать в город бодро и чётко, другие будут стоять лагерем далеко позади в пустыне или застрянут в колеях на последнем перевале через горы. Несколько фургонов, атакованных индейцами, будут подожжены и брошены по пути. Найдутся и возницы, которые, оглушённые битвой, потеряют направление и на время повернут не туда, а один-два фургона устанут от пути и решат разбить постоянный лагерь в том или ином месте позади на дороге… Но огромное большинство фургонов будет медленно продвигаться к городу, и большинство в конце концов туда прибудет… Александр Кожев полагал, что в конечном счёте история сама подтвердит свою разумность. То есть в город въедет достаточно фургонов, чтобы любой разумный человек, глядя на положение дел, был вынужден согласиться, что путь был только один и место назначения только одно.[6]

Город, в который въезжают и будут въезжать фургоны, называется Капиталистическая Либеральная Демократия. Это не город, вовсе свободный от проблем, - таких как безработица, загрязнение среды, наркотики, преступность и особенно досадные вопросы социальной политики, порождаемые соперничающими притязаниями свободы и равенства внутри либерально-демократического порядка. Однако такие трудности, заверяет нас Фукуяма, - дело тонкой настройки, а не повод отправляться в новый путь, ибо либеральная демократия есть наилучшее возможное решение человеческой проблемы. Она одна из всех возможных человеческих порядков исполняет нашу сущностную человечность, удовлетворяя стремление свободных индивидуумов к равному признанию:

> Успех демократии в самых разных местах и среди самых разных народов наводит на мысль, что принципы свободы и равенства, на которых она основана, - не случайности и не плоды этноцентрического предрассудка, а на деле открытия о природе человека как человека, истинность которых

не убывает, а становится тем очевиднее, чем более космополитичной становится точка зрения… Если мы теперь находимся в точке, где не можем вообразить мир, существенно отличный от нашего… то мы должны принять во внимание и возможность того, что сама История, быть может, пришла к концу.[7]

Если Инквизитор и Гегель замечательно сходятся в описании главных этапов исторического пути человечества, то в видении конечного пункта они резко расходятся. Для Гегеля и его прогрессистских толкователей Кожева и Фукуямы свобода и равенство, теоретически дарованные человечеству христианством, осуществляются в исторической действительности во всемирной либеральной демократии. Инквизитор, напротив, утверждает, что порядок, который в конце концов удовлетворит «человека как человека», представляет собой коренное видоизменение, а не осуществление свободы и равенства: свободу, обращённую в иллюзию, и равенство лишь внутри стада, покорившегося «раз навсегда» своим пастырям. Город, в который въезжают фургоны, - тирания, самая полная тирания, какую можно вообразить, ибо она полнее всего удовлетворяет наши коренные стремления: «Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы… И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме… управляющих ими» [50, 51].

С либерально-прогрессистской точки зрения видение конца Истории у Инквизитора может быть лишь ошибкой, принимающей временное и, к несчастью, слишком возможное отклонение за саму конечную цель. То, что Инквизитор действительно предпочитает тиранию как окончательное решение человеческой проблемы, должно быть просто извращением, симптомом его исторического положения; в конце концов, он видный член авторитарной римско-католической иерархии, подменившей духовную власть, проповедованную Иисусом, властью церковной. Помещая своего персонажа в такую обстановку, Достоевский словно бы подтверждает прогрессистский тезис, что тоталитаризм XX века - «болезнь переходного периода» к либеральной демократии,

ставшая возможной из-за живучести религиозных, националистических, этнических и прочих фанатизмов прошлого. Можно было бы утверждать, что, предлагая «Великого инквизитора» как пророческий суд над современностью в целом, Достоевский был слишком пессимистичен.

Такова или примерно такова была бы либерально-прогрессистская точка зрения на «Великого инквизитора» как пророчество для сегодняшнего мира. Но что, если поменяться ролями и спросить о взгляде Инквизитора на прогрессистское толкование истории в Новое время? «Великий инквизитор» - вершина длительного размышления о новоевропейской идее истории как прогресса, которое проходит через все главные сочинения Достоевского.

Достоевский о прогрессизме Нового времени

Обратимся сначала к «Запискам из подполья», где Достоевский впервые затронул многие темы, ставшие центральными в его позднейшем творчестве. В ходе своего наступления на притязания современного разума подпольный человек высмеивает довод некоего Г. Т. Бокля, будто под влиянием цивилизации человечество смягчается и «становится менее кровожадным и менее способным к войне».[8] В трёхтомной «Истории цивилизации в Англии» (вышедшей в русском переводе в 1864 году) Бокль предложил философию истории, в которой отождествил рост научного знания с ростом человечности. В качестве многообещающих свидетельств неуклонного прогресса европейской цивилизации он приводил два явления: почти полное исчезновение религиозных преследований и неуклонное сокращение войн, которое «должно быть очевидно самому поспешному читателю европейской истории».[9] Бодрый оптимизм боклевской философии истории едва ли подтвердился позднейшими фактами новой истории. Спустя век его если и помнят, то прежде всего как незадачливую мишень язвительного остроумия подпольного человека. И всё же он был чрезвычайно

влиятельным глашатаем учения о прогрессе, которое пленило сознание XIX века и, очевидно, продолжает в разных формах оказывать мощное влияние и сегодня.

Достоевского завораживал таинственный процесс, в ходе которого идеи, однажды пущенные авторами в мир, начинают жить собственной жизнью и овладевают сознанием людей, почти или вовсе не подозревающих об их первоисточнике. Подпольный человек называет Бокля источником идеи истории как прогресса. Разумеется, было много и других, выражавших ту же идею с разной степенью уверенности и тонкости: русские современники Достоевского, такие как Белинский, Герцен, Бакунин и Чернышевский, и западные философы-прогрессисты, сильнее всего на них повлиявшие, - Вольтер, Сен-Симон, Фурье, Шеллинг, Гегель и Маркс. Когда Достоевский писал «Записки из подполья», среди западнически настроенной русской интеллигенции господствовало левогегельянское истолкование истории. Однако главной заботой Достоевского была не история идей, а внутренний смысл и следствия новоевропейской веры в прогресс, в каком бы частном варианте она ни выступала.

По словам подпольного человека, прогрессизм Нового времени придаёт большое значение мысли, что всемирная история в конечном счёте разумна.[10] Добавим, что допущение, будто человеческий разум способен постичь окончательный смысл истории, явствует уже из самого выражения «философия истории», придуманного Вольтером.[11] Но не скрывает ли это открытое обращение к разумности, быть может, более глубоко укоренённого побуждения? Для подпольного человека разум - лишь верхушка айсберга, составляющая «может быть, какую-нибудь двадцатую долю» того, из чего состоит человек. Под его пристальным взглядом новоевропейская идея прогресса оказывается не выражением бесстрастного разума, а симптомом пылкой надежды - надежды на «хрустальный дворец» будущего.[12] «Хрустальный дворец» - один из ряда образов (другой - «Вавилонская башня» Инквизитора), служащих в искусстве Достоевского знаками

новоевропейской надежды на то, что человеческая история поступательно движется к своему исполнению в новом роде общественного порядка.

Этот чаемый порядок, хотя у Достоевского он часто ассоциируется с лозунгом Французской революции liberté, égalité, fraternité,[13] - нечто гораздо большее, чем «политика» в обычном смысле. Как утверждает рассказчик «Братьев Карамазовых» во вступительных словах об Алёше, «социализм есть не только рабочий вопрос… но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю» (26). Здесь выражено по существу религиозное измерение прогрессистского ожидания Нового времени. Более того, творчество Достоевского в целом мощно подкрепляет довод, что современную цивилизацию следует понимать не как нечто по существу новое, а как то, что каким-то образом порождено той самой религиозной верой, которую она по видимости отвергает.

Достоевский был не первым, кто истолковал новоевропейскую идею прогресса как секуляризованное выражение библейской веры. Ведь самый философски глубокий из либеральных прогрессистов XIX века, Гегель, понимал свою мысль как разумное исполнение истины, в зародыше содержавшейся в христианстве. Особое значение у Достоевского имеет изображение внутренней нравственной динамики процесса секуляризации - динамики, наиболее памятно воплощённой в бунте Ивана Карамазова. Через бунт Ивана Достоевский отвечает на по-настоящему интересный вопрос: как христианство могло породить столь антихристианские следствия? Иван, которого Достоевский в одном письме назвал «социалистом настоящего времени, серьезным»,[14] даёт голос древнему, неподатливому вопросу западной богословской традиции: как совместить идею совершенного Бога со страданием людей? Особой чертой знаменитого довода Ивана против религиозной веры обычно считают его готовность принять Бога, но

не «мир, им созданный» (235). Иван отметает все логические доказательства бытия Бога и все опровержения, порождённые западной философией, и сосредоточивается на теодицее - вопросе, который он находит самым насущным экзистенциально. Он начинает свой довод с обращения к чувству, образующему общее пространство, где верующий и неверующий могут встретиться как люди, - к чувству сострадания к страждущему ближнему. Утвердив важность такого сострадания, Иван переходит к перечню различных «фактов» мира, с особым упором на страдания детей. Боль, вызванная у слушателя - Алёши и поколений читателей «Братьев Карамазовых», - подготавливает эмоциональную почву, в которую может вкрасться логика довода Ивана. Несмотря на раннее заявление Ивана, что он отвергает не Бога, а Божий мир, ясно, что весь его довод в конечном счёте ведёт к отвержению Бога и что таково и было с самого начала его намерение. Логика его довода не оригинальна; она по меньшей мере так же стара, как книга Иова. Классическое рациональное выражение ей дал философ XVIII века Дэвид Юм: «Желает ли Бог предотвратить зло, но не может? Тогда он бессилен. Может, но не желает? Тогда он злонамерен. И может, и желает? Откуда же тогда зло?» Однако движущая сила этого довода, как он развёрнут в бунте Ивана, не столько логическая, сколько нравственная: те, кто по-настоящему любит страждущего ближнего, не должны вместе с тем любить Бога, ответственного, прямо или косвенно, за страдания их ближнего.

В Новом Завете (например, Мф 22:37–39) любовь к Богу и любовь к ближнему представлены как неразделимые. Стратегия Ивана - утвердить вторую часть христианской заповеди любви, любовь к ближнему, а затем доказать, что она несовместима с любовью к Богу. Надо выбирать - любить Бога или человечество:

> В сотый раз повторяю - вопросов множество, но я взял одних деток, потому что тут неотразимо ясно то, что мне надо сказать. Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями

> гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?.. Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу… Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. (244–245)

По словам Ивана, традиционный богословский ответ (исходящий от упомянутых «они»), пытающийся примирить видимое противоречие между совершенством Бога и страданием людей посредством учения о божественном промысле, слишком легко отказывается от всякого правдивого свидетельства о фактах как они есть, называя добро злом и зло добром. Поэтому он отвергает традиционную теодицею во имя интеллектуальной честности и сострадательной любви к страждущему человечеству. Этот иванов «метафизический бунт» обнаруживается в искусстве Достоевского как одушевляющий источник новоевропейского замысла свести небо на землю.[15] Прогрессизм Нового времени разделяет традиционную библейскую надежду на окончательное преодоление зла добром; но по нравственным основаниям он отказывается и дальше покорно ждать трансцендентного преодоления, обещанного учением о божественном промысле. Вместо этого он видит сферой этого преодоления процесс земной истории, ускоряемый человеческим действием. Как сказал Карл Лёвит, «безрелигиозная религия прогресса - всё ещё своего рода религия, выведенная из христианской веры в будущую цель, хотя и подменяющая определённый и трансцендентный эсхатон неопределённым и имманентным».[16] Это безрелигиозно-религиозное представление о человечестве, извлекающем добро из зла посредством собственного поступательного формирования истории, и есть та связующая идея, которая, по словам Версилова из «Подростка», «лежит в основании всей современной цивилизации».[17]

Здесь стоит напомнить себе, что автор «Великого инквизитора» - тот самый Иван Карамазов, чьё мощное отвержение веры в божественный промысел непосредственно предшествует чтению его поэмы в прозе (поэмки) об Инквизиторе. В этом контексте естественно было бы считать Инквизитора человеком, опередившим своё время, который участвует в формировании истории ради осуществления рая на земле. Но мы опять наталкиваемся на его, по-видимому, извращённое предвидение рая на земле, который будет тиранией, а не либерально-социалистическим обществом свободы и равенства, о котором мечтали Гегель, Маркс и другие новоевропейские сторонники поступательного, человеческого формирования истории. Общее определение Ивана у Достоевского как «социалиста настоящего времени» усиливает недоумение читателей. Зачем бы Ивану, сразу после того как он вскрыл нравственный порыв, вдохновляющий новоевропейский переход от веры в промысел к вере в прогресс, избирать в пророки будущего такого персонажа, как Инквизитор?

Быть может, ответ в том, что метафизический бунт Ивана в конце концов может оправдать отвержение новоевропейского прогрессизма не меньше, чем отвержение христианского провиденциализма. Эту возможность особенно подчёркивает сильное сходство между возвращением Иваном «билета на вход» в будущую гармонию и знаменитым ответом Виссариона Белинского Гегелю (хорошо известным Достоевскому):

> Благодарю покорно, Егор Федорыч, - кланяюсь вашему философскому колпаку; но, со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, - я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции… и пр. и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою… Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии.[18]

Если Иван отказывается от трансцендентного эсхатона из любви к человечеству, то не должен ли он по той же причине отказаться и от имманентного? В пространстве сталкивающихся идей, открытом искусством Достоевского, ни одна точка зрения не остаётся без противника. В случае Ивана и нравственное оправдание новоевропейского прогрессизма, и его самые роковые изъяны открываются через одного и того же персонажа.

Бунтарский вызов Ивана обещанию будущей гармонии - даже имманентной, светской - следует рассматривать в свете возражений против идеи прогресса, высказываемых другими персонажами на протяжении всего творчества Достоевского. Самое очевидное из этих возражений, пожалуй, принадлежит подпольному человеку, который в ответ на мысль о «разумности» исторического процесса просто ссылается на факты, доступные здравому смыслу:

> Взгляните только на историю человечества; ну что вы увидите? Величественно? Пожалуй, хоть и величественно… Пестро? Пожалуй, хоть и пестро: разобрать одни только парадные мундиры, военные и статские, всех веков и всех народов… а если еще прибавить вицмундиры, так даже ногу можно сломать… Однообразно? Ну, пожалуй, и однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, и после дрались, - согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, всё можно сказать о всемирной истории… Одного только нельзя сказать - что благоразумно. На первом слове поперхнетесь.[19]

Что до понятия «прогресса», то и здесь, по словам подпольного человека, факты громко говорят обратное: «Что же смягчает в нас цивилизация? Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и… решительно ничего больше… От цивилизации человек стал если не более кровожаден, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде».[20] Мучительный перечень жестокостей, которые современные цивилизованные люди по-прежнему способны причинять друг другу, составленный Иваном, - наглядное развитие наблюдения подпольного человека. Более изощрённые философии истории, разумеется, осведомлены о таких «фактах»; но можно подозревать, что подпольного человека

не поколебали бы ссылки, скажем, на гегелевский упор на роль отрицания в историческом развитии. Ибо там, где Гегель видит необходимый труд диалектики, подпольный человек видит хроническую извращённость человеческой природы - извращённость, ставящую под сомнение всю идею нового порядка свободы, равенства и братства.[21]

«Хроническая извращённость» или «труд диалектики» - два разных прочтения отрицательных фактов истории. Но даже если принять второе прочтение, ему всё равно пришлось бы столкнуться в искусстве Достоевского с чрезвычайно сильными возражениями. Самое губительное из них, пожалуй, - замечание, что идея прогресса внутренне противоречива. Подпольный человек отмечает, что, согласно новоевропейской философии истории, окончательный порядок добрых, свободных и счастливых людей - неизбежный продукт исторической необходимости; люди окажутся «поневоле добрыми». Но, спрашивает он, можно ли без свободного, личного выбора говорить о подлинной нравственной доброте?[22] Эту трудность, быть может, можно смягчить, понимая «доброту» как своего рода безразличное миролюбие (любезность), достигаемое общественной подгонкой, а не как плод того, что Кант называл «нравственно добрым образом мыслей». Такое «снижение планки» в отношении человеческой доброты, несомненно, согласовалось бы со склонностью либерального прогрессизма строить своё здание на надёжных человеческих желаниях - будь то желание удобного самосохранения (Локк) или признания (Гегель). А поскольку саму свободу можно понимать лишь как отсутствие внешних препятствий к исполнению таких природных желаний, возможно, удастся в какой-то мере смягчить неловкую противоречивость мысли, будто людей можно заставить стать свободными посредством некоего автоматического механизма, именуемого «историей». Острее всего, однако, противоречие между идеей прогресса и идеей личного счастья, и совсем не ясно, как смягчить это противоречие каким-либо понижением ожиданий в определении «счастья». Если окончательное счастье - на языке

Фукуямы, полное удовлетворение людей в их сущностной человечности (как бы точно ни понимать это удовлетворение) - наступит лишь в какой-то будущей точке истории, что тогда станется с теми людьми теперь и на протяжении всей истории, которым по чистому невезению не выпало жить в нужный момент? Процитируем Ивана: «Не для того же я страдал, чтобы собой… унавозить кому-то будущую гармонию» (244). Не много утешения в мысли, что твою жизнь с точки зрения истории можно рассматривать как удобрение для чужого счастья.

Даже если допустить, что некоторые люди могут подняться над эгоцентрической заботой о личном удовлетворении к альтруистической заботе о счастье человечества вообще, в идее прогресса остаётся последний изъян. Это факт конечности - не столько собственной смерти, которая, быть может, уже не главная забота, сколько неизбежной смерти тех, кто будет жить в будущем порядке, и, более того, неизбежной смерти самого этого порядка как части вселенной, подчинённой закону энтропии. Отсюда вопрос, который ставит Аркадий Долгорукий в «Подростке»: «Для чего я непременно должен любить моего ближнего или ваше там будущее человечество, которое я никогда не увижу, которое обо мне знать не будет и которое в свою очередь истлеет без всякого следа и воспоминания… когда Земля обратится в свою очередь в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с бесконечным множеством таких же ледяных камней?.. Для чего мне непременно быть благородным, тем более если всё продолжается одну минуту?»[23]

Все приведённые возражения против учения о прогрессе сосредоточены на проблеме того, как получить согласие тех, кого просят послужить сырьём для будущего здания. Но взгляд можно и перевернуть, сосредоточившись на тех, кому посчастливится жить в этом здании. Смогут ли они принять счастье, основанное на страданиях стольких людей? Может ли справедливый человек согласиться на счастье, основанное на невинных слезах хотя бы одного «крохотного созданьица»? Это вопрос Ивана: «отвечай:

представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей… но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице… и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях?» (245).

Возможно ли собственное счастье, если оно предполагает страдание других (или даже другого)? Этот вопрос ведёт нас в самое сердце нравственной заботы Достоевского; более того, здесь можно без колебаний утверждать, что персонаж и автор едины. Искусство Достоевского и здесь, и в других местах оказывается поэтическим выражением - быть может, не имеющим равных - высшего нравственного принципа Канта: со всяким человеком следует обращаться как с целью и никогда только как со средством.[24]

До этого момента вызов Ивана либеральному прогрессизму исходит изнутри самого либерализма.[25] Кант тоже отстаивал бесконечную ценность личности, хотя это не помешало ему задаться вопросом, нельзя ли написать всеобщую историю во всемирно-гражданском плане; и Гегель, который попытался сделать именно это, тем не менее чувствовал, насколько всякое истолкование истории как поступательного движения может показаться бессердечно равнодушным к попранию многих невинных «цветов» на пути.[26] Ужаса Холокоста достаточно, чтобы даже Фукуяма «остановился и задумался», прежде чем утверждать, что «локомотив Истории» тем не менее всё ещё идёт по пути к своей цели.

Однако колебания, возникающие внутри либерального прогрессизма, как правило, перекрываются верой в окончательную будущую цель, ибо растоптанным невинным цветам ссылка на будущее всеобщее цветение придаёт хоть какой-то искупительный смысл. Логика прогрессистского истолкования истории, даже чуткого, неизбежно влечёт за собой склонность санкционировать силу, ибо сила - главный механизм исторических перемен. Вместе с тем сам идеал будущей цели противодействует этой склонности,

служа нравственным ограничителем человеческих действий в настоящем. Хотя прогрессизм Нового времени отвергает понятие нравственного абсолюта за пределами пространства и времени, он сохраняет понятие нравственного абсолюта внутри истории. Эта нравственная забота может быть нечистой совестью современности, заставляющей её приостанавливать поступательное движение, - и вместе с тем необходимой чистой совестью, поддерживающей и обновляющей продвижение к свободе, равенству и счастью для всех. Подобную же двусмысленность мы находим у Ивана, который отвергает будущую гармонию из сострадания к страданиям «одного крохотного созданьица» и одновременно признаётся в жажде своими глазами увидеть, как «лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его» (244).

Но что, если верить в будущую цель, придающую смысл и оправдание историческому процессу, больше невозможно? Этот вопрос может иметь эмпирический смысл, выражая сомнение в том, что события истории действительно указывают на движение к всемирному порядку свободы и равенства. Скептицизм относительно осуществимости цели может вызывать - и вызывает - много споров даже среди прогрессистов. Тот же вопрос можно поставить гораздо радикальнее: даже если история и движется неудержимо к всемирному порядку свободы и равенства, желательно ли это? Удовлетворит ли это вполне самое коренное человеческое стремление? Будет ли это действительно означать исполнение нашей сущностной человечности? Или всё же можно помыслить мировой порядок, существенно отличный от того, что замыслил либерально-социалистический прогрессизм, и лучший? «Великий инквизитор» - ответ Ивана на этот более радикальный ряд вопросов. Этот ответ можно понимать не как реакционный откат, не как «болезнь переходного периода», а как дальнейшее продвижение в логику новоевропейской мысли. В нём можно увидеть ницшевскую поправку к Гегелю.

В историцистском прогрессизме основные принципы человеческой мысли и действия истолковываются как последовательно сменяющие друг друга мировоззрения, определяемые исторической средой. Но когда вера в то, что у этой смены есть конечная цель, слабеет и исчезает, остаётся лишь радикальный исторический релятивизм. Человечество остаётся лицом к лицу, по ироническому выражению Ницше, лишь с «окончательностью становления». Ницше сделал философски явным то, что уже было неявно заложено в новоевропейском историзме: если нет постоянной истины, превосходящей исторический процесс, то нет в конечном счёте и устойчивого основания для понятий добра и зла, справедливости и несправедливости. Либеральный прогрессизм был более чем готов обратить оружие исторического релятивизма против догм и достоверностей прошлого. Ницше обращает то же оружие против заветных ценностей самого либерализма. Как признаёт Фукуяма: «Релятивизм - не оружие, которое можно избирательно нацелить на выбранных врагов… Если ничто не может быть истинным абсолютно, то и заветным принципам вроде человеческого равенства тоже придётся отправиться на обочину».[27]

Нападение Ницше на либеральный принцип равенства основано на чём-то большем, чем логика релятивизма, поскольку он готов изъять из-под действия этой логики некоторые привилегированные «истины» - например, что жизнь есть воля к власти. Поскольку логическая достоверность абсолютной истинности какого бы то ни было принципа, по Ницше, невозможна, добросовестный мыслитель должен по меньшей мере стремиться к такому пониманию принципа, которого достаточно, чтобы оправдать его утверждение или отвержение.[28] Что касается принципа человеческого равенства, то даже его сторонники признавали трудность, создаваемую эмпирическими данными, которые склонны показывать, что природа распределила свои дары неравно. Принцип равенства становится ещё сомнительнее, когда понимаешь его генеалогическое происхождение; он легко объясним

слишком человеческими побуждениями - прежде всего ressentiment слабых по отношению к тем, кого природа одарила щедрее, - побуждениями, которые и привели людей к тому, чтобы его изобрести и принять.

Ницше настаивал бы, что, даже если историю можно истолковать как движение к всемирному порядку человеческого равенства, этот порядок нежелателен, ибо он не исполнил бы самого коренного человеческого стремления. Или, точнее, он удовлетворил бы лишь слабых - тех, кто ничего не просит от жизни, кроме удобства и развлечений да своей скромной доли признания. Конец истории, предвидимый либеральным прогрессизмом, для Ницше - торжество «последнего человека», наименьшего общего знаменателя человеческих возможностей. Процитируем «Так говорил Заратустра»: «„Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?“ - так вопрошает последний человек и моргает. Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий всё маленьким… „Счастье найдено нами“, - говорят последние люди и моргают. Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им нужно тепло… Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает одного и того же, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идёт в сумасшедший дом».[29]

Однако существование, посвящённое «разумному потреблению», не удовлетворит глубочайшего стремления более сильных или более одухотворённых, которые требуют большего от жизни и от самих себя. Даже при отсутствии более благородных идей, ради которых можно жить и умирать, они найдут способы выразить свою волю к власти. Поэтому господство «последнего человека» в конце истории будет поставлено под вопрос «нигилистами», которые станут добиваться власти ради неё самой, вплоть до развязывания чудовищно разрушительных войн и тираний, ибо они скорее «захотят ничто», чем не будут хотеть вовсе.[30] Ницше не утверждает предвидимый им разрушительный нигилизм как самоцель, но готов утверждать его как средство, гарантирующее, что либерально-демократическое равенство не

станет концом истории, что будущее останется возможностью, открытой для более высокого видения человеческой жизни.

Пророческое значение Достоевского для нашего времени Альбер Камю определил так: «Я любил Достоевского как того, кто глубже всех прожил и выразил нашу историческую судьбу. Для меня Достоевский прежде всего писатель, который задолго до Ницше сумел распознать современный нигилизм, определить его, предсказать его чудовищные последствия и попытаться указать путь спасения от него».[31] Достоевский, быть может, употреблял слово «нигилизм» не совсем в том смысле, что Ницше и Камю, - в России XIX века у него было особое, сравнительно узкое употребление,[32] - но явление, которое он изображал, было тем же. Ещё до ницшевского возвещения смерти Бога Достоевский в России уже исследовал некоторые следствия сознания того, что у жизни нет никакого окончательного смысла, что все боги, все нравственные цели - будь то за пределами истории или в историческом будущем, - которым посвящали себя люди, суть человеческие изобретения. Ставрогин в «Бесах», для которого различие добра и зла «один предрассудок», который не видит различия в красоте между «какою-нибудь сладострастною, зверскою штукой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнью для человечества», - быть может, самый убедительный итог исследования Достоевским нигилизма на уровне личности.[33] Но он знал и то, что нигилистическое прозрение, став достаточно распространённым, будет иметь глубокие следствия и для общества в целом.

Достоевский различал на горизонте глубокий общественный кризис, вызванный утратой веры в учение о прогрессе, которое было путеводной идеей современности. Современный мир он ставит перед коренным вопросом: что станется с человеческим обществом при отсутствии какой бы то ни было общей идеи смысла существования? Ответы на этот вопрос в его творчестве заметно напоминают пророчества Ницше. Есть, например, возможность, что многие современные люди просто будут цепляться за опошленный

вариант окончательного человеческого счастья, обещанного идеей прогресса. Лебедев в «Идиоте» предвидит всеобщее погружение в «дряблость» - неизбежное следствие исключительной заботы о материальном потреблении.[34] Это видение опошления человеческой жизни торжествующим материализмом отзывается во многих местах сочинений Достоевского. Однако заклинание Лебедевым будущего материализма тесно связано с рассказом о людоедстве, намекающим на иную возможность - полный распад общественной жизни, изображённый, например, в леденящем сне Раскольникова в эпилоге «Преступления и наказания», где люди, которые уже не могли «согласиться, что считать злом, что добром», «убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе».[35] Беспредельное опошление человеческой жизни и/или её поголовное уничтожение - это остаются возможности, «пробные шары», запущенные искусством Достоевского,[36] а не достоверности. Они означают попытки придать какую-то форму тому, что Достоевский, говоря от собственного имени в «Дневнике писателя», называл «огромными переворотами» на горизонте современной цивилизации.[37]

Есть и ещё одна возможность: что такие «огромные перевороты» погонят отчаявшееся человечество к окончательному исполнению, предвидимому Инквизитором: «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри… что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: „Да, вы были правы… и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих“» [50].

«Непокорные», которые требуют от жизни большего, чем разумное потребление, могут в отчаянии, как предвидит Инквизитор, «истребить себя самих»; но некоторые могут искать политической власти. Нам говорят, что Иван может избрать «бросить кубок об пол» - или из сострадания к слабым примкнуть к тем, кто достраивает новую Вавилонскую башню [54]. Хотя

внутренней связи между нигилизмом и политической властью нет, это, безусловно, одна из возможностей. Есть ли основания полагать, что эта возможность исчерпана событиями XX века? Гитлер и Сталин действительно были «непокорными и свирепыми», но сомнительно, чтобы они довели в действительности до завершения возможность, образно воплощённую Достоевским в Инквизиторе. Их режимам недоставало, например, главной черты тирании Инквизитора - её человеколюбивой природы. Старый Инквизитор «любил человечество всю жизнь» - так же как его творец, Иван, любит человечество до того, что возвращает билет в будущую гармонию.

Быть может, ближе всего к человеколюбивой тирании, предсказанной в «Великом инквизиторе», исторически подошла Восточная Германия в эпоху Стены (1961–1989), когда Министерство государственной безопасности (Штази) возглавлял Эрих Мильке. Из гуманистической любви Инквизитор и его соправители якобы берут во владение свободу людей, давая им взамен «чудо, тайну и авторитет» (квазирелигиозную систему смысла) и «хлеб» (материальное удобство). Восточным немцам дали марксистскую идеологию и дешёвую еду, бесплатную медицину и квартиры. В Городском музее Дрездена (немецкого города, где Достоевский прожил год, работая над «Бесами») висят плакаты протеста, с которыми выходили на массовые демонстрации в октябре 1989 года, приведшие в ноябре к открытию Берлинской стены. На одном из них написано:

> «Ich liebe euch doch alle» [Я же вас всех люблю].
>
> Мильке.
>
> Was sagt der Gross Inquisitor! [Что говорит Великий инквизитор!]

Если «Великий инквизитор» Достоевского и остаётся пророческим, то потому, что соединяет политическую власть с нигилизмом, сменившим своё «свирепое» обличье на человеколюбивое. Это вынуждает нас пересмотреть привычное представление о том, что такое тирания, и допустить возможность

тирании инкогнито. В самом деле, всякий образ тирана - будь то Гитлер, Сталин, Мильке или сам Инквизитор - может оказаться слишком буквальным, тогда как действительная опасность - это тонкая тирания, никогда не выглядящая таковой: тирания бюрократий и корпораций, постепенно забывающих о человеческом равенстве (о чём свидетельствует, например, то, что они ставят под вопрос равную ценность каждой человеческой жизни во имя «качества жизни»). Довод Ницше против либерального принципа равенства состоял в том, что люди настолько неравны по своему качеству, что одним из них причитается меньше, чем другим; а если многие ещё колеблются перед этим выводом, то это лишь свидетельство длинной тени, которую всё ещё отбрасывает архаическое христианское мировоззрение. Как говорится в «Так говорил Заратустра»:

> «Мы все равны. - Человек есть только человек, перед Богом - мы все равны!» Перед Богом! - Но теперь этот Бог умер.[38]

Прозрение Достоевского состояло в том, что «социалист настоящего времени» (Иван) может оказаться Инквизитором завтрашнего дня; что прогрессизм таит в себе собственный подрыв нигилизмом; что за Гегелем последует Ницше. Его прозрение состояло в том, что человеческое равенство не может быть удержано тем самым либерализмом, который возвещает его с такими фанфарами, ибо явное основание этого либерализма - один лишь разум, а разум в конце концов даёт больше доводов в пользу неравенства, чем в пользу равенства. Достоевский, в отличие от Ницше, не находил в этом прозрении никакого удовлетворения. Его критика современности включала не отвержение принципа равенства, а предостережение о его уязвимости перед лицом коренного вопроса: что в человеке делает равную справедливость тем, что ему причитается? Неспособность либерального прогрессизма убедительно ответить на этот вопрос порождает опасность, что городом, куда в конце концов прибудут фургоны

Фукуямы, окажется та гладкая, человеколюбивая тирания, о которой Достоевский предостерегает в «Великом инквизиторе».[39]

Говоря за Христа: смысл истории в понимании старца Зосимы

Пророческое предостережение предполагает человеческую способность выбирать между альтернативами. Но какую жизнеспособную альтернативу видению Инквизитора предлагает Достоевский современным людям? В самом «Великом инквизиторе» эта альтернатива воплощена в безмолвной фигуре Христа - со всем, что она предвещает. Достоевский вполне мог задумать так, чтобы доступ к смыслу этой безмолвной фигуры зависел в конечном счёте от состояния сердца читателя; ведь даже Инквизитор, ощутив поцелуй прощающей любви узника, решает отпустить его. И всё же старик не меняет своих убеждений: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» [54]. Перемена сердца необходима, но сама по себе недостаточна при отсутствии альтернативной «идеи». Чтобы увидеть эту альтернативную христианскую идею, нам нужно спуститься от безмолвного Христа к русскому монаху Зосиме.

Подобно тому как Великий инквизитор - пророческое создание Ивана Карамазова, Зосима в известном смысле - пророческое создание Алёши Карамазова. Как сообщает рассказчик, житие и поучения Зосимы (составляющие шестую книгу романа, «Русский инок», которая непосредственно следует за пятой книгой, содержащей «Бунт» и «Великого инквизитора») основаны на рукописи Алёши, который «записал по памяти некоторое время спустя по кончине старца» (286). Таким образом, «Русский инок» представляет собой письменный ответ Алёши на «Великого инквизитора» Ивана. Это также апология Достоевского в защиту безмолвного Христа. Быть может, Достоевский наделил каждого из своих наиболее памятных персонажей какой-то частицей себя; однако Зосима единственный, кто прямо назван выразителем самых

«заветных» идей автора. В нём воплощено религиозное видение зрелого Достоевского, хотя и выраженное «другим языком и в другой форме», как того требовало художественное изображение русского монаха.[40]

Почему Достоевский избрал русского монаха, чтобы прервать молчание Христа перед лицом Инквизитора? Ответ на этот вопрос может показаться очевидным, если учесть уместную симметрию между двумя стариками, каждый из которых занимает руководящее положение в своей церкви - римско-католической и русской православной. Однако мы уже знаем, что очевидное впечатление обманчиво в случае Инквизитора, чей образ мысли ближе к новоевропейскому историзму и нигилизму, чем к средневековому богословию. Вопрос - кто же, собственно, такой Зосима? - тоже сложнее и важнее, чем может показаться на первый взгляд. Рассмотрим сначала распространённый соблазн видеть в Зосиме русский православный ответ римско-католическому Инквизитору. Это подсказывает уравнение: римский католицизм, Запад, рационализм и атеизм - с одной стороны; православие, Россия и вера - с другой; причём Достоевский, разумеется, осуждает первое и защищает второе. Это часто приводимое уравнение обладает достоинством простоты, но уводит нас от более полного понимания Достоевского, который в своих сочинениях почти всегда предпочитает двусмысленное и парадоксальное простому и прямолинейному. Приведём лишь один пример того рода оттенков, которые это уравнение не замечает: Зосиму однажды называют «Pater Seraphicus» - имя, ещё более бросающееся в глаза в русском оригинале из-за контраста между латинскими буквами, которыми оно написано, и окружающей кириллицей. Оно поразительно ещё и потому, что так иногда называли святого Франциска Ассизского - западную духовную фигуру, с которой у Зосимы, по-видимому, больше общего, чем со многими русскими православными святыми.

Чтобы правильно понять Зосиму, мы должны быть готовы проводить более тонкие различения, чем позволяет это распространённое уравнение. Достоевский всячески помогает

своим читателям, сознательно помещая Зосиму в определённую религиозно-историческую среду - среду старцев (духовных руководителей) русского православного монашества XIX века. В одной из первых глав, описывающей эту среду, рассказчик даёт такое определение старца:

> Старец - это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли. (27–28)

Упор этого определения на практике, а не на теории отражает взгляды, например, восточного богослова XIV века Григория Паламы, сказавшего однажды: «Говорить о Боге - не то же, что встретиться с Богом».[41] Старец наставлением и примером ведёт других к тому, чтобы испытать истину христианства на опыте, а не просто облечь её в понятия.

Достоевский описывает институт старчества как существующий более тысячи лет. Точнее говоря, его истоки восходят к IV веку, к святому Антонию, основателю египетского монашества; однако, как заметил Каллист Уэр, образец этого института есть уже в самом Новом Завете - в отношениях Павла с Тимофеем. По мнению Уэра (восточного по вероисповеданию), внутри христианской Церкви можно говорить о двух линиях, или двух формах, апостольского преемства. Есть видимое преемство церковной иерархии - ряд епископов, связанных с такими митрополичьими центрами, как Рим, Константинополь и Москва. Наряду с ним, существуя на уровне харизматическом, а не официальном, есть по большей части невидимое апостольское преемство духовных отцов и матерей каждого поколения, связанное с отдалёнными монастырями в пустынях, лесах или горах - такими, как Афон в Греции, окрестности Ассизи в Италии и Оптина пустынь

в России.[42] Иногда иерархическая и духовная линии пересекаются или сосуществуют в некоторой гармонии, но столь же часто они вступают в конфликт. Так, духовность Зосимы противопоставлена догматическому, внешнему благочестию его соперника Ферапонта - врага старчества и героического постника, который всюду видит чертей. Ферапонт - яркое свидетельство того, что Достоевский не утверждал русскую православную традицию некритически; он сознавал её тёмную сторону, и в главе о старцах рассказчик отмечает, что жёсткая иерархическая линия на протяжении большей части русской истории затмевала духовную и что последняя пережила возрождение лишь в предшествующие сто лет:

> Возродилось же у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его, но и доселе, даже через сто почти лет, существует весьма еще не во многих монастырях и даже подвергалось иногда почти что гонениям, как неслыханное по России новшество. Особенно процвел этот институт у нас на Руси в одной знаменитой пустыне, Козельской Оптиной. (27)

Сам Достоевский, когда «Братья Карамазовы» были ещё в замысле, посетил Оптину пустынь и её старца, отца Амвросия.

Итак, подведём итог: Зосима - русский православный монах, но важнее то, что он воплощает духовную практику, предшествующую расколу между западным и восточным христианством. Главное различие между ним и Инквизитором совпадает не с границей между римским католицизмом и русским православием, а с границей между иерархической и духовной линиями христианства.

Причастность Зосимы к духовной традиции, восходящей к IV веку, - а также, разумеется, его преклонный возраст - может склонить читателей к другому искажению: будто он по существу архаическая фигура. Важно отметить, что многие собратья-монахи обвиняют Зосиму в том, что он новатор, не соблюдающий как следует постов и недостаточно серьёзно относящийся к таинству исповеди и покаяния. Ещё важнее то, что Зосима, по-видимому, принимает близко к сердцу упрёк Фёдора Карамазова, что монахи

надеются спастись, запершись в монастырях, «кланяясь друг другу и капусту едя» (37). Этот монах со всей властью старца над учеником велит Алёше покинуть монастырь, чтобы жить в миру «как инок» (285). Духовность Зосимы может иметь древние корни, но она явно обращена к деятельному участию в современном мире.

В «Русском иноке» читателю не предлагается ни систематического богословия, ни тем более какого-либо пункт за пунктом, «эвклидовского» ответа Ивану-Инквизитору.[43] Вместо этого Достоевский представляет художественную «форму жизни», являющую иной способ видеть мир и отвечать на него.[44] Этот мир для Зосимы и для Ивана - один и тот же, мир, в котором страдают невинные люди. Да и вряд ли Зосима был бы серьёзным ответом Ивану, если бы мы поверили, что он как монах, затворившийся от мира, неизбежно меньше осознаёт, насколько мир пропитан человеческими слезами «от коры до центра». Внимательное чтение романа не оставляет причин сомневаться в том, что Зосима остро сознаёт человеческое страдание - сознаёт, к тому же, на основании собственного опыта жизни в миру и многих лет выслушивания исповедей других, тогда как двадцатичетырёхлетний Иван строит свой довод на случаях, о которых читал в газетах.

Сострадание Ивана-Инквизитора к человеческому страданию, как мы видели, оправдывает в его глазах сомнение в принципах свободы и равенства, поскольку эти принципы служат препятствиями к той мере счастья, какая возможна для таких «недоделанных, пробных существ, созданных в насмешку» [53]. Зосима тоже высказывает коренные сомнения относительно человеческой свободы и равенства в Новое время. Он утверждает, что либеральное понятие свободы как права индивидуума удовлетворять свои желания с минимумом ограничений, необходимым, чтобы и другие могли делать то же самое, вылилось в соревновательный материализм, пронизывающий современную общественную жизнь. Современное «я», по его словам, обрекло себя на «рабство у вещей и привычек». Современные люди «накопили всё больше и больше вещей, а радости в мире всё

меньше» (313). В этом климате всепоглощающего материализма понятие равенства может быть немногим большим, чем выражение зависти и обиды: «Но что же из этого права на умножение потребностей? У богатых уединение и духовное самоубийство, а у бедных - зависть и убийство, ибо права-то дали, а средств насытить потребности еще не указали» (313).

Наблюдения русского монаха могут показаться близкими к марксистской критике чисто формального равенства капиталистического либерализма, - если бы не то, что для Зосимы социалистическое требование содержательного равенства целиком остаётся в пределах материалистического истолкования человеческого «я», пронизывающего современное общество. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» - так Инквизитор подытоживает действительный смысл современной свободы и равенства. Он и Зосима едины в доводе, что материалистическое понимание человеческого счастья несовместимо со свободой и равенством. Инквизитор говорит: «Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою!» [45]. Эхом звучат слова Зосимы: «Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства… а бедные пока лишь заливают неудовлетворенную потребность свою и зависть вином. Но вскоре вместо вина упьются и кровью» (314).

Однако, в отличие от Инквизитора, Зосима не отвергает принципов свободы и равенства. Напротив, он горячо их защищает; его критические замечания о либерально-социалистическом материализме служат предисловием к призыву к иному мышлению о свободе и равенстве - мышлению, утверждающему высшее, духовное измерение человеческого бытия. «Я» современного либерализма, будучи социальной и повествовательной конструкцией из сырого материала желания и воли, может в конечном счёте найти удовлетворение лишь в этом же сыром материале - в «рабстве у вещей и привычек». По Зосиме, только реальность высшего «я» делает возможной подлинную свободу.

Человеческая свобода, как он её понимает, есть обратная сторона современного материализма: не расширение «я», а свобода от «я». Путь человека к исполнению лежит не через приобретение вещей, а через аскезу, ищущую обрести себя в себе: «Над послушанием, постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь чрез них лежит путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием, и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселья духовного!» (314).

Зосима, несомненно, поднимает планку для человека. Ибо, хотя он и говорит прежде всего о монахе, он ясно утверждает, что такое самообретение открыто каждому и что для него не требуется никакого имманентного природного дара ума или таланта. Именно в силу этой духовной возможности каждый человек заслуживает уважения: «Равенство лишь в духовном достоинстве человеческом» (316). Для Зосимы принцип равенства черпает свою законность и смысл в вечном предназначении каждого человека. Но черпает ли он в нём какую-либо силу применительно к действительной человеческой жизни - и особенно к человеческому страданию - в этом мире? Действительно ли переосмысление Зосимой человеческого равенства на христианских основаниях составляет альтернативу отвержению равенства Инквизитором из сострадания к человеческому страданию? Следует помнить, что Инквизитор уже обвинил безмолвного Христа в том, что тот требует от человечества слишком многого; и можно было бы утверждать, что обращение Зосимы к трансцендентному предназначению человека тоже поднимает планку так высоко, что делается неприменимым к жизни в этом мире. Эта неприменимость была бы двоякой: оно требует слишком многого своей аскезой и слишком малого - своей склонностью становиться учением об утешении, отбивающим охоту к созидательному действию. Если подлинная свобода и равенство, которые имеет в виду Зосима, найдут исполнение лишь в «высшем, небесном» мире (320), то, по-видимому, в этом русском

монахе нам предлагается всего лишь обращение к потустороннему учению о промысле.

Зосиму часто читают именно так, особенно те, кто считает, что Достоевский противопоставляет метафизическому бунту Ивана доктринёрское христианство. При таком прочтении неудивительно, что монах может показаться «невыносимым старым занудой» рядом со страстным молодым бунтарём.[45] Однако это неверное прочтение, не отдающее должного Достоевскому ни как художнику, ни как мыслителю. Поскольку оно противоречит самому тексту, можно лишь предполагать, что это сознательно неверное прочтение, исходящее из какого-то предвзятого представления о том, что христианство «должно» сказать.

Перед лицом человеческого страдания Зосима действительно обращается к тайне промыслительного свершения вечной правды, особенно как она открыта в книге Иова (292). Однако в ответ на требование Ивана справедливости на земле он не ограничивается тем, что заново утверждает тайну вечной справедливости; вместо этого он выдвигает альтернативное видение справедливости на земле - основанное не на одном «эвклидовском» разуме, а на Христе. Этот русский монах неоднократно настаивает, что «жизнь есть рай», что нужно лишь захотеть понять - и «тотчас же он настанет во всей красоте своей» (298). Каков бы ни был точный смысл этого утверждения, оно свидетельствует против всякого лёгкого отвода установки Зосимы как «потусторонней». Очевидно, что поднятие им планки в отношении принципов свободы и равенства не исключает для него их осуществления в мире. Его забота о деятельном участии в мире видна повсюду - в его словах и делах, от осуждения детского труда (315) до наказа Алёше жить в миру как инок (285). Хотя свобода и равенство в христианском понимании Зосимы могут найти первоначальное осуществление в монашеской общине, он не мыслит эту общину как духовную элиту, отделённую от безнадёжно испорченного мира; монашество должно действовать скорее как закваска в мире, работающая ради его преображения.

Однако тем, кто трудится над преобразованием политических или социально-экономических структур, Зосима указывает на преображение иного рода: «Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу. Раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства» (303).[46] Тот, кто хотел бы переделать мир, должен начать с самого себя.

Это начинание с самого себя знаменует первый шаг того, что сам Достоевский однажды назвал своей «теорией практического христианства».[47] В своём деятельном участии в мире «практическое» христианство может пользоваться «непрактичными» средствами - послушанием, постом и молитвой, например, - потому что они способны содействовать тому душевному преображению, которое необходимо, если люди хотят быть способными создавать общины, в которых они действительно чувствуют и живут согласно мысли, что «всякий пред всеми за всех виноват» (298). В мире, отданном внешней технике, практическое христианство Достоевского может показаться весьма неверным в своих результатах. Подлинно преображающее движение сердца - действительно дело ненадёжное и таинственное (как мало кто понимал лучше самого Достоевского); но если такой упор считать «потусторонним», то самопознание и личную ответственность придётся признать имеющими мало значения в этом мире.

С этим упором на личной ответственности на службе свободы и равенства мы сталкиваемся с чертой учения Зосимы, которую слишком часто упускают из виду, - с его готовностью пользоваться языком либеральной мысли. Русский монах временами звучит удивительно похоже на современного западного прогрессиста. Отчасти это вопрос риторической стратегии. Одной из целей практического христианства Достоевского было убеждать; и он хорошо знал, что большинство его читателей, особенно молодёжь, привлекали притязания либерально-социалистического прогрессизма. Он был готов пригласить этих читателей рассмотреть возможность - пусть странную на первый взгляд, - что свобода и

равенство, которых они ищут, на самом деле обретаются в видении русского монаха. Однако использование Достоевским языка светского прогрессизма и его обращение к более чистым его чаяниям - больше чем уловки. Достоевский не находил удовлетворения в своём пророческом прозрении, что человеческое равенство уязвимо для подрыва в самом лоне светского прогрессизма, утверждавшего его в современном мире. Вопреки распространённой склонности причислять его к консерваторам в общественных и политических вопросах, следует подчеркнуть, что его критика современности была направлена не просто на отвержение либерального прогрессизма, а на его искупление.

Эта цель очевидна в одном из самых памятных персонажей Достоевского - Степане Трофимовиче Верховенском из «Бесов».[48] В начале романа Степан Трофимович - немногим больше, чем карикатура на русского либерального прогрессиста XIX века. Он самодовольно, даже наивно уверен в своём просвещённом превосходстве над традициями и убеждениями прошлого, особенно, конечно, над религиозными; христианство, например, «никогда не понимало женщину». Хотя он отвергает историческое христианство, он отчасти открыт идее Бога, хотя лишь (на гегелевский лад) как «существа, лишь во мне сознающего себя».[49] Хотя его поглощённость собой почти полна, в ней всё же остаётся место для некоторой преданности «великой мысли» о будущем порядке человеческой свободы и равенства. Пробуждение Степана Трофимовича к нигилистическим следствиям его самодовольного либерализма (воплощённым, как и подобает, в его сыне Петре) происходит постепенно и мучительно, но когда оно наступает, он обнаруживает красоту характера, удивляющую читателя (а быть может, и самого автора). В последних словах своего «последнего странствования» Степан возвращается к «Великой мысли», которую он давно чтил. Прописные буквы в тексте отражают его новое осознание необходимой связи этой идеи с вечным предназначением человека:

> Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и - славой, - о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! Человеку гораздо необходимее собственного счастья знать и каждое мгновение веровать в то, что есть где-то уже совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего… Если отнять у людей безмерно великое, то не станут они жить и умрут в отчаянии. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает… Друзья мои, все, все: да здравствует Великая Мысль! Вечная, безмерная Мысль! Всякому человеку, кто бы он ни был, необходимо преклониться пред тем, что есть Великая Мысль… Петруша… О, как хотел бы я увидеть их всех опять! Они не знают, не знают, что и в них заключена всё та же вечная Великая Мысль![50]

Верный своему характеру, Степан не отказывается от понятийного языка своего либерализма, но перемена сердца придаёт этому языку более глубокий (хотя и смутный) резонанс. Его последнее признание человеческой потребности в вечном символизирует надежду Достоевского, что переход светского прогрессизма в нигилизм удастся до некоторой степени предотвратить, побуждая прогрессизм вспомнить свои духовные истоки. Но на каждого Степана Трофимовича приходится несколько Петров Александровичей Миусовых (Миусов - архетипический самодовольный либерал в «Братьях Карамазовых», который таким и остаётся); и, что ещё важнее, становится всё больше Иванов Карамазовых, которые не отшатываются перед нигилистической возможностью. Личная перемена сердца может быть необходимым первым шагом, но это весьма неверная надежда для будущего целой цивилизации. Сам по себе этот первый шаг личного преображения, по-видимому, не оправдывает той уверенной надежды, которой отмечена речь Зосимы о христианской свободе и равенстве:

> Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим. И сколько же было идей на земле, в истории человеческой, которые даже за десять лет немыслимы были и которые вдруг появлялись, когда

приходил для них таинственный срок их, и проносились по всей земле? Так и у нас будет. (317)

Вера Зосимы не только деятельно обращена к миру; она предвосхищает возможное историческое исполнение.

Вместо того чтобы считать мирскую историю в конечном счёте неважной, Зосима, по-видимому, видит в ней процесс, имеющий окончательную духовную цель, которую она способна вместить в себя и к которой движется. Он определяет эту цель как преображение общества во вселенскую Церковь: «Это правда, - улыбнулся старец, - теперь общество христианское пока еще само не готово и стоит лишь на семи праведниках; но так как они не оскудевают, то и пребывает всё же незыблемо, в ожидании своего полного преображения из общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (66). Христианское общество, которое видит Зосима, кто-то мог бы назвать «теократией» (либерал Миусов отмахивается от этой мысли как от «ультрамонтанства»); но поскольку этот термин подразумевает власть жреческого сословия, представляющего волю Божью, он неточен. О священниках Зосима говорит очень мало, и то, что он говорит, неизменно окрашено критикой. Ещё меньше он говорит о таинственных функциях Церкви. Вселенская Церковь на земле, которую уверенно ожидает Зосима, - не прежде всего церковное и сакраментальное учреждение, являющее через символ и обряд владычество Христа в мирском мире, то есть не Церковь, какой она была и есть сейчас. Это, скорее, осуществлённая человеческая община, в которой поведение и отношения людей преображены христианской любовью, в которой люди действительно живут согласно мысли, что «всякий из нас пред всеми во всем виноват» (320). Эта община, подобно той, которую видит современный прогрессизм, - община свободы, равенства и братства, но понятых и достигнутых на основе Христа, а не одного лишь разума (318).

Если сопоставить ожидание Зосимой преображённого земного общества с его загадочным утверждением, что «жизнь есть рай», может показаться, что он не меньше самых пылких прогрессистов проповедует будущее небо на земле. Если так, то употребление Иваном францисканского титула Pater Seraphicus применительно к Зосиме исполнено богатого иронического смысла. Многие последователи святого Франциска считали его, себя и события своего времени исполнением пророчества итальянского аббата XII века Иоахима Флорского о том, что третий и последний век - век Святого Духа - близок (по собственному расчёту Иоахима, он должен был начаться в 1260 году). На основании прозрений, почерпнутых из книги Откровения, Иоахим представлял всемирную историю как последовательность трёх веков, или устроений, - Отца, Сына и Святого Духа, - в которых христианская истина открывается последовательно. Век Духа должен был стать последним, Третьим Царством, после которого история придёт к концу. С наступлением этого последнего века существующая церковь клира и таинств будет заменена церковью Духа - по существу орденом монахов, в котором посредническая роль проповеди и таинств уже не потребуется. Когда римско-католическая иерархия в XIV веке подавила францисканцев-спиритуалов, иоахимитское богословие истории ушло в подполье, чтобы спустя пять веков вновь появиться в секуляризованном виде у новоевропейских философов истории - таких, как Сен-Симон, Шеллинг и Гегель.[51]

Было бы иронично, если бы знакомство Достоевского с философами истории XIX века бессознательно повлияло на его выражение христианства, задуманного как ответ на их историзм. Если взгляд Зосимы на историю означает лишь обращение от новоевропейского иоахимизма к чему-то очень похожему на исходное иоахимитское богословие истории, то он не предлагает подлинной альтернативы. Является ли Достоевский пророческой фигурой для нашего века не только своим прозрением в следствия новоевропейского исторического сознания, но и как пример того,

насколько трудно - или, быть может, невозможно - мыслить за пределами этого сознания?

Очевидное сродство между будущей вселенской Церковью на земле у Зосимы и последним веком Духа у Иоахима оправдывает постановку этого вопроса. Однако не ясно, что ответ должен быть утвердительным. Хотя было бы неуместно искать в изречениях Зосимы что-то вроде систематического богословия истории, его собрат-монах, «весьма ученый» отец Паисий, проясняет важный вопрос: ожидание будущей вселенской Церкви на земле, которое он разделяет с Зосимой, не означает полной имманентизации христианской эсхатологической надежды. Паисий, которого здесь можно считать выразителем мысли Зосимы, различает «Царство Небесное» и царство Церкви на земле: «Царство Небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез Церковь, которая основана и установлена на земле… Церковь же есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно» (61–62). Для Зосимы, по-видимому, вселенская Церковь на земле есть конечная цель (и завершение, и telos) человеческой истории; но sub specie aeternitatis это цель предпоследняя, за которой последует вечное исполнение, обещанное в Новом Завете. Соотношение исторического и вечного исполнений выражает «таинственный посетитель» (которого здесь тоже можно считать говорящим за Зосиму): «Спрашиваете, когда сбудется? Сбудется, но сначала должен заключиться период человеческого уединения… Непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси» (303–304). Здесь осуществление истинной духовной общины на земле и конец мира связаны так тесно, что сливаются в одну эсхатологическую надежду. И в этом отношении заметим также условную оговорку Зосимы: «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков». Зосима, в

отличие от Иоахима, не настаивает на длящемся во времени веке Духа, или тысячелетнем царстве, перед окончательным концом. Нет у Зосимы, кроме того, и намёка на иоахимитскую мысль, будто христианская истина развёртывается в историческом процессе последовательно; для Зосимы мерило смысла и истины - единственное событие Христа. Наконец, в отличие от Иоахима, Зосима не пускается по слишком соблазнительному пути предсказательных расчётов о последних временах: «Нечего смущаться временами и сроками, ибо тайна времен и сроков в мудрости Божией» (66).

Итак, в этих важных отношениях Зосима избегает склонности ставить истину и добро, а также их усвоение человеком, в зависимость от постижимого исторического процесса. Более того, по крайней мере в этих отношениях мы можем ответить на поставленный выше вопрос отрицательно: он (а значит, и Достоевский) не просто обращается от новоевропейской философии истории к богословию истории, исходящему из тех же допущений.

Однако другой элемент надежды Зосимы явно не позволяет ответить на этот вопрос безоговорочным «нет». Мысль, что мирская история способна хоть в какой-то мере воплотить свободу и равенство Града Божия, естественно ведёт к вопросу о том, как отдельные исторические народы и события связаны с этим будущим воплощением. Зосима очень мало говорит о действительных событиях всемирной истории, но он настойчиво подчёркивает решающую роль одного исторического народа - русского: «Народ Богоносец» (316). Истина вселенской христианской общины сохраняется в своей чистоте в русском монастыре и, по меньшей мере неявно, в нравах и обычаях русского народа. Когда придёт нужда, она будет явлена современному миру: «Сия звезда воссияет от Востока» (313). Чтобы внимательнее рассмотреть смысл этого странного утверждения Зосимы, нужно обратиться к другим сочинениям Достоевского, в которых он говорит от собственного имени.

В «Дневнике писателя», а также в записных тетрадях и переписке Достоевский прямее выражает главные элементы истолкования истории у Зосимы, хотя и в «другой форме» и в контексте гораздо более подробного изложения европейской и русской истории. Василий Зеньковский говорил о развитии у Достоевского «метафизики истории».[52] Хотя это выражение, вероятно, преувеличение, творчество Достоевского действительно обнаруживает немалое размышление над основными теоретическими началами, которыми должно руководствоваться истолкование истории. Достоевский выступает сторонником «идеалистического» подхода к истории, утверждая, что те, кто стремится определить «законы» или «необходимости», определяющие историческое развитие, должны рассматривать прежде всего различные системы смысла, придававшие цель жизни народов. Цивилизации основываются не на простой необходимости, как он выражается, «спасать шкуру», а всегда на основе «великой идеи».[53] Этот принцип первенства религиозных идей как одушевляющей силы в возвышении и падении цивилизаций применяется к действительной истории в его публицистике, а порой и в романах.

В черновых заметках к задуманной (но так и не опубликованной) статье «Социализм и христианство» Достоевский широкими мазками набрасывает очерк всемирной истории. Примечательно, что, как и в «Великом инквизиторе», здесь положена трёхступенчатая схема. Первая ступень, представленная первобытными общинами на заре истории, характеризуется полной включённостью индивидуума в единство общей жизни. Эта ступень бессознательного счастья нарушается появлением индивидуального самосознания. Наступающая дисгармония между индивидуумом и обществом порождает коренное несчастье, тяготевшее над этой второй ступенью - Достоевский называет её «цивилизацией» - от её начала до настоящего времени: «Человеку в этом состоянии скверно… он теряет живую жизнь, не знает непосредственных ощущений и всё сознает».[54] Цивилизованное

человечество отчаянно стремилось найти новую общественную гармонию, но интересы общества и индивидуума лишь оформились в противоположные, по-видимому непримиримые идеи. Эти противоположные идеи общественного единства и индивидуальной свободы проявились в огромных кровавых конфликтах, которыми отмечена история цивилизации. На Западе, например, идея принудительного общественного единства одушевляла Римскую империю, а затем была завещана её наследникам - римскому католицизму и социализму, тогда как идея индивидуальной свободы выразилась в противостоящих им движениях протестантизма, а позднее - капиталистического либерального и нигилистического индивидуализма.

Для Достоевского кризис порядка в Новое время, который, как он ожидал, будет всё более обостряться, повсюду характеризовался напряжением между индивидуальностью и общественным единством, или свободой и равенством. Мысль и практика современного Запада представлялись ему совершенно неспособными найти путь к тому примирению индивидуума и общины, которое Достоевский воображал так:

> Переведите на рациональный язык братство, из чего ж оно будет состоять? Оно будет состоять в том, что каждая личность сама, без всякого принуждения, без всякой выгоды для себя, сказала бы обществу: «Мы крепки только все вместе, возьмите же меня всего, если вам во мне надобность… я отдаю вам все права мои и прошу вас распорядиться мною как хотите. Высшее счастье мое - всем пожертвовать вам, и так, чтоб вам это не было в убыток. Я уничтожусь, я сольюсь, только бы ваше братство процветало и осталось». А братство, напротив, должно сказать: «Ты слишком много даешь нам. То, что ты даешь нам, мы не вправе не принять от тебя, ибо ты сам говоришь, что в этом всё твое счастье; но что же делать, когда у нас беспрестанно болит сердце и за твое счастье. Возьми же и ты всё у нас. Мы всеми силами будем стараться беспрерывно, чтобы у тебя было как можно больше личной свободы… Мы все за тебя… мы вечно будем охранять тебя»[55]

Достоевский замечает, что такая общественная гармония останется лишь благочестивой мечтой, пока свобода понимается

как принцип индивидуализма, «уединения, усиленного самосохранения… самоопределения в своем собственном Я». В капиталистическом либеральном обществе, где личность занята лишь требованием своих «прав», социалист, желающий утвердить единство и равенство, вынужден прибегать к расчётливым обращениям к своекорыстию, а в конце концов - к силе: «Отчаянный социалист… принимается за будущее братство, определяет его, вычисляет на вес и на меру, соблазняет выгодой, толкует, учит, рассказывает, сколько каждому придется выгоды… И, доведенный до последней степени отчаяния… кончает тем, что провозглашает: liberté, égalité, fraternité ou la mort».[56] Мы видели, как Инквизитор предлагает разрешить противоречивые человеческие стремления к единству и свободе в третьей и последней ступени всемирной истории. Достоевский тоже смотрит в сторону третьей ступени, которая преодолела бы противоречия исторической цивилизации, но - посредством подлинного примирения, а не иллюзорного, подрывающего истинный смысл обоих противоположных начал. Это различие связано с их оценками того, что означает христианство во всемирной истории. По Инквизитору, единство, достигнутое в Римской империи, было подорвано новой религией с её идеей личной свободы; для Достоевского же, напротив, христианство означало не только идею свободы, но и новый род человеческого общения - «духовного», а не «принудительного», стремящегося сохранить и возвысить свободную личность в единстве.

Своё истолкование всемирной истории Достоевский часто и подробно применял к современным отношениям России и Запада в «Дневнике писателя». Он утверждал, например, что напряжённую борьбу Франции и Германии за европейскую гегемонию во второй половине XIX века следует понимать в свете более коренных, противоположных идей принудительного единства и разъединяющей свободы:

> Цель Германии одна, и прежде была, и всегда была. Это ее протестантизм - не та единственно формула протестантизма, которая образовалась при Лютере, а всегдашний ее протестантизм, всегдашний протест ее против римского мира… против всего, что было Рим и римское по задаче своей, и потом против всего, что от древнего Рима перешло к новому Риму и ко всем тем народам, которые восприняли от Рима его идею… против наследников Рима и всего, что составляет это наследство.[57]

В будущем Запада - огромные национальные схватки, в которые в конце концов будет втянут и англо-американский мир. Однако, по Достоевскому, даже эти стихийные конфликты уступают по значению возможности «колоссальной революции», вызванной распространением социализма по Западу. Он предсказывает, что после эпохи великих войн коммунистическая революция «непременно придет и восторжествует», хотя «спустя немного она падет».[58] Точная расстановка национальной борьбы, войны и революции в различных его рассуждениях меняется, но его настояние на решающей роли, которую может сыграть Россия, неизменно. Подобно тому как идею принудительного единства он склонен связывать с Францией - новейшей наследницей Рима (и имперского, и католического), а идею индивидуализма - с Германией, наследницей протестантизма, так примиряющую христианскую идею он связывает с православием России. Неизбежное участие России в конфликтах современного Запада подразумевало возможность окончательного разрешения проблемы человеческого порядка. Изложение Достоевским смысла истории достигает самого крайнего выражения в статье 1877 года о балканском вопросе, волновавшем тогда западные державы и Россию:

> Этот страшный Восточный вопрос - это почти вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный выход наш в полноту истории. В нем и окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное единение с нею, но уже на новых, могучих, плодотворных началах. О, где понять теперь Европе всю ту роковую жизненную важность для нас самих решения этого

вопроса!.. Одним словом… Константинополь - рано ли, поздно ли, а должен быть наш, хотя бы и в будущем только столетии![59]

Перед лицом такого заявления смущённые толкователи Достоевского обычно ссылаются на его ксенофобский русский шовинизм как на своего рода идеологический вирус, слишком часто овладевавший им в «Дневнике писателя», но, к счастью, не заразивший смертельно художественный гений романов. Это почти обязательное разделение Достоевского-художника и Достоевского-политического полемиста, однако, не удовлетворяет. Ибо между искусством и заботой о всемирно-исторической миссии России явно есть связь. «Константинополь должен быть наш» Достоевского можно рассматривать как перевод на более конкретный язык слов Зосимы «Народ Богоносец» [о русском народе]. Быстрое и лёгкое «объяснение» предрассудками Достоевского, даже если оно оправдано, закрывает путь к исследованию более интересных вопросов, связанных с его надеждой на русскую духовную миссию в современном мире.

Характерно, что самый значительный вопрос в этом направлении ставит сам Достоевский в своём искусстве - в поворотный момент разговора Шатова и Ставрогина в «Бесах». Сначала Шатов излагает своё истолкование истории:

«Ни один народ, - начал он, как бы читая по строкам и в то же время продолжая грозно смотреть на Ставрогина, - ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости… Народы слагаются и движутся силой иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо… Это сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, „реки воды живой“, иссякновением которых так угрожает Апокалипсис… Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание Бога, Бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца… Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся

общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог… Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-„богоносец“ - это русский народ…»

Ставрогин в ответ задаёт свой вопрос:

«Я хотел лишь узнать: веруете вы сами в Бога или нет?»

«Я верую в Россию, я верую в ее православие… Я верую в тело Христово… Я верую, что новое пришествие совершится в России… Я верую…» - залепетал в исступлении Шатов.

«А в Бога? В Бога?»

«Я… я буду веровать в Бога».[60]

Хотя в других местах романа Шатов изображён с сочувствием, его запинающееся замешательство здесь ясно отражает невысокое мнение автора о его религиозном историзме. Поскольку Шатов (от «шаткий») не способен утверждать бытие Бога, превосходящего историю, а русские, по его словам, - истинный народ-богоносец, то окончательная мера и доказательство этой истины может быть найдена лишь в будущей исторической судьбе России. Если не удастся каким-то образом показать, что главный механизм исторического успеха - мирное убеждение, а не сила, взгляды Шатова в конечном счёте подразумевают немногим большее, чем поклонение голой силе. При таком видении истории попрание «многих невинных цветов» оказалось бы и неизбежным, и оправданным. Поэтому религиозное истолкование истории у Шатова открыто ровно тем же возражениям, которые высказываются в творчестве Достоевского против новоевропейского светского учения об истории как прогрессе. В выражении Шатова мысль, что русский народ (или любой другой народ) может быть «богоносцем», оказывается лишь вариантом самого крайнего историцистского сведения Бога к продукту культурного развития. Как говорит Инквизитор: «Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов

и взывали друг к другу: „Бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим!“» [46].

Шатов - несомненно, пророческий пример трудности, чтобы не сказать невозможности, вырваться из новоевропейского исторического сознания, даже когда пытаешься отвергнуть его во имя христианской веры. Повторим вопрос, поставленный ранее: не является ли таким примером и сам Достоевский? Утвердительный ответ показался бы странным перед лицом его трезвого анализа того, что можно было бы назвать христианским историзмом, в образе Шатова. Однако перед нами и его собственное «Константинополь должен быть наш», написанное через несколько лет после «Бесов», и утверждение Зосимы, тождественное шатовскому, - десятилетием позже. Можно лишь гадать, почему Достоевский сохранил это утверждение о «богоносце», перенеся его от славянофила-националиста к русскому монаху, воплотившему его зрелую религиозную мысль. Можно, конечно, вернуться к объяснению, что у Достоевского была шовинистическая склонность. Но более вдумчивое объяснение могло бы указать на понятие «исторической миссии» России как на своего рода стратегию второго порядка: сознавая конечную недостаточность этого понятия, Достоевский тем не менее был готов продвигать его ради того, чтобы вновь объединить всё более раздробленную русскую культуру вокруг высшего, христианского идеала - и тем самым отвести наихудшие последствия западного материализма.[61] Это можно считать «вторым шагом» его «практического христианства», побуждающим людей, уже поработавших над собой, трудиться и над более исторически-общественным выражением христианской веры.

Такой второй шаг представляется для Достоевского естественным; ибо даже христианство, остро сознающее опасности историзма, не может отказаться принимать историю всерьёз. Классическая христианская идея божественного промысла подразумевает, что история в полнейшем смысле есть, по словам Оливера О’Донована, повесть о том, «что произошло по благому

промыслу Божию с благим миром, который Бог сотворил».[62] В Новом Завете, подаренном Достоевскому на пути на каторгу в Сибирь (единственном чтении, разрешённом ему за четыре года каторжных работ), на полях рукой Достоевского написано «N.B.» рядом со стихом из прощальной беседы Христа с учениками в Евангелии от Иоанна (16:33), последние три слова которого - «Я победил мир» - подчёркнуты.[63] По-видимому, Достоевский искал в истории России и Запада обнадёживающих знаков того, что тьма современного мира действительно может быть побеждена «благим промыслом Божиим». Как может человек веры в ответ на обвинение Ивана, что Бог на деле не заботится о человеческом страдании и что Инквизитор любит человечество больше, удержаться от попытки оправдать пути благого Бога перед миром?

Непостижимость божественного промысла заставляет пророка книги Откровения плакать (5:4). Пытаясь различить следы Бога в истории и в современных событиях, Достоевский, несомненно, рисковал назвать добро злом и зло добром. Но следует спросить: был ли этот риск только его - или он принадлежит самой христианской вере, поскольку благой Бог мыслится и как Господь истории? Ставя этот вопрос, пророческое искусство Достоевского обращается к христианам, ставя их перед трудным императивом: отвергать новоевропейский историзм, не отказываясь при этом от участия в истории.

Примечания

1. Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 296. См. также: George Grant, Time As History (Toronto: University of Toronto Press, 1995) - проясняющее обсуждение смысла и следствий новоевропейской веры в то, что мы по существу исторические существа.
2. Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992), pp. 127–129. Курсив наш.
3. G. W. F. Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), p. 197.
4. Ibid., p. 18. Курсив в оригинале.

5. Ibid., p. 379.

6. Fukuyama, The End of History and the Last Man, pp. 338–339.

7. Ibid., p. 55. Более поздняя книга Фукуямы - The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order (New York: Free Press, 1999) - несколько менее оптимистична относительно нынешнего положения и перспектив всемирной либеральной демократии. В ней он признаёт, что индивидуализм, насаждаемый политическим и экономическим либерализмом, склонен подрывать общественные и нравственные ценности, благодаря которым либеральная демократия работала на Западе: «Общество, посвятившее себя постоянному ниспровержению норм и правил во имя расширения индивидуальной свободы выбора, будет становиться всё более дезорганизованным, атомизированным, разобщённым и неспособным выполнять общие цели и задачи». Однако, несмотря на тревогу по поводу роста «нравственного индивидуализма» и вытекающей из него «миниатюризации общности», Фукуяма остаётся в основе убеждён в «восходящем направлении стрелы Истории» к либеральной демократии. Причина его неизменного оптимизма перед лицом всех собранных им свидетельств повсеместного распада семьи и общности - то, что он называет человеческим «инстинктом» восстановления «социального капитала». Поучительно, что вера Фукуямы в этот инстинкт основана на новейших исследованиях в нейрофизиологии, генетике, этологии животных, приматологии и эволюционной психологии. Он не обходит вовсе возможность и даже желательность того, что религиозная вера сыграет некоторую роль в «восстановлении норм» общества, - лишь бы эта роль была строго второстепенной: «Некоторые религиозные консерваторы надеются, а либералы опасаются, что проблема нравственного упадка будет решена массовым возвращением к религиозной ортодоксии - западной версией аятоллы Хомейни, возвращающегося в Иран на реактивном лайнере… Возвращение к религиозности, гораздо вероятнее, примет более мягкую форму, которая в некоторых отношениях уже начала проявляться во многих частях Соединённых Штатов. Вместо того чтобы общность возникала как побочный продукт жёсткой веры, люди будут приходить к религии из-за своего стремления к общности… не обязательно потому, что принимают истину откровения… В этом смысле они не будут принимать религию всерьёз на её собственных условиях, а будут пользоваться религией как языком, на котором выражают свои нравственные убеждения» (Fukuyama, The Great Disruption, цит. по: Atlantic Monthly, May 1999, vol. 283, no. 5, pp. 55–80). Трудно найти более ясный пример современного либерально-прогрессистского взгляда на место религии в светском мире.

8. Fyodor Dostoevsky, Notes from the Underground, trans. Jane Kentish (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 24.

9. Henry Thomas Buckle, History of Civilization in England (London: Longmans, Green, and Co., 1885), p. 190. Это сочинение вышло в русском издании в 1864 г.; оно было в личной библиотеке Достоевского. См.: Леонид Гроссман. Библиотека Достоевского (Одесса, 1919), с. 145.

10. Dostoevsky, Notes from the Underground, p. 30.
11. Вольтер употребил это выражение для характеристики своего «Essai sur les moeurs et l'esprit des nations» (1756).
12. Dostoevsky, Notes from the Underground, chaps. 9, 10.
13. См., например: Fyodor Dostoevsky, Winter Notes on Summer Impressions, trans. R. L. Renfield (N.p.: Criterion, 1955), pp. 109–110.
14. Письмо К. П. Победоносцеву от 19 мая 1879 г. Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), p. 457.
15. Выражение «метафизический бунт» принадлежит Альберу Камю. Его проницательный комментарий к бунту Ивана см.: Albert Camus, The Rebel, trans. Anthony Bower (New York: Alfred A. Knopf, 1956), pp. 55–61.
16. Karl Löwith, Meaning in History (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 114.
17. Fyodor Dostoevsky, The Adolescent, trans. Andrew R. MacAndrew (New York: Doubleday, 1972), p. 212. Следует отметить, что это поступательное человеческое формирование истории было направлено прежде всего на укрепление человеческого равенства путём преодоления недостатков природы (посредством техники) и общества (посредством политических реформ, а порой и революции).
18. Vissarion G. Belinsky, Selected Philosophical Works (Moscow, 1948), pp. 149–150. Белинский был чрезвычайно влиятельным литературным критиком и популярным философом 1840-х годов. Он фактически был наставником того поколения начинающих писателей, к которому принадлежал Достоевский. Именно Белинский «открыл» Достоевского, обеспечив ему раннюю славу восторженным приёмом первого романа молодого писателя - «Бедных людей». См. также обсуждение в главе 7 позднейших воспоминаний Достоевского об отношении Белинского ко Христу.
19. Dostoevsky, Notes from the Underground, p. 30.
20. Ibid., p. 25.
21. Ibid., p. 30.
22. Ibid., p. 22.
23. Dostoevsky, The Adolescent, p. 55.
24. Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), p. 96.
25. Мы не забыли, что Достоевский называет Ивана «социалистом», а не «либералом» настоящего времени. Однако для него эти термины в целом взаимозаменяемы; хотя он хорошо знал о споре между современными либералами и социалистами - особенно об относительной важности индивидуальной свободы и общественного равенства, - он тем не менее склонен был рассматривать их как предикаты одного и того же субъекта: историцистского прогрессизма.

26. «Столь могучая форма неизбежно должна растоптать много невинных цветов… сокрушить многое на своём пути» (Hegel, The Philosophy of History, p. 32). См. также: Immanuel Kant, On History, trans. Lewis White Beck (New York: Bobbs-Merrill, 1963), pp. 24–26.

27. Fukuyama, The End of History and the Last Man, p. 332.

28. См.: Richard Schacht, Nietzsche (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), pp. 122–130.

29. Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, trans. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1978), pp. 17–18.

30. Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1989), p. 163.

31. Albert Camus, «Pour Dostoïevski», in Théâtre, récits, nouvelles (Paris: Gallimard, 1962), p. 1888.

32. Достоевский мог встретить термин «нигилист» уже в русских интеллектуальных кругах 1860-х годов, где - вслед за его употреблением Тургеневым в «Отцах и детях» - он обычно означал радикальное отвержение традиционных уз семьи, общества и религии ради будущего порядка, основанного на современной науке. См.: Andrzej Walicki, A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp. 209–215. Однако Достоевского особенно занимал человек, отвергший традиционных богов, но не веривший и в богов будущего. Это забота о нигилизме в более широком, ницшевском смысле.

33. Fyodor Dostoevsky, Demons, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Alfred A. Knopf, 1994), p. 254.

34. Fyodor Dostoevsky, The Idiot, trans. David Magarshack (New York: Penguin, 1955), pp. 416–417.

35. Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1993), p. 547.

36. См.: Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Brothers Karamazov, ed. and trans. Edward Wasiolek (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 75.

37. Fyodor Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, trans. Kenneth Lantz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994), p. 1213.

38. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, p. 286.

39. Оливер О'Донован проводит наводящее на размышления различие между «государственным тоталитаризмом» и «недавним либеральным культурным тоталитаризмом» в книге Resurrection and Moral Order (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1986), pp. 73–74. См. также развитие Джорджем Грантом замечания, сделанного однажды Хьюи Лонгом: «Когда фашизм придёт в Америку, он придёт во имя демократии», - в его книге English-Speaking Justice (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1985). Одним из первых новоевропейских западных

философов, предложивших нехристианское обоснование равенства, основанное на одном лишь разуме, был Гоббс. Он утверждал, что люди в основе равны в своей способности убить друг друга, ибо физически более слабый всегда может прибегнуть к хитрости. Этот упор на человеческий страх насильственной смерти и на приблизительно равную способность людей причинить её друг другу, несомненно, представляет показательное и зловещее «понижение планки» в отношении основания человеческой общности. В традиции политической философии, восходящей к Гоббсу и Локку, упор на расчётливом своекорыстии делает чрезвычайно трудным объяснение того, почему равные права должны и дальше распространяться на каждого человека, если такое распространение не согласуется с удобным самосохранением (как они его понимают) большинства или могущественного меньшинства. Гегель считал общество разумного потребления, утверждаемое буржуазным либерализмом, неполным ответом на проблему человеческого порядка, поскольку оно не учитывает того, что в людях есть «духовность» (сродни thymos, признанному в «Государстве» Платона), которая нередко побуждает жертвовать материальным желанием ради чего-то менее осязаемого - например, признания. Поэтому он дополнил бы Гоббса и Локка, прибавив к желанию удобного самосохранения желание признания. Но опять-таки вопрос, на который у Гегеля, по-видимому, нет ясного ответа: почему равное признание должно распространяться на каждого человека лишь потому, что все этого желают? Что, если такое распространение противоречит желанию большего признания у тех, кто в состоянии удовлетворить свою огромную «духовность» за счёт более слабых? Либерализм Гоббса, Локка и Гегеля с его упором на своекорыстные желания может объяснить, чего хочет каждый индивидуум; но он не объясняет, почему могущественные обязаны давать им то, чего они хотят, особенно если это противоречит сходным желаниям могущественных. Среди либеральных философов наиболее сильно эту проблему обязательства перед другими поставил Кант, утверждая, что все люди, независимо от природного неравенства, равно достойны уважения, потому что все равно открыты возможности разумного воления нравственного добра. Основа кантовского нравственного утверждения человеческого равенства - то, что нравственность есть неоспоримый «факт» человеческого разума. По Ницше, Кант заслуживает названия «великого задерживающего», ибо убедил столь многих на столь долгое время, будто разум поддерживает факт нравственного закона, тогда как в действительности разум говорит нам, что нравственных фактов нет вовсе, а есть лишь нравственные истолкования фактов - истолкования, коренящиеся в исторических обстоятельствах и в инстинктах. Что касается философских истоков либерализма и нынешней уязвимости либеральной идеи равенства перед лицом ницшевского историзма, мне особенно помогли «English-Speaking Justice» Гранта и: Leo Strauss, Natural Right and History (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

40. Собственные замечания Достоевского о роли Зосимы как выразителя его религиозной мысли см. в письме к Н. А. Любимову от 7 августа 1879 г. Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, p. 477.

41. Цит. по: John Meyendorff, A Study of Gregory Palamas (London: Faith Press, 1962), p. 168. Палама пытался выразить различие между своим мистическим богословием и схоластическим богословием своего западного современника Фомы Аквинского.

42. См.: Bp. Kallistos Ware, «The Spiritual Father in Orthodox Christianity», Cross Currents (Summer/Fall 1974); Joseph J. Allen, Inner Way: Towards a Rebirth of Eastern Christian Spiritual Direction (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1994). Из этих исследований видно, как глава Достоевского «Старцы» в «Братьях Карамазовых» стала важным источником для исследователей восточнохристианской духовности.

43. Собственное отождествление Достоевским этих двух (Ивана и Инквизитора), выраженное через дефис, см.: The Notebooks for The Brothers Karamazov, p. 23.

44. Проницательное объяснение того, как альтернативная «форма жизни» Зосимы составляет философски значимый ответ Ивану, см.: Stewart Sutherland, Atheism and the Rejection of God (Oxford: Basil Blackwell, 1977), chapter 5.

45. Об этой и других реакциях критиков на «Русского инока» см.: George Panichas, The Burden of Vision (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1977), pp. 166, 170.

46. На самом деле эти слова произносит «таинственный посетитель» Зосимы, но они представляют его собственный образ мысли, - так же как другие выражения, например «жизнь есть рай» или «все виноваты», впервые переданы Зосиме через его старшего брата Маркела. Эта передача идей находит зеркальное отражение в том, как выражения Ивана - например, «всё позволено» - подхватываются такими персонажами, как Смердяков и Ракитин.

47. См.: Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Idiot, ed. Edward Wasiolek, trans. Katherine Strelsky (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 222.

48. Из черновых тетрадей Достоевского мы знаем, что прототипом этого персонажа был либеральный историк Тимофей Грановский, видная фигура среди русских «западников» 1840-х годов. См.: Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Possessed [Demons], ed. Edward Wasiolek, trans. Victor Terras (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 82.

49. Dostoevsky, Demons, p. 37.

50. Ibid., pp. 664–665.

51. Увлекательное изложение иоахимитского богословия истории и его позднейших превращений в новоевропейском историзме см.: Karl Löwith, Meaning in History, chapter 8 и appendix 1.

52. Vasily V. Zenkovsky, «Dostoevsky's Religious and Philosophical Views», in Dostoevsky: A Collection of Critical Essays, ed. René Wellek (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962), p. 144.

53. См., например, ответ Достоевского на критику его Пушкинской речи Александром Градовским: Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, pp. 1312–1323.

54. Fyodor Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 1, ed. C. R. Proffer (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1973), pp. 95–96.

55. Dostoevsky, Winter Notes on Summer Impressions, p. 113.

56. Ibid., pp. 110, 114, 116.

57. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, pp. 1003–1007.

58. Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 2, p. 101.

59. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, p. 900. Курсив в оригинале.

60. Dostoevsky, Demons, pp. 250–253.

61. Истолкование в этом духе см.: Ellis Sandoz, Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971), pp. 231–233.

62. См.: O'Donovan, Resurrection and Moral Order, p. 60.

63. Geir Kjetsaa, Dostoevsky and His New Testament (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1984), pp. 8, 42.

Глава 4

Инквизиция и Агнец: Достоевский, Откровение и справедливость

Сочинения Достоевского полны отсылок к памяти и воспоминанию (как личному, так и культурному) и к апокалиптическому концу всего. То же верно и о книге Откровения: это видение конца мира, но вместе с тем она полна отсылок к библейской памяти и пророчески обращается к церквам своего времени, говоря о решающем значении текущих событий. «Конец», таким образом, присутствует здесь не только как будущий «конец истории» или «конец мира», но также - и даже прежде всего - как telos, внутренняя цель и окончательный смысл человеческой жизни в мире. Это изображено драматически, чтобы раскрыть духовную причинность, лежащую в основе не только нравственной психологии отдельных действующих лиц, но и различных форм общественной и политической организации, которые структурируют человеческий опыт. Поэтому важно отметить, что Достоевский как пророк не предлагает ни экзегетического прочтения Откровения, ни учёного и систематического размышления о значении его видения истории, этики и политики для своего времени. Скорее, его драматическое искусство вторит богословской поэзии Апокалипсиса, чтобы раскрыть значение конца - явленного в смерти и воскресении Иисуса - для времени и места Достоевского (и для наших).

Богословие справедливости и мира, прошедшее через горнило апокалиптического искусства Достоевского, будет совсем иным, чем либеральный пацифизм и морализм Толстого, как показал Джордж Стайнер.[1] Пророческое искусство Достоевского изображает движение человеческой души в кризисе космического

падения и искупления - но в многозначительной конкретности России конца XIX века, борющейся за своё будущее лицо. Станет ли Россия современной западной светской державой или останется народом-богоносцем, служащим примирению народов по образу Христа? Какую роль играет Откровение в изображении Достоевским этой экзистенциальной и культурной борьбы?

«Братья Карамазовы» - роман о справедливости, и самое знаменитое его место, поэма Ивана «Великий инквизитор», ставит под суд само христианское понимание божественной справедливости. Инквизитор Ивана обвиняет Христа в том, что тот предал человеческую солидарность и возможность мирской справедливости, отвергнув три искушения дьявола и встав на сторону божественной справедливости, которая сделала мир таким, каков он есть. Многие комментаторы обсуждали построение обвинения Инквизитора против Христа в связи с его переосмыслением трёх искушений Иисуса в четвёртой главе Евангелия от Матфея.[2] Однако более широкий символический контекст поэмы - космический конфликт, изображённый в книге Откровения, который касается природы и судьбы человеческой истории и затрагивает проблему зла и божественной справедливости. В «Великом инквизиторе» есть несколько важных прямых отсылок к Откровению, и различные толкователи их отмечали, но этому символическому контексту и его значению для понимания религиозно-этической рамки «Братьев Карамазовых» не уделялось систематического внимания.[3] В этой главе рассматриваются эти отсылки и показывается, как Достоевский использует символику библейского текста, чтобы осветить бунт Ивана (и Инквизитора) против Бога во имя воздающей справедливости и развить христианский ответ на этот бунт в романе в целом. Хотя эти две функции невозможно чётко разделить, данная глава сосредоточена прежде всего на том, как Достоевский использует символику Откровения для изображения нравственной и психологической динамики своих персонажей в их отношении к вопросу о божественной справедливости, тогда как глава 6

посвящена социально-политическим следствиям апокалиптического христианского понимания духовной причинности у Достоевского.

Конечно, не случайно поэма Ивана сводит небесные силы на землю, чтобы их судил «эвклидовский» ум, - в противоположность откровению, данному святому Иоанну на Патмосе, который был восхищен в Духе к престолу небесному. В важной статье, написанной несколько лет назад, Пол Минир подчёркивает, что космология Иоанна в книге Откровения определяется не («эвклидовскими») категориями времени и пространства, а небом и землёй, причём первенство отдано небесной сфере.[4] Более того, есть не просто «первое» небо и земля (ta prōta, 21:4, которые в конце концов прейдут), но и «новое» небо и новая земля, составляющие решающую границу старого - не в смысле временной последовательности (хотя новое небо и новая земля не прейдут), а как альтернативный космический порядок и община, в которой обитает Бог и которой Ему поклоняются как Владыке. Таким образом, хотя они и сосуществуют во времени и пространстве, святые как граждане небесного Иерусалима живут по иному закону, порядку и этике, чем живущие на земле граждане Вавилона. Однако эти два порядка не сосуществуют мирно - они вовлечены в космический конфликт о смысле человеческого счастья, мира и справедливости. Решающую роль в этом конфликте играет закланный Агнец, который созидает, запечатлевает и ведёт эту «новую» общину к её победному концу.

Смысл божественной справедливости (как и человеческого счастья и исполнения) зависит, таким образом, от космической рамки, в которой она понимается. Так и в «Братьях Карамазовых». В разговоре, предшествующем поэме, Иван признаётся Алёше, что, созданный так, как он создан, - с «умом эвклидовским, земным» (235),[*] - он не может разрешить «мировых», или «вековечных», вопросов, которые они обсуждают, в отношении к уму Божию. Поэтому, говорит он, «пока я на земле, я спешу взять свои меры» (244). Эта мера судит, что Божья «высшая гармония» не стоит

страданий невинных детей. Фактические свидетельства человеческой несправедливости, собранные Иваном в его досье, служат для вынесения приговора божественной справедливости. Он не может принять мир таким, каким его сотворил Бог. Земная мера справедливости Ивана требует возмездия за человеческую несправедливость - не в какой-то отдалённой, бесконечной сфере, а в эвклидовских измерениях земного времени и пространства, в которых обитает он, Иван.

* Здесь и далее ссылки в круглых скобках указывают страницы английского издания: Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990). Ссылки в квадратных скобках - страницы «Великого инквизитора», перепечатанного из того же издания во второй главе настоящей книги.

Есть у Ивана и другая сторона, открывшаяся в его более раннем признании брату в эротической «жажде жизни» - коренной любви к жизни, переживаемой «нутром, чревом» (230). Это любовь, которую он не может объяснить; более того, она противоречит его эвклидовской логике и его бунту против сотворённого порядка вещей. Мучение Ивана коренится во внутреннем разладе между его сердцем - любовью к жизни, которая есть источник его «веры в дорогую женщину» и «веры в порядок вещей», - и его умом,[5] обращённым к «кладбищу» современной Европы, которое означает смерть: смерть традиционного Бога и смерть веры в духовный нравственный порядок, живой в природе вещей. Вопрос, драматически поставленный Алёшей и в начале, и в конце их разговора, таков: будет ли коренная, эротическая любовь Ивана к жизни спасительно «воскрешена» - или он в тридцать лет «бросит кубок об пол» в саморазрушительном, бунтарском отчаянии (230–231, [54])? К концу чтения «Великого инквизитора» Иван убедил себя, что произойдёт второе. Алёша называет это следствием его внутреннего «ада» - мучения раздвоенной совести.[6]

Роман ясно показывает, что атеизм Ивана - не просто отвлечённое, умственное явление, а имеет личный, духовный корень: неспособность любить отца и, более того, желание

возмездия этому отцу за забвение и небрежение, которые Иван испытал ребёнком.[7] Первое выражение желания Ивана смерти отца мы видим в первой части: «В желаниях моих я оставляю за собою полный простор» (143); но он уступает чему-то ненавистному, что «сосало его душу», как будто он «хотел отмстить кому-то» (276), когда подаёт Смердякову косвенный знак, подготавливающий убийство отца. Неспособность Ивана любить и его цепляние за желание воздающей справедливости удерживают его в аду внутреннего разлада.[8] Общественное видение Инквизитора, таким образом, - не просто политическая теория: оно представляет состояние души, бунтующей против божественной любви.

Определённую форму высшей гармонии, против которой бунтует Иван, Алёша в конце главы «Бунт» называет: это Агнец, закланный от создания мира (Откр 13:8; ср. 1 Пет 1:19–20), который «может всё простить, всех и вся и за всё, потому что сам отдал неповинную кровь свою за всех и за всё» (246). Это видение и сопровождающий его хвалебный припев небесной общины - «Праведен Ты, Господи, ибо открылись пути Твои» (повторяемый и в книге Откровения, и в «Великом инквизиторе»), - прямо оспариваются Иваном и Инквизитором.[9] Из провозглашённой им любви к человечеству (245) Иван отвергает библейское понимание и учение Христа и поэтически выражает устами Великого инквизитора своё представление о более истинном образе человеческой природы и более реалистическом образе доброго и справедливого общественного порядка. Божественная благодать будет заменена царством земной справедливости, которая не может искупить несправедливость, но может по крайней мере смягчить человеческую вину и страдание. Чудо, тайна и авторитет, как их пародийно излагает Инквизитор, близко соответствуют дракону и двум зверям Откровения, которые (как и Инквизитор) символически связаны с земными властями Вавилона и Священной Римской империи.

Четыре другие важные аллюзии на Откровение в романе подтверждают и расширяют нравственное значение Апокалипсиса

Иоанна для искусства Достоевского. С положительной стороны («pro») это отсылки к образам «небесного Иерусалима» (Откр 3:12; 21) в видениях возрождения Алёши и Мити и в плаче Снегирёва над скорой смертью сына Илюши; с отрицательной стороны («contra») - альтернативная космология, изображённая в анти-видении возрождения у Ивана - в его видении чёрта. Во втором разделе этой главы рассматривается, как Достоевский использовал эти отсылки, чтобы ответить на вызов, брошенный Иваном-Инквизитором смыслу и природе божественной справедливости в мире. К этому мы теперь и обратимся.

Сцена инквизиции

«Великого инквизитора» можно читать как судебный процесс об истинном смысле человеческой природы и истории, где на скамье подсудимых - Бог, явленный во Христе. Потому-то поэма и построена по образцу трёх искушений в четвёртой главе Евангелия от Матфея (4:1–11). Настоящее чудо Нового Завета, говорит Инквизитор, - не предложение спасения Христом, а три вопроса, заданные Христу дьяволом в пустыне:

> По одним вопросам этим, лишь по чуду их появления, можно понимать, что имеешь дело не с человеческим текущим умом, а с вековечным и абсолютным. Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле… Реши же сам, кто был прав: ты или тот, который тогда вопрошал тебя? [44]

Рассказ об искушении в пустыне, как и евангельские повествования о распятии, имеет форму судебного процесса об истине о человеческом положении, о политической власти и исторической справедливости. Более широкий символический контекст, в котором следует понимать эти процессы, - космическая битва, изображённая в книге Откровения, между силой света, или

божественным владычеством, и мятежными силами тьмы во главе с великим духом мятежа в небесном суде - сатаной, или дьяволом.

Здесь стоит заметить, что самая длинная часть романа - тоже уголовный процесс: суд над Дмитрием Карамазовым, ложно обвинённым в убийстве отца. Процесс происходит в современном зале суда, действующем по секуляризующим нововведениям судебной реформы, проведённой в России в 1864 году, - состязательной системе, основанной на правах и объективном представлении судебных улик, сходной с нынешними системами Северной Америки.[10] Эта часть романа даёт глубокую критику современной системы правосудия, поскольку ни факты убийства, ни психология и характер обвиняемого не истолковываются и не могут быть верно истолкованы или поняты в недиалогическом, клиническом, «эвклидовском» зале суда, власти которого не имеют прозрения в «духовную причинность». Мы вернёмся к этому в главе 6. Дело Инквизитора, напротив, ведётся не в рамках современного либерального правосудия - и это не случайно. Инквизитор ведёт религиозную инквизицию в каморке «тесной и сводчатой тюрьмы в древнем здании святого судилища» (250); и у него есть прозрение в духовную причинность - хотя он и стоит в открытом бунте против её Творца. Более того, сцена инквизиции поставлена именно для того, чтобы обнажить духовные корни бунта. Как утверждал Альбер Камю в своём важном исследовании современной культуры «Бунтующий человек», «метафизический бунт - это движение, которым человек восстаёт против своего удела и против всего творения. Он метафизичен, потому что оспаривает цели человека и творения».[11] Обстановка в романе Достоевского важна, потому что, в отличие от Иоанна Патмосского, который «был в Духе в день воскресный» и восхищен к сцене поклонения в небесном граде, Иван ставит этот небесный град и его Владыку на земную сцену. Инквизицию божественного владычества ведёт один из самых уродливых представителей земной христианской власти - испанский великий инквизитор XVI века, а представитель защиты - романтизированный и почти безмолвный Христос, литературная

фантазия Ивана о закланном Агнце. Иван даёт описание и критическую оценку этой обстановки в своём «литературном предисловии»:

> Он появился тихо, незаметно, и вот все - странно это - узнают его. Это могло бы быть одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его. Народ непобедимою силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. [41]

Художественное создание Ивана и сходно с библейскими образами воплощённого Христа, и отличается от них в существенных отношениях: дела чудесной силы не сопровождаются словом - лишь «тихою улыбкой бесконечного сострадания», - а свет, который он приносит, описан в понятиях силы личности, «непобедимой силы» внутренней красоты. Здесь нет ничего от божественного инкогнито, «образа раба» в смиренном облике, ничего от меча суда, воплощённого в словах Иисуса. Более того, единственные слова, которые Иисус произносит публично в рассказе Ивана, - это слова, сказанные им наедине в Евангелии: «Талифа куми» (Мк 5:41). В рассказе Ивана они становятся магическими, романтическими словами земного чуда. Поэтому, хотя описание Иваном «солнца любви», сияющего в лике Христа, подражает некоторым элементам описания небесного «Сына Человеческого» в видении Иоанна Патмосского,[12] то, что опущено (например, «острый меч» пророческого слова), и то, как истолкованы эти элементы, существенно изменяет образ. Романтическая поэтика Ивана предлагает светскую замену литургической поэтики Апокалипсиса и в этом отношении пародирует библейское пророчество.

Ещё один пародийный переворот в обстановке, созданной Иваном, делает это ещё яснее: Великий инквизитор появляется

инкогнито, «не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера пред народом, когда сжигали врагов римской веры», а одетый «в старую, грубую монашескую свою рясу» [41]. Этот постановочный эффект усиливает ощущение соперничества между двумя религиозными фигурами и скрывает подлинное общественное лицо Инквизитора. (И кардинальские одежды, и монашеская ряса скрывают также мятежное неверие Инквизитора в Бога, представителем которого он себя объявляет.) Он начинает свою инквизицию вопросом Иоанна Крестителя: «Это ты? ты?» - но тут же добавляет: «Не отвечай, молчи», потому что «ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде» [42]. Иван пародирует здесь заключительное предостережение книги Откровения (22:18–19) не прибавлять к словам пророчества (и не отнимать от них), снова поднимая коренной вопрос о том, как Божья истина и справедливость открываются в истории. Этот вопрос уже был поставлен в литературном предисловии Ивана [39] отсылкой к другой заключительной фразе Откровения: «Се, гряду скоро» (Откр 22:7, 12, 20).

Эти слова из последней главы Откровения явно создают препятствие для веры - не только из-за времени, прошедшего со времени пророческого обетования, но особенно потому, что верующие теперь должны полагаться для подтверждения лишь на побуждения сердца, не имея внешних знамений, чудес или «прибавленных слов». По Ивану и Инквизитору, то, что Христос полагается на внутреннюю веру своих последователей, обнаруживает чрезмерное доверие к человеческому сердцу. Отсюда значение другой литературной аллюзии в предисловии Ивана - его упоминания о падающей звезде Полынь (Откр 8:10–11) в связи с новой, отрицающей чудеса ересью, возникшей в XVI веке на севере Германии [40]. Эта отсылка важна в двух отношениях. Во-первых, Инквизитор, представляющий идеологию папской монархии, стремится к земному политическому утверждению божественного владычества через единство Священной Римской империи и

Римско-католической церкви. Союз церкви и империи требует гражданско-религиозного показа небесной законности и силы посредством впечатляющих земных чудес. Второй момент касается содержания аллюзии на «звезду великую» Полынь, представляющую Вавилон (Ис 14:12 и далее; Иер 51), которая упала с неба на воды, отравляя их и делая горькими. Как и последующие отсылки к Откровению (и к Вавилону в особенности) в искусстве Достоевского, эта отсылка - пародийный переворот: Полынь/Вавилон представляет отравляющую силу идолопоклонства, служения ложному религиозному авторитету или власти, которое имеет разрушительные последствия, - не последние из них огненные аутодафе Инквизиции. Хотя понимание чудес Великим инквизитором выступает как будто критикой еретического отрицания чудес, представленного в ранненовоевропейских представлениях о вере, оно - подчиняющее религиозную тайну и авторитет чисто временным целям - в изображении Достоевского в конечном счёте оказывается идолопоклонническим.

Итак, постановка поэтического пророчества Ивана важна, и она согласуется с более широким поэтическим фоном романа Достоевского, который в свою очередь соответствует символике и обстановке поэтического пророчества Апокалипсиса. Дж. Б. Кэрд полезно комментирует эсхатологический контекст книги Откровения: «Книга Иоанна начинается в день Господень и заканчивается евхаристическим богослужением; и именно в обстановке богослужения следует понимать его эсхатологию. Ни ему, ни его собратьям-христианам не трудно было поверить, что конец может прийти им навстречу посреди этого богослужения».[13] Откровенная сила того, что явлено в лице Христа, продолжает осуществлять свой смысл и цель всякий раз, когда её вспоминают как то, чем она является, - а именно как видение Божьего владычества, осуществляющее полный смысл поклонения.[14] Это можно было бы назвать «литургическим сознанием». Как указывает Кэрд, промыслительный замысел божественного владычества

распечатывается закланным Агнцем в пятой главе Откровения, «чтобы вовлечь тех, кого Он сделал „царями и священниками Богу нашему“ (5:10), и… замышляется ни много ни мало как вовлечение всего творения в поклонение и служение Богу (5:13). Но помимо Креста эту цель нельзя ни познать, ни осуществить».[15] Поэтому цель богослужения - «вознести» евхаристическую общину путём креста[16] к видению святого Бога (и Божьих замыслов), отражённому в поклонении небесной общины.

Смысл литургического богослужения здесь, очевидно, простирается далеко за пределы культового обряда. Он включает смысл и направление всей жизни, как может подсказать исходный смысл слова leitourgia - дело общественного служения. Этот более широкий смысл, центральный и для литургического богословия восточного православия, очевиден в художественном строении «Братьев Карамазовых».[17] Виген Гуроян так комментирует литургическое средоточие православной христианской традиции и этики:

> Это евхаристическое и эсхатологическое знание, евхаристический и эсхатологический способ познания. В конечном счёте непрерывность традиции заключена не в богословских текстах, символах веры, литургических формах или церковных должностях. Непрерывность, которую выявили такие современные авторы, как Пеликан, Зизиулас и Шмеман, есть плод евхаристического анамнесиса собранной молящейся общины. Соборное воспоминание этой общины силою Святого Духа делает Христа и его жертву присутствующими и вместе с тем даёт переход в эсхатологическое Царство Божие и предвосхищающий опыт его.[18]

Характеры и поступки (или бездействие) братьев Карамазовых и других персонажей романа положительно и отрицательно связаны с литургическими образами и обстановкой, которые раскрывают связи между небом и землёй и тем самым обнажают смысл духовной причинности.[19] Поэтическая повесть Ивана «Великий инквизитор» - явно антилитургическая обстановка, сознательная пародия на поэтику христианского литургического богословия.

Чтобы вполне понять, как изложение Инквизитором трёх искушений пародирует христианское мессианское понимание божественной справедливости и владычества, нужно понять центральные символы 12–18-й глав Откровения: дракона, двух зверей и вавилонскую блудницу. Отсылки к этим фигурам появляются во всех трёх искушениях. Контекст этой символики - космическая битва между истинным, вечным строем божественного владычества и ложным, диавольским владычеством, сила которого коренится в способности обманывать, манипулируя внешними видимостями. Двенадцатая глава Откровения вводит эту битву в связи с космическим рождением помазанного Сына (мессианское истолкование Пс 2:7–9) - рождением, относящимся не к Рождеству Христову, а к его распятию. Рождающую мать можно понимать как мессианскую общину (ср. Гал 4:26: «вышний Иерусалим… он - матерь всем нам»), а муки родов - как страдание искупительной любви. Возведение на престол помазанного Сына, совершающееся через его смерть (ср. Откр 3:21; Ин 12:31 и далее), побеждает силу дракона убивать - силу, простирающуюся лишь на внешнюю сферу, но не на внутренний дух.[20] Этот акт возведения на престол начинает войну на небе между ангелами и драконом, теперь названным сатаной, или дьяволом, «обольщающим всю вселенную» (Откр 12:9). Дьявол здесь, как и в других местах Библии, представлен как обвинитель в небесном суде, главный истец, предъявляющий требования воздающей справедливости (Откр 12:10; ср. Иов 1; Зах 3). Теперь мы видим, что космическая битва - это и битва правовая, о смысле самой справедливости. Попытка дракона пожрать мессианское дитя включает искушения Христа (великий дракон - это и «древний змий», Откр 12:9, 13–17), но её окончательный фон - космическая драма искупления как воспроизведения творения, в котором дракон хаоса должен быть побеждён Творцом. В этой битве воздающая справедливость, очевидно, не последнее слово. Справедливость должна быть соотнесена с более глубоким пониманием замыслов Творца и благости творения, как оно есть.

Низвергнутый с неба, дракон-змий-дьявол затем обрушивает свою силу на землю. В тринадцатой главе Откровения становится очевидно, что эта сила коренится в способности обманывать. Часть обмана дракона, по-видимому, - изображение Божьего владычества исключительно в понятиях воздающей справедливости, искажающее тем самым истинный смысл добра и зла, жизни и смерти.[21] Последующие главы подробно описывают чудовищно разрушительный мятеж, развязанный обманутым в надеждах и побеждённым драконом и его приспешниками, - мятеж, который верные божественному владычеству переживают как страдание и мученичество. Природа диавольского владычества получает дальнейшее выражение в двух зверях тринадцатой главы Откровения. Как дракон пародирует Творца, так первый зверь («антихрист») - явная пародия на Христа. Этот зверь, выходящий из моря (бездны, Откр 11:7) и получающий силу и власть дракона, привлекает последователей, совершая чудо - исцеление по видимости смертельной раны. Его последующая богохульная и разрушительная власть коренится в обманчивой силе идолопоклонства. Этот первый зверь неявно присутствует в рассуждении Инквизитора о втором искушении.

Второй зверь, выходящий из земли (то есть человеческий пророк) и подражающий и ложному «агнцу», и дракону (Откр 13:11), стремится утвердить поклонение первому зверю. Он делает это, совершая «великие знамения» - те самые чудеса, которые Христос отказался совершить, - «так что и огонь низводит с неба на землю перед людьми» (13:13; ср. Лк 9:54; 11:29–36). Немаловажно, что Инквизитор цитирует этот стих в контексте первого искушения [44], где Христос искушаем положить конец земному страданию, утолив свой телесный голод ценой духовной свободы людей. Хотя Инквизитор признаёт духовное измерение человеческой природы (в отличие, например, от научного социализма, который его попросту отрицает), он утверждает, что Христос неверно решил вопрос: ему следовало бы употребить чудесные силы, чтобы принудить к духовному единообразию материальными средствами. Сделав так,

подразумевает Инквизитор, Христос мог бы снять не только мучение физического голода, но и бремя духовной свободы.

Это подводит нас к отношению первого зверя ко второму и третьему искушениям. Задача второго зверя - добиваться поклонения первому зверю (Откр 13:14 и далее). Идолопоклоннические притязания первого зверя (основанные на таинственном и чудесном преодолении смертельной раны) «оживляются» вторым зверем через совершение чудесных знамений, подкреплённых принудительной силой меча (13:15), чтобы утвердить общину, основанную на политической религии. В своём пересказе второго искушения Инквизитор упрекает Христа за то, что тот не овладел человеческой совестью посредством (1) чудесных дел («ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес» [47]); (2) глухой, непроницаемой тайны (не тайны человеческого сердца и свободы любви), требующей «слепого повиновения» [48]; и (3) авторитета меча - «огня с неба», устраняющего противников принудительным наказанием. Природа и применение этого авторитета на службе всемирного религиозного государства составляют содержание третьего искушения, к которому мы вернёмся. Значение второго искушения в том, что оно представляет пародию на тайну божественной любви, коренящуюся в более низком взгляде на человеческую природу и в поклонении менее трансцендентному, видимому богу, - более «реалистическую» в своих требованиях:

> Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, - и это кто же, тот, который возлюбил его более самого себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. [48]

Сто сорок четыре тысячи мучеников, запечатлённых в первом воскресении (Откр 7:4; ср. 14:1; 20:4 и далее), были, говорит Инквизитор, «как бы и не люди, а боги» [48].[22] Предпосылка здесь в том, что люди не созданы по образу Божию и потому не могут

быть ведомы в свободе образом распятого Агнца. Люди ищут не Бога и не предложения божественной любви, принимаемого свободным решением сердца, сколько чудес - немедленного удовлетворения телесных желаний без ответственности.

Поэтому вполне уместно, что монолог Инквизитора заканчивается пародией на Христа - несущего грехи посредника спасения - и на сто сорок четыре тысячи мучеников, следующих за ним в смерти. Исходя из антропологических предпосылок, неявно содержащихся в искушениях дьявола, Инквизитор «исправит подвиг» Христа [51] и решит проблему зла так, чтобы осуществить справедливость и человеческое счастье на земле. Цену этого исправления, говорит Инквизитор, понесут те, кто правит в сознательном союзе с дьяволом:

> [Великий инквизитор, с. 51 по английскому изданию: от слов «Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения…» до слов «…и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною». - Вставить текст Достоевского.]

В отличие от ста сорока четырёх тысяч мучеников, в устах которых «нет лукавства» (Откр 14:5), но чья земная жизнь была прервана насильственной смертью, эти сто тысяч стремятся завершить человеческое дело, обеспечив телесную жизнь на земле посредством лжи. Инквизитор считает смерть последним словом для смертных - в этом его «секрет». Вечная жизнь и счастье - религиозные построения, которые можно использовать в политических целях. Это пародийный переворот Откровения, где сила убивать тело разоблачена как предпоследняя и подлежащая суду вечного Бога. Именно этот суд, по мнению Инквизитора, должен быть поставлен под вопрос: «Мы, взявшие на себя грехи их для счастья их, мы станем пред тобой и скажем: „Суди нас, если можешь и смеешь“» [51].

Затем Инквизитор переходит от обвинения к личной исповеди, открывая, что и он когда-то «готовился стать в число избранников твоих, в число могучих и сильных с жаждой „восполнить число“.

Но я очнулся и не захотел служить безумию» [51]. Отсылка к «восполненному числу» взята из Откровения 6:11, где в ответ на громкий вопль душ мучеников под жертвенником («доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?») Бог даёт им белые одежды (обетование бессмертной славы[23]) и говорит им успокоиться «ещё на малое время», пока не восполнится число святых мучеников, - то есть пока не исполнятся искупительные замыслы Бога, достигаемые страдающей любовью. Именно против этого «безумия» божественной любви, которая не прекращает страдания невинных, чтобы все могли спастись, восстают и Иван, и Инквизитор - во имя воздающей справедливости и менее величественной (менее трансцендентной или космической) гармонии.

Совершенная поэтическая последовательность обнаруживается, таким образом, в последних словах Инквизитора, которые стоят в вызывающей противоположности Маранафа («Приди, Господи!») Откровения 22:20: «Ступай и не приходи более… не приходи вовсе… никогда, никогда!» [54] - точно так же, как Инквизитор с самого начала своей монологической тирады, иронически названной «инквизицией», заставил Христа молчать.

Отзвуки нового Иерусалима

Ответ на бунт Ивана (и Инквизитора) в романе - откровение божественной меры, превосходящей воздающую справедливость, - любви к сотворённому порядку, как он есть. Такая любовь к творению отказывается от собственной конечной точки зрения как места, где совершается суд о благости сотворённого порядка или о божественной справедливости. Она отказывается от собственного разделённого знания добра и зла как места, где обретается истинное понимание, чтобы быть вознесённой к участию в примиряющем действии божественной любви в мире по образу Христа. Всё это развёрнуто в житии и поучениях старца Зосимы, записанных Алёшей, - не как пункт за пунктом опровержение обвинений Ивана

и Инквизитора, а как драматическое развитие альтернативной точки зрения, коренящейся в совсем иной духовной направленности. Пытаться опровергнуть Инквизитора пункт за пунктом значило бы, конечно, принять правила игры искусителя; значило бы поддаться другой форме беспорядочного желания - желания выиграть интеллектуальную битву богов. Это было бы иное идолопоклонство, пародирующее божественную истину, - истину, которая сообщает себя совсем иным образом. Ответ Достоевского на поэму Ивана, таким образом, - не контрдовод, а воплощение истины Евангелия, пародируемой Иваном.

Драматические отсылки к символике Откровения в ответ на Ивана и Инквизитора возникают в переживаниях возрождения у Алёши и Мити, которые оба отказываются от притязания на воздающую справедливость, чтобы любить мир, как он есть, несмотря на несправедливое страдание. Они отрекаются от земных человеческих мер ради спасающей веры в Бога. Обращения обоих следуют покаянному образцу смерти и воскресения, заявленному в эпиграфе романа; и оба возрождения сопровождаются видениями, содержащими аллюзии на видение нового Иерусалима в конце Откровения. Эти видения - не просто доктринальные отвлечённости или литературные аллюзии; это драматическое воплощение покаянного сознания, созданного по образу Христа.

Здесь можно отметить и видное место покаяния в Апокалипсисе Иоанна. Как указывает Ричард Бокэм, Откровение 11:1–13 даёт самое полное изложение того, как свидетельство церкви обеспечивает свидетельство и веру народов в космической войне Агнца.[24] Два свидетеля одиннадцатой главы представляют церковь как продолжение пророческого свидетельства Иисуса перед народами. Они облечены во вретище, символ покаяния (ср. Иона 3:4 и далее; Мф 11:21), и их возвещение суда Божьего есть на деле призыв к покаянию - как и послания семи церквам, которыми начинается книга Откровения (гл. 2–3). Возьмём, например, слова к церкви в Сардисе: «Бодрствуй и утверждай прочее близкое к смерти… Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся»

(Откр 3:2–3). Верная сила свидетельства, побеждающая силы зла, тесно связана с покаянием и памятью о предложенном Божьем прощении.

Пробудиться и оставаться внимательным к восстановлению истинной человечности закланным Агнцем, царствующим в небесном граде, - царствованию, которое на земле опосредуется страдающей, служащей церковью, - требует возрождения. Это требует послушного упражнения в дисциплинах покаянной жизни, ибо это истина, прозрачная ни в падшей человеческой душе, ни в падших человеческих семейных и общественных отношениях. Космическая борьба между божественной истиной и её ложными, пародийными копиями определяет условия человеческого существования в романе Достоевского; служение истине - это подвиг (агон), к которому готовы лишь возрождённые. Возрождение и пробуждение - не просто дело внутреннего сердца (как воображает его образ Христа у Ивана) или индивидуального опыта. Только возрождение в истинную внутренне-внешнюю природу божественной любви может связать мир воедино в строе любви. Это возрождение становится видимым в мире через воплощённое, обращённое к другим выражение - мимесис духовного движения смиренной любви, воплощённого Христом. Если этот образец истинен, то его природа не может быть отвлечённым, формальным или «потусторонним» идеалом; он должен действовать во всех сторонах существования как лежащая в основе причинная структура.

Вопреки утверждению Ивана, такая любовь, следовательно, - не «чудо, невозможное на земле», и возможна она не только «с надрывом лжи, из-за заказанной долгом любви, из-за натащенной на себя епитимьи» (237). Любовь к ближнему, которой учил и которую воплотил Христос, не может быть отвлечённым, формальным или «потусторонним» идеалом, «поставленным» евангельскими повествованиями и христианской церковью ради драматического, вдохновляющего эффекта.[25] Она действительно связана с верой в Бога и бессмертие, но не в доктринальном или

риторическом смысле, а как требовательный образ жизни, для которого люди и созданы. Вера в Бога и бессмертие, говорит старец, - не предмет интеллектуального доказательства, а причинно связана с опытом деятельной земной любви: «По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» (56). Как говорит далее старец сентиментальной мечтательнице госпоже Хохлаковой, которой, как и Ивану, недостаёт веры в бессмертие и в образец смиренной любви и которая признаётся в этом «с глубокою искренностью»: «Вы уже много сделали, если так глубоко и искренно могли понять себя! Если же и теперь говорили со мной столь искренно для того, чтобы, как теперь от меня, получить лишь похвалу за вашу правдивость, то, конечно, ни до чего не дойдете в подвигах деятельной любви; так всё и останется лишь в мечтах ваших, и вся жизнь мелькнет как призрак».

Этот момент имеет решающее значение для пророческого видения Достоевского, связанного здесь с пророческим прозрением старца. Космическая причинность различается не внешним наблюдением природы и общества и их видимого движения; она различается в душе - том органе (organon), как называет его Платон, которым видят истину и который должен быть «обращён» (periagōgē) от театрального зрелища временного движения к вечной области божественного блага («Государство», 518c–d). Для Достоевского этот истинный образ конечной цели души познаётся упражнением в трудных дисциплинах любви к ближнему, образец которой дал Христос. Словами старца:

> Жалею, что не могу сказать вам ничего отраднее, ибо любовь деятельная сравнительно с мечтательною есть дело жестокое и устрашающее. Любовь мечтательная жаждет подвига скорого, быстро удовлетворимого и чтобы все на него глядели. Тут действительно доходит до того, что даже и жизнь отдают, только бы не продлилось долго, а поскорей совершилось, как бы на сцене, и чтобы все глядели и хвалили. Любовь же деятельная - это работа и выдержка, а для иных так, пожалуй, целая наука. (58)

Драматическое движение «Братьев Карамазовых» следует этому образцу «обращения» от земных мечтаний и театральных зрелищ, от идолов и соперничеств человеческой жизни «в подполье» - образцу, который мы называем здесь покаянным сознанием. Решающий духовный сдвиг, порождающий покаянное сознание, видное место занимает в искусстве Достоевского, что отмечали многие комментаторы. Ещё одно из самых знаменитых его произведений, «Записки из подполья» (1864), вращается вокруг этого сдвига - обращения к образу Христа, вызванного откровением контраста между этим образом и идолопоклонническим падением человеческого удела (выраженным столь самосознательно подпольным человеком). Рене Жирар даёт обстоятельный анализ пророческой силы изображения «подполья» у Достоевского.[26] Подполье - закон падшего человеческого желания, то есть желания, разделённого против самого себя. С одной стороны, «я» создано для жизни с другими в строе любви; с другой - «я» стремится быть средоточием этого строя. Поэтому, хотя оно нуждается в других и желает их (никакое «я» не может прийти к самосознанию без посредничества другого), оно обращает само это желание в самоутверждающее господство над другим. Другой становится и образцом, и соперником, предметом желания и господства, а потому и любви, и ненависти. Эта борьба отражает разъединение и обособление «я» не только друг от друга, но и от источника примиряющей божественной любви. Нужда в Боге и желание Бога тоже ложно овнешняются, когда зависимое, соотнесённое «я» ищет независимого исполнения через обладание предметами желания и, что ещё важнее (и ещё ироничнее), через подражание «успешным» образцам и посредникам собственнического желания в мире. Imitatio Dei становится imitatio alteri, порождающим нескончаемые и всё более насильственные циклы миметического соперничества между состязающимися, желающими эго, - особенно когда этот процесс намеренно подавляется и скрывается. Жирар замечает: «В „подполье“ уходят вследствие неудовлетворённого миметического желания. Все подпольные люди тщательно скрывают свои

подражания, даже от самих себя, чтобы не доставить своим образцам психического вознаграждения видеть, что им подражают, и чтобы не унизить себя разоблачением в качестве подражателей».[27]

Однако самый этот эгоизм усиливает желание и требует всё большего внешнего опосредования этого желания. По мере того как «я» ищет самоподтверждения и исполнения через других, подпольное «я» всё больше порабощается предметам и внешним посредникам желания. Это порабощение порождает огромную ненависть и ressentiment, которые в конце концов вызывают демонический надрыв или месть другим, так проницательно изображённые в «Братьях Карамазовых» - даже в самом строении романа.[28]

Так мы возвращаемся к жалобе-протесту Ивана против Бога, явленного во Христе: «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя». Это протест против Бога, создавшего мир, в котором страдают дети, «солидарные с отцами своими во всех злодействах отцов» (244). Это миметическое соперничество - центральная динамика романа, как и вопрос о том, как люди могут от него освободиться: убийство? самоубийство? или прощение и высшая гармония страдающей любви? Образец каждого из братьев (включая незаконного сына Лизаветы Смердящей, рождённого от Фёдора) различен, но все они связаны с их ролью в смерти отца и с их откликом на неё. Может ли коренное эротическое желание, земная, необузданная жизненная сила Карамазовых быть вознесена Духом Божьим к высшей гармонии (230–231) - или она поглотит себя и других в насильственной смерти, в «аду» обособления?

Отцовство, очевидно, играет в этом романе центральную роль. Как показывает Поль Рикёр в анализе движения образа отца от фантазма к символу, отцовство - сложное отношенческое и культурное обозначение, проходящее через ряд смысловых уровней, все из которых можно найти в романе Достоевского.[29] Уровень фантазма, или идола, сосредоточен на экономии желания. Отец служит образцом и посредником желаний сына и потому становится и предметом восхищения, и внушающей страх силой -

по сути, миметическим соперником.[30] Отец обладает привилегиями власти, которых желает сын, чтобы осуществить себя; это порождает желание убить отца. Это желание мы, несомненно, видим у всех сыновей Фёдора - кроме, быть может, Алёши, который стоит вне этого определённого миметического соперничества, но, как мы увидим, не вполне вне миметической борьбы. И отец, и миметическое желание преображаются на культурном уровне через сознательное воспитание, или социокультурное формирование, желания посредством этических ролей и обязанностей. Рикёр показывает, что для Гегеля порогом между Moralität (нравственной волей) и Sittlichkeit (этической общностью) служит семья - отношение общественное, но не чисто договорное; это также духовная общность, но не добровольная.[31] На культурном уровне отцовство стало символом, но ещё не религиозным символом - оно остаётся на уровне закона. В «Братьях Карамазовых» этот уровень прямо представлен в судебном процессе над Дмитрием за преступление отцеубийства - нарушение высшего порядка, и не просто нарушение договора, но и духовное. Мы рассмотрим это представление подробнее в главе 6.

Остаётся третий уровень: уровень религиозного символа и связи отцовства с Богом. Есть, говорит Рикёр, большая сдержанность в библейском языке о Боге как отце - ввиду возможности великого идолопоклонства и смешения с непосредственностями и овеществлёнными формами (фантазмами) отцовства на других уровнях. В традиции Израиля возвращение отца обнаруживается в том, что Бог усыновляет Израиль в эмоциональной связи (не родстве) - отношении, всего ярче выраженном у пророков, где оно часто связано с прямо эсхатологическими обетованиями. Эмоциональную связь между Богом как отцом и его человеческими детьми часто сравнивают и со связью между супругами (см., например, Иер 3:19–20). Рикёр замечает: «Посредством этого странного взаимного заражения двух фигур родства скорлупа буквальности образа разбивается, и символ освобождается. Отец, который есть супруг, уже не родитель

(производитель) и уже не враг своим сыновьям; любовь, попечение и жалость выводят его за пределы господства и строгости».[32]

Эсхатологический смысл слова «отец» усиливается его употреблением у Иисуса в Новом Завете: отцовство связано с грядущим Царством Божьим в общине, в которую можно войти, лишь будучи как дитя. Именно в обращении Иисуса к Богу как к своему отцу библейская сдержанность нарушается - не как «возврат к архаике», а как пророческое указание на исполнение всего в близком отношении с его источником и концом. Это форма обращения, прорывающая дистанцию трансцендентного суда к примиряющей общине духовной любви. Этот прорыв, однако, может совершиться лишь через смерть - несправедливую смерть Праведника, присутствующую в пророческом образе Страдающего Раба. Его кроткая готовность претерпеть смерть - противодвижение убийственному желанию завладеть бессмертием и властью отца. Это тем поразительнее, что он уже причастен всему, что есть у отца, как выражено в литургическом гимне Послания к Филиппийцам 2:5–8: «В вас должны быть те же чувствования (phroneite), какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба… смирил Себя, быв послушным даже до смерти». В отличие от Фрейда и Ницше, которые истолковывают это как остроумный христианский поворот старой, вечной борьбы за власть, Достоевский (как и Рикёр и Жирар) видит в этом решительный конец цикла насильственной вражды. Образец Божьего владычества, Божьей природы - не самоутверждающее навязывание власти, создающее мир страдания ради возвеличения славы высшей гармонии и трансцендентной справедливости, а свободное приношение себя на службу более широкому примирению, в котором любовь исполняет всё.

В «Братьях Карамазовых» есть коренное различие между самоутверждающим убийством Фёдора Карамазова - «справедливым» бунтом, который тем не менее коренится в мимесисе собственного образца Фёдора, инстинктивного,

эгоистического желания, и в мести, - и смертью сына Илюши, которая становится поводом для опосредования духовного движения умирания для себя и возрождения в примиряющую общину детей в конце романа. Смерть Илюши и её более широкий духовный смысл (как и в «умирании для себя», явленном в «обращении» Алёши и Мити) художественно связаны Достоевским с образцом Христа, Богочеловека, в котором она участвует и к участию в котором приглашены имеющие глаза, чтобы видеть. Эта форма участия, однако, требует, чтобы смертоносный, насильственный и воздающий образец падшего желания был «умерщвлён» - чтобы «я» могло возродиться в общину, где даже родственные отношения преображены в несоперничающие, неэгоистические отношения любви. Это возрождение есть осуществление и воплощение покаянного образца, выражение в словах и делах нового ума и новой природы. В побуждающем сердце этого участия в кенотическом образце Христа - не ослепительное чудо и не юридическая сделка, а преображение всей жизни святой, эротической, божественной любовью. Венчающий образ здесь - праздничное собрание брачной вечери Агнца, свадебного пира, соединяющего земную радость с её небесным завершением. Проследим отклики «pro и contra» братьев Карамазовых на этот спасительный образец в том порядке, в каком они представлены в романе: Алёша (книга 7), Митя (книга 8) и Иван/Смердяков (книга 11).

Младший из братьев Карамазовых описан как «просто ранний человеколюбец» (18),[33] «странный» с колыбели, - то есть он обнаруживает аскетические и монашеские черты, включая «дикую, исступленную стыдливость и целомудренность» (20) и отсутствие заботы о том, «на чьи средства он живет». Поскольку он отказывается участвовать в различных треугольниках желания с сопровождающими их соперничествами и надрывами, он становится наперсником и посредником исцеляющей любви для отца, братьев и других персонажей. Неудивительно, что он устремляется на монашеский путь как на «идеальный выход для

рвавшейся из мрака мирской злобы к свету любви души его» (18, 26). Он не участвует в «инстинктивных» формах миметического соперничества, образцы которых дают Фёдор и другие сыновья, но это не значит, что его «монашеский» путь свободен от беспорядочного желания и ложного овнешнения желания. Помимо прочего, Алёше предстоит бороться со своим идолопоклонническим представлением о своём земном духовном отце (своём «Pater Seraphicus», как называет его Иван), старце Зосиме, жизни которого он стремится прежде всего подражать в своей собственной. В начале романа об Алёше говорится, что он «безусловно верил в чудесную силу старца» (30), и он разделяет народную мечту о том, что смерть старца будет сопровождаться многими чудесами, подтверждающими его духовную силу и славу. Идолопоклонство Алёши очевидно в его почитании Зосимы:

> Его не смущало нисколько, что этот старец всё-таки стоит пред ним единицей: «Всё равно, он свят, в его сердце тайна обновления для всех, та мощь, которая установит наконец правду на земле, и будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово». Вот о чем грезилось сердцу Алеши. (30–31)

Мечта Алёши о единящей духовной силе, которая преобразит действительность, восторженно сосредоточена на этом отце, с которым он связал себя послушанием. Поэтому, когда Зосима умирает без всяких ожидавшихся чудес, а напротив, с преждевременным тлением тела, Алёша переживает кризис веры и ставит под вопрос божественную справедливость, допускающую публичное унижение этого праведнейшего человека (339 и далее). Религиозный авторитет и духовная сила его старца радикально ставятся под вопрос внешним знаком (смердящим трупом); и Алёша, как Иван, искушаем бунтовать, признав Божье творение несправедливым. Порядок промысла, духовной причинности не только сокрыт - он нагло перевёрнут этим необычным ускорением материальных процессов телесного гниения. Смердящее унижение

преждевременно разлагающегося тела старца искушает Алёшу откликнуться так, как Иван откликнулся на мерзкое зловоние Божьего мира. Сила духовного желания Алёши, осмеянная унизительным позором образа его старца, тянется к памяти о страстной жажде видимой справедливости у брата Ивана: «Где же Провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст „в самую нужную минуту“ (думал Алеша) и как бы само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» (340).

«Девственное сердце» Алёши ранено этим личным опытом несправедливости, и он вдруг оказывается открыт плотским соблазнам, предлагаемым его искусителем Ракитиным: колбасе, водке и обольстительной Грушеньке (предмету эротического внимания и соперничества между ним, его отцом Фёдором и братом Митей). В отличие от интеллектуалистского «подполья» Ивана, Алёшу, как и Митю, влечёт к грехам плоти, в свой собственный «закоулок», где можно наслаждаться позором разврата (109). Однако в своём испытании искушением Алёша переживает неожиданное чудо из неожиданного источника. Вместо того чтобы «пасть», он «поднят» «падшей» Грушенькой, которая, услышав, что старец только что умер, соскакивает с колен Алёши и крестится. Этот поступок восстанавливает душу Алёши: он видит, что Грушенька начинает откликаться так, будто сам старец присутствует, - то есть начинает проявлять сестринскую любовь, настроенную на совесть, - именно тот авторитет, к которому взывают поучения старца (64). Алёша приходит к пониманию, что авторитет старца, «тайна обновления для всех» и «мощь царства», не носится в теле одного человека. Вместо этого он доступен всем в форме совести, руководимой «законом», или «образом», Христа и воплощённой в опыте деятельной любви. Здесь открывается внутренняя солидарность, в которой «все за всех виноваты» не только в вине, но и в искупающей любви.

Их разговор потрясает души и Алёши, и Грушеньки и заставляет Грушеньку вспомнить слышанную в детстве басню о спасении из ада, дарованном за поступок любви (подаренная

луковка, символизирующая спасительную благодать), в которой исход зависит от того, что человек делает с этой возможностью, - делится ли он ею с другими или эгоистически пытается завладеть ею для себя.[34] То, что она поделилась луковкой, на которую Алёша откликнулся любящей благодарностью, вызывает поступок покаянной исповеди. Она исповедует свои злые намерения, своё сильное желание «погубить» чистого Алёшу (и его «дикую целомудренность»)[35]: «Так и положила: проглочу его. Проглочу и смеяться буду. Видишь, какая я злая собака, а ты меня сестрой назвал!» Встреча побуждает её исповедать и свои мстительные чувства к человеку, который её обидел, - к польскому жениху, который спустя пять лет недавно снова к ней посватался. Она разражается покаянными слезами, сомневаясь, может ли её сердце по-настоящему простить (и признаваясь также, что за эти годы полюбила свои слёзы жалости к себе), а Алёша тронут до того, что произносит собственную исповедь «со слезами в голосе».[36]

Эту перемену в сердце Алёши Достоевский художественно изображает в том, что Дайан Томпсон метко назвала «иконой» бессмертия, - в главе «Кана Галилейская».[37] После своего чудесного поворота Алёша возвращается в келью старца молиться; а позже, когда отец Паисий читает над гробом умершего старца Евангелие от Иоанна, Алёше является видение. Это видение построено по евангельскому чтению о браке в Кане, где Христос совершил своё первое чудо, чтобы «помочь радости людской» (359). Это тоже брак, свадебный пир, и видение Алёши - видение небесного брачного пира, где все земные любви увенчиваются в радостном поклонении божественному Творцу. Это празднование брака Агнца, описанного в видении святого Иоанна (Откр 19:7; 21:2 и далее). Придя на пир, Алёша встречен умершим старцем и направлен им к средоточию поклонения, названному «Солнцем нашим» (361). Это солнце, сияющее в новом Иерусалиме: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его - Агнец. Спасённые народы будут ходить во свете его… а ночи там не будет» (Откр

21:23 и далее; ср. 1:16). В видении Алёши святой град, таким образом, «сошёл с неба», символизируя обитание Бога с людьми в новом, примирённом строе творения. Это видение Альфы и Омеги, начала всего и конца, к которому всё движется ради завершения. Путь к завершению - тот, которому учил старец и образец которого дан в страдающей, деятельной любви Христа. Аскетическое видение смиренной, служащей любви имеет конечной целью включение всей действительности в радостный пир вспоминающего народа Божьего и в нисхождение с неба святого Иерусалима, освещённого Агнцем, во свете которого ходят все народы, принося в него каждый свой особый дар славы.

Не случайно Достоевский помещает это видение эсхатологического пира в новом Иерусалиме в кульминационную точку экзистенциального возрождения Алёши. Он испытал на себе полный внутренне-внешний смысл поучений старца - опыт, который теперь духовно вооружает его для аскетического «пребывания в миру», к которому он призван. Это покаянное возрождение, отмеченное слезами и эротической исповедью:

> Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, «соприкасаясь мирам иным». Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие просят», - прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его - и уже на всю жизнь и во веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом. (362–363)[38]

Восторженное видение Алёши в монастырском саду происходит примерно в то же время, когда его брат Дмитрий оказывается в другом саду - в саду их отца Фёдора, ненавистного отца, который пренебрегал им в детстве, лишил его наследственных денег и (последняя капля) стал его эротическим соперником в отношении Грушеньки. Пока Алёша молится за мир, Дмитрий оказывается во тьме, кипя мстительным гневом против своего

мерзкого отца, за которым он наблюдает через окно (392). Его личное отвращение и жажда возмездия становятся так сильны, что он искушаем убить отца. Но в этот момент он переживает «чудо»: «Бог, - как говорил сам Митя потом, - сторожил меня тогда» (393).[39] Это чудо - не только внутреннее событие, и оно не отвлечённость: Григорий, слуга Фёдора, бывший суррогатным отцом для Мити, брошенного ребёнка (и его покинутых братьев), играет в нём важную роль.[40] Он принимает на себя удар, предназначавшийся отцу-обидчику Фёдору, и тем самым даёт Дмитрию искупительную возможность: пролитая кровь невинного Григория отмечает вину Мити (396–397). Убеждённость Дмитрия, что он убил Григория, в то время как он обнаруживает, что, по-видимому, потерял свою возлюбленную Грушеньку, уступившую прежнему польскому любовнику, приводит его в состояние «пьяного духом» (401). Размахивая пистолетами и грозя самоубийством, этот цитирующий Шиллера любитель красоты всё ещё говорит романтическим языком о любви к жизни - «Я жить хочу, я жизнь люблю! Верь мне. Златокудрого Феба и горячий свет его люблю» (402), - готовясь поехать в Мокрое («мать сыра земля»), чтобы ещё раз увидеть Грушеньку, по-видимому, на её свадебном пиру, для которого он везёт дорогие угощения и редкое вино. Он хочет пить за жизнь и благословить Божье творение, но хочет и истребить «одну гадину» (403) - себя самого. Единственный вопрос теперь - как он это сделает: физическим самоубийством или духовной смертью самоутверждения?

Этот кризис смерти и жизни очевиден в повторяемой рассказчиком фразе «смущенная душа» Мити (ср. Ин 12:27), которая предвосхищает кризис, когда Митя едет в Мокрое (409 и далее). Этот кризис заканчивается религиозным обращением и смертью самоутверждения - движением, которое начинается в разговоре Мити с ямщиком Андреем, напоминающим Мите о распятом Сыне Божьем, освобождающем грешников, страдающих в аду. Именно в этом разговоре символика речи Мити смещается от романтического лиризма (Феб-солнце) к распятому Сыну Божьему,

молитве о прощении и прошению «дай же и мне долюбить» (412).[41] Строй любви, которому он теперь уподобляется, не может осуществиться без страдания, как он всё яснее видит в свете ответной любви Грушеньки к нему:[42] «По глазам ее он видел теперь ясно, кого она любит. Только бы жить теперь, но… но жить нельзя, нельзя, о проклятие! Господи, оживи поверженного у забора! Пронеси эту страшную чашу мимо меня! Ведь делал же ты чудеса, Господи, для таких же грешников, как и я!» (437).[43] Хотя Митя приводит лишь первую половину молитвы Иисуса в Гефсимании (Мф 26:39) - об избавлении от чаши страдания, - он тем не менее остаётся открыт воле Божьей. Мы не можем проследить здесь сложный путь души Мити через три мытарства духовного очищения (книга 9, главы 3–5); отметим лишь, что они вызваны обвинением в преступлении, которого он не совершал, - притом что он обнаруживает, что его удар не убил старика Григория (458–459).[44] Чудо, о котором он прежде просил и которое, казалось, было даровано «воскрешающей» вестью о том, что Григорий жив, и которое побуждает его начать говорить правду в смиренной исповеди, оборачивается вместо этого ещё более унизительной смертью. Не только его правдивому заявлению, что он не убивал отца, не верят, - его обыскивают, раздев перед обвинителями, и обнажают его грязное бельё (484). Затем он полностью исповедует свой внутренний, тайный позор - двуличные любовные и денежные отношения с Катей, коренящиеся в гордости и мстительности.[45] Хотя он не искал мук для себя, как предписывает старец одержимым жаждой мести (321), они даны ему рукой промысла, воле которого открылось его сердце, побуждая его исповедать даже свою «частную жизнь» (468), которая оказывается имеющей отношение к делу (хотя его судебные обвинители по-прежнему думают иначе).

Вслед за этой исповедью Митя видит свой странный сон о «дите» (507), который открывает его опыту духовного возрождения, - образ, который будет расти в его сознании и позднее поможет ему преодолеть искушение. Это видение бедных,

погорелых, голодающих крестьян в русской степи, одна из которых держит на руках плачущего младенца. Особенно значимы во сне вопросы, которые Митя задаёт крестьянам: «Да скажи ты мне: почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дитё, почему голая степь, почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?» (507).

Эти вопросы связаны с любовью к жизни «как она есть», прежде логики (ср. 231), и они начинают в Мите любящий (а не воздающий) поиск понимания смысла жизни. Они приводят его во сне к опыту сердечного сострадания страждущим и к желанию «что-то сделать для них» (508) - «сейчас же, сейчас же» (ср. 26), «чтобы не было вовсе слез от сей минуты ни у кого» (508). Не будет натяжкой увидеть в этом сне отсылку к «новому Иерусалиму», сходящему с неба после того, как дракон и море хаоса побеждены, когда Бог приходит обитать с людьми навсегда: «И сам Бог с ними будет Богом их. И отрёт Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр 21:3–4).

Видение заканчивается тем, что всё сердце Мити «загорелось и устремилось к какому-то свету, и хочется ему жить» (508). Именно это видение удерживает Митю от падения в воздающее отчаяние из-за своей несправедливой участи и от того, чтобы поддаться образу «нового человека» искусителя Ракитина, сводящего совесть к раздражителю среды, душу - к химическому синапсу, а этику - к социальной и химической инженерии (588–589). Вместо этого Митю поддерживает совсем иной «новый человек», восставший в его душе, - способный к страдающей любви, потому что питается Божьим даром радости, «без которой невозможно жить человеку» (592). Это заново рождённый «подпольный человек», поющий гимн, который знает трансцендентное солнце нового Иерусалима: «Не вижу солнца, но знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, - это уже вся жизнь» (592).

Гимн Мити преобразился из романтического «Слава Высшему на свете, слава Высшему во мне!» (105) и шиллеровского гимна во славу природы «An die Freude» в подпольный гимн: «Да здравствует Бог и его радость! Люблю его!» Это указывает на сдвиг в направленности Мити от антропоцентрического гуманизма (который не может ни затронуть, ни разрешить надрывные циклы подпольного человека) к Богу Библии. И всё же новый Иерусалим не сошёл с неба, и Мите предстоит продолжать бороться с конфликтом новых и старых желаний в своём сердце. Хотя он с открытостью откликнулся на промыслительный «гром», который вырвал его из бесцельного метания от страсти к страсти - «Никогда, никогда не восстал бы я сам собой!» (509), - и который открыл ему путь очищающего страдания, борьба остаётся.

Борьба Мити поразительно символизирована в главе «Гимн и секрет», где представлены различные подходы к нравственной ответственности, причинности и общине. Ракитин и Митя обсуждали идеи о природе этики. Идеи Ракитина взяты у Клода Бернара, прославившегося развитием экспериментального научного метода, коренящегося в том, что У. М. Саймон называет «единственным догматом веры, который он считал необходимым для всякой науки: что принцип причинного детерминизма действует повсюду в „фактической“ природе».[46] Эта узко определённая наука и методологическое сведение движения к физико-химическим процессам резко контрастируют с «целой наукой» деятельной любви, провозглашённой старцем. Ракитин отвергает религиозную наивность старца, но он и видоизменяет тезис Ивана, что без Бога и бессмертия «всё позволено», в «умному человеку всё позволено». Эгоизм просвещённого своекорыстия не позволит страстям управлять умом; он будет избегать неприятностей с законом, получая при этом то, чего хочет. Ракитин - социалист и потому идеологически чист. Он выше сладострастия подлецов и верит, что вопреки «глупой теории» Ивана «человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе,

к равенству, к братству найдет…» (82). Однако научному социализму Ракитина, как показывает разоблачение Инквизитора, недостаёт прозрения в духовную причинность человеческого действия, и он не видит несовместимости эгоистической свободы и равного разделения со всеми. Распределительная справедливость не может удовлетворить духовных требований воздающей справедливости. Сам Ракитин - самый корыстный из карьеристов, явно движимый жаждой денег и литературно-критической славы; он полон ressentiment. Если Иван - могила, как утверждает Митя, то Ракитин - побелка на ней.

Митю по-настоящему не соблазняют теории Ракитина, и он видит мелкость его ума. И всё же он сознаёт собственную слабую способность следовать пророческому пути страдания, указанному ему в видении «дитяти» и в «новом человеке», который восстал в нём. Он хочет петь трагический гимн подпольного человека Богу, у которого радость; но «философия эта вся меня заела, черт ее дери!» (592). Настоящий искуситель для Мити (как и для Алёши) - брат Иван, который «свою идею скрывает» и молчит, как сфинкс. Мучительная борьба Ивана о Боге и бессмертии выходит за пределы битвы идеологических и доктринальных лозунгов, столь характерной для либерализма: «Европейский либерализм вообще, и даже наш русский либеральный дилетантизм, часто и давно уже смешивает конечные результаты социализма с христианскими» (69), - именно потому, что сводит и то и другое к морализму, то есть к общественной нравственности, лишённой содержательной духовной и богословской глубины. Здесь налицо путаница относительно закона природы, будто сама природа влечёт за собой нравственное предписание любить человечество. Иван этого взгляда не держится. Закон любви вытекает не из естественного закона, а из заповеди Божьей - религиозного закона, бросающего вызов эгоизму человеческой природы. Без Бога и бессмертия эгоистическое «всё позволено», вплоть до преступления, - самый разумный вывод.

Идея Ивана - «нет добродетели, если нет бессмертия» - с самого начала захватила воображение Мити: «Запомню» (70). Это мысль, которая продолжает мучить Митю и после его воскрешающего видения, так же как она продолжает мучить Ивана в его тайном сердце.[47] Это тайна, которую называет Алёша в ответ на утверждение Ивана, что мечта Инквизитора о гармонии связана с «умными людьми»: «Какие такие умные люди?.. Никакого у них нет такого ума, и никаких таких тайн и секретов… Разве только один атеизм, вот и весь их секрет. Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» [53]. Секрет в главе «Гимн и секрет» касается чего-то более частного, связанного с более широким секретом безбожия, и его тоже подсказывает Иван: это план побега Мити в Америку с Грушенькой, чтобы «начать новую жизнь». Митя связывает этот тайный план со своей совестью: «А совесть? Я от страдания убегу! Был указ - я указ отвергну, был путь очищения - я налево кругом… А где же мы тогда наш гимн подземный споем? Что Америка? Америка опять суета!» (595).

Эту борьбу в совести Мити уже заметила Грушенька, отмечающая перепады его настроения. Когда он говорит о «дитяти» и о гимне, ориентированный литургическим видением нового Иерусалима, где царствует закланный Агнец, он плачет и смеётся «точно сам маленький» (570). Тёмная сторона настроений Мити, сторона страха и тревоги, связана с тайным планом, предложенным и настойчиво продвигаемым Иваном и Катей. Оба брата стараются прежде всего скрыть секрет от Алёши - «херувима» (595; ср. 665 и далее) их совести, - чья жизнь судит этот план как ложь. Он не принесёт свободы для нового начала (её можно найти лишь на пути Христа - не моя воля, но Твоя да будет, - как свидетельствует гимн); он потребует, напротив, тайной жизни, поддерживаемой внешними, механическими ухищрениями, и принесёт муки совести и самоосуждения, от которых не уйти.[48] Больше всего во всём этом трагическом деле нужны покаяние, исповедь и прощение соперников-треугольников, пытающихся уйти от «проблемы» ложного обвинения Мити, в которой все они духовно замешаны.

Митя наконец способен говорить из своего искупительного знания о любящем источнике человеческой солидарности, когда называет своего ненавистного соперника-брата «брат Иван»; его последние слова в разговоре с Алёшей - «Люби Ивана!» (597).

Отметим, для контраста, прощальные слова Ивана Алёше о брате Дмитрии: «Я ненавижу изверга… Не хочу спасать изверга, пусть сгниет в каторге! Гимн запел!» (657). Эти слова Ивана звучат в конце его собственных «трёх мытарств» - его посещений Смердякова, во время которых постепенно открывается его соучастие в отцеубийстве; но его путь представляет движение, противоположное «мытарствам» Мити. Митю публично обвиняют в убийстве, которого он не совершал, - притом что он обнаруживает, что не убил Григория и потому юридически не «убийца». Митя, однако, признаёт своё убийственное сердце и свободно берёт за него ответственность в полной, меняющей жизнь исповеди, которая ведёт его к принятию пути страдающей любви. Иван же, оставивший за собой полный простор для убийственной ненависти в своих «желаниях» (143, 611), в свиданиях со Смердяковым поставлен лицом к лицу со своим действительным соучастием в убийстве, - в конце которых и ему снится сон, но не о «дитяти» и не о «Кане Галилейской», а «кошмар» о «чёрте». Его духовный путь был совсем иным. Посещение чёрта в апокалиптическом сне Ивана - уместная пародия на видение Иоанна, и оно представляет состояние души Ивана. Чёрт «сходит» к Ивану; и всё же кажется, что Иван «вызвал его» как худшую свою сторону, свою внутреннюю болезнь. Если спасительные видения Алёши и Мити воскрешают их в радостном поклонении божественной истине, после того как они умерли для себя в исповеди, то адский кошмар Ивана погружает его ещё глубже в отчаяние и душевную болезнь.

В третьем и последнем свидании Ивана со Смердяковым, во время которого Смердяков обвиняет Ивана в том, что тот «главный убивец» отца (623), Иван выражает страшную надежду, что всё это сон или что Смердяков на самом деле призрак. Смердяков отвечает: «Никакого тут призрака нет-с, кроме нас обоих-с, да еще

некоторого третьего». Этот посредствующий «третий», существующий «между» Иваном и Смердяковым, - «Бог-с, само Провидение-с, тут оно теперь, подле нас-с, только вы не ищите его, не найдете». В самом деле, посредствующее присутствие (для веры) любящего божественного Промысла заменено его отсутствием - холодным, убийственным страхом перед чёртом. В кошмаре Ивана это леденящее присутствие выражено потёртым либеральным «приживальщиком»-чёртом на языке современной научной космологии. Живой духовный - и внутренне нравственный - космос, который видят Зосима (как и Алёша, и Митя), заменён здесь леденящим, тёмным, мёртвым пространством и внешним движением материальных тел в нравственно нейтральной вселенной. Здесь расчёты движения по отношению к солнцу могут быть заменены (в шуточной переделке жутковатой байки) «восхождением и захождением топора» (640); так центральный религиозный символ романа, излучающий тепло и свет, заменяется сделанным человеком орудием для рубки, раскалывания и разрушения. В этой пародии чёрта - двойная космологическая редукция. Первая: солнце уже не материальный символ, представляющий высший, божественный и духовный свет; здесь это лишь физическое тело.[49] Вторая, допускаемая первой: замена сотворённой Богом вещи, означающей благие цели, сделанным человеком изделием, означающим здесь разрушительные цели.

Духовная причинность и понятие промысла - не просто космологические видения или теории. Эти космические силы и движения тесно связаны с движениями души и их мирским опосредованием в человеческих отношениях. Леденящая демоническая «связь» между Иваном и его «двойником» - незаконнорождённым единокровным братом, родившимся в тот же год от того же отца, - видна рано. Направляясь домой после разговора с Алёшей о «Великом инквизиторе», Иван испытывает внезапную, невыносимую, неопределимую тоску в душе, которая усиливается по мере приближения к дому. Она, кажется, связана с чем-то внешним, и, подходя к отцовскому дому, «он вдруг понял,

что его так мучило и тревожило» - Смердяков: «Иван Федорович с первого взгляда на него понял, что и в душе его сидел лакей Смердяков и что именно этого-то человека и не может вынести его душа» (266). Особый интерес, который Иван поначалу проявляет к Смердякову, находя его занятно оригинальным в философских и религиозных спорах, быстро переходит в сильное отвращение. В их разговорах Ивану становится ясно, что Смердякова интересует нечто большее, чем идеи, и проявляется какое-то «безмерное самолюбие», сопровождаемое растущей «отвратительной и особенной фамильярностью», будто Смердяков считает их обоих в каком-то «сговоре». Несмотря на это, видя, что Смердяков хочет «особого разговора», Иван останавливается поговорить с ним. Следует косвенное обсуждение знаков и планов, касающихся возможного убийства Фёдора, - странный разговор, перемежаемый восклицаниями Ивана: «Какого черта!», «Что за черт!», «Черт тебя дери!» Этих двух умных людей объединяет общее, отвратительное понимание в их душах - общее желание, которое Иван пытается скрыть и проецирует на опосредующего его «двойника», но с которым он столь же связан внутренним намерением.

К концу их третьего свидания Ивану приходится посмотреть этому желанию в лицо: «Бог видит… может быть, и я был виновен, может, и действительно я желал втайне, чтоб… умер отец» (631). Он решает, что завтра они вместе со Смердяковым признаются на суде. Когда он уходит, мучительные колебания о том, как давать показания на суде, оставляют его: «Какая-то как бы радость сошла теперь в его душу. Он почувствовал в себе какую-то бесконечную твердость» (633). Новообретённая решимость позволяет ему совершить поступок «доброго самарянина» (хотя и ради мужика, которого он сам прежде сбил с ног), и это сознание доставляет ему внутреннее наслаждение. В этот момент его останавливает внезапный вопрос: «А не пойти ли сейчас, сию минуту к прокурору и не объявить ли всё?» Он решает вопрос отрицательно: «Завтра…» - и тотчас его радость исчезает, сменяясь ледяным напоминанием о чём-то отвратительном и мучительном в его комнате - о чёрте. Эта

сцена изображает повторяющуюся у Достоевского тему: вера, чтобы укорениться, требует немедленного послушания. Промедление усиливает разделение и рассеяние раздвоенной совести.[50]

Чёрт Ивана называет себя пародией на божественное имя, открытое в Откровении - «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец» (1:8; 21:6; 22:13), - когда говорит: «Я икс в неопределенном уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл наконец, как и назвать себя» (642).[51] Чёрт описан также как «род приживальщика» - паразитический, обособленный, мечтатель. Его сила - чистое отрицание. Во всех этих отношениях он представляет противоположность божественного существа, которое деятельно творит благо «из ничего», которое стремится вернуть в общину любви всех падших и обособленных и которое действует в мире ради этого. «Реализм» чёрта пародирует Божий; Иван называет чёрта противоположностью действительной истины: «Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак… Ты моя галлюцинация. Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны… моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых» (637).

Видение заканчивается тем, что чёрт напоминает Ивану о другом его литературном создании - «Геологическом перевороте», где Иван размышляет об антропологических следствиях современного научного апокалипсиса, а именно о появлении «нового человека» (совсем не такого, как у Дмитрия), в котором рабская, мучительная и насильственная идея Бога уничтожена, что делает возможным появление титанического, покоряющего природу «человекобога»: «Человек, побеждая уже ежечасно волею своею и наукой природу, будет тем самым ежечасно ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог» (649).

Этот новый человекобог сможет легко перескакивать через нравственные препятствия прежнего «человека-раба», наслаждаясь свободой богоподобной автономии, «всё позволено». Однако в романе ясно, что мучительный вопрос совести так разрешить нельзя: такая свобода отчуждена, это свобода, разделённая против себя и собственного сознания, которое никогда не бывает по-настоящему независимым, а всегда находится в отношении. Иван живёт в разделении - между сердцем («нутром», эротической любовью к жизни, строем желания в воле) и головой (логикой, эвклидовским разумом, который возьмёт свои меры на основании «фактов»). Такая свобода не может себя объединить и кончает бунтом против порядка вещей, как и против его Устроителя, от которого сотворённая человеческая свобода на деле зависит в своей мере и исполнении. Это своевольное отвращение от Бога требует изобретения нового порядка, «второй реальности», подтверждающей новую, себялюбивую направленность воли. Эта вторая реальность - пародия на истину. Оливер О'Донован хорошо описывает ту же динамику применительно к изображению сатаны у Мильтона в «Потерянном рае»:

> Абсолютное и непоправимое отвержение Бога сатаной становится у Мильтона изображением того, на что человек в конечном счёте способен, - не в пределах времени, конечно, а эсхатологически… Знаменитая строка, которую Мильтон вкладывает в уста сатаны, - «Зло, будь моим добром!» - превосходно схватывает двойное движение души, составляющее сущность сатанинского жеста: во-первых, судорожное обращение воли ко злу вместо добра, которое есть её естественная направленность; во-вторых, сокрытие реальности зла под личиной добра.[52]

Достоевский изображает это смятение души в «Братьях Карамазовых» со ссылкой на другую классику - гётевского «Фауста», где Мефистофель представляется Фаусту как тот, кто желает зла, но творит лишь добро. «Ну, - говорит чёрт Ивана, - а у меня наоборот», - и всё же его роль держит в тайне примиряющее благо, и «пока не открыт секрет, для меня существуют две правды:

одна тамошняя, ихняя, мне пока совсем неизвестная, а другая моя». Таково и «смиренное признание» Ивана Алёше: земной человеческий ум не может постичь тайну Божьей благости и божественной справедливости; поэтому «пока я на земле, я спешу взять свои меры» (244).

Какого рода политикой оборачивается такое «либеральное смирение», мы рассмотрим в главе 6. Здесь же, поскольку мы сосредоточены на личном, индивидуальном уровне, присмотримся к «исповеди» в зале суда, которую оно вызывает у Ивана. Чёрт насмехался над Иваном за то, что тот собирается признаться в истине на суде, хотя не верит ни в совесть, ни в добродетель - разве что как в общественно сконструированные условности. «Ты идешь из гордости», - говорит Ивану чёрт, - и чтобы тебя хвалили за добродетель, в которую ты не веришь. Отсюда гнев Ивана. Исповедь изображает этот склад ума. Сразу же после того, как он отрывисто заявляет на суде, что Смердяков убил их отца по его наущению, Иван восклицает: «Кто не желает смерти отца?» Дофрейдовская оговорка? В ответ у председателя невольно вырывается: «Вы в здравом ли уме?» Ответ Ивана: «То-то и есть, что в здравом уме… и в подлом уме, в таком же, как и вы… Все желают смерти отца. Один гад съедает другую гадину» (686). Подлый ум Ивана коренится в его гордой, эгоистической «свободе» и в нежелании принести покаянную исповедь. Иван продолжает хотеть, как говорит рассказчик в начале главы «Черт», «оправдаться пред собою» (635). Он ожесточён, как отец, которого он помог убить из мстительной ненависти, и всё же остаётся мучим своей замкнутой в себе совестью - «зовом к единству человека с самим собой», как выразился Бонхёффер.[53] Этот зов приходит из-за пределов «я» и за пределами закона, и лишь в послушном ответе на него «я» освобождается для действия.

Остаётся обсудить ещё одну аллюзию на книгу Откровения - отсылку к небесному Иерусалиму, которой заканчивается роман. Этот образ - драматическая кульминация контраста, развёрнутого ранее в романе, между милым маленьким буржуазным «случайным

семейством» Карамазовых, разрушенным небрежением и обособлением, насильственным соперничеством и отцеубийством, и семьёй Снегирёвых, которая, несмотря на гнёт бедности, болезни и унижения, являет образ высшего нравственного строя любви, - семьёй, у которой, как Алёша говорит заносчивому и не по годам развитому Коле, можно научиться познавать добро и «переродиться» (556). Особое значение имеют события вокруг смерти Илюши Снегирёва, которая становится средоточием искупительной вести, которой учит Алёша на заключительных страницах романа.

Любовь отца и сына трогательно показана в разговоре, следующем за их осознанием, что Илюша умрёт. Илюша умоляет отца найти другого мальчика, чтобы любить его как сына, и всё же не забывать его, приходить к нему на могилку. Отец отвечает вспомнившимся библейским образом: «Аще забуду тебе, Иерусалиме, да прильпнет…» (562). Это отсылка к псалму 136 (137), плачу по утраченному Иерусалиму израильтян в вавилонском плену, выражающему их тоску по возвращению в город, где правит Бог, и по утверждению в свободе и мире. В романе этот образ явно связан через «вечную память» (774–776) с надеждой на завершение всех драгоценных любвей в новом Иерусалиме, описанном в 21-й главе Откровения.

Роман заканчивается общиной детей, преображённой из образца строгой, воздающей справедливости, основанного диктаторствующим Колей и смоделированного по пародийному использованию Инквизитором чуда, тайны и авторитета, в общину, основанную на смиренной любви. Это преображение совершается через посредничество героя романа, Алёши. Его христоподобный авторитет, коренящийся в смиренной мудрости, прокалывает тщеславие и умничанье, пародирующее духовный авторитет. В конце романа, в эпилоге, Коля признаёт Алёшу основателем более истинной духовной общины, способной принять «неестественные» сочетания христианского религиозного видения. В прощальной «Речи у камня» по случаю похорон Илюши Алёша говорит

мальчикам об истине существования, открытой закланным и воскресшим Агнцем, которая соединяет в животворящем союзе то, что кажется столь противоположным: несправедливое страдание и радость жизни, боль - и всё же хвалу творению, как оно есть. Коля замечает: «Как это всё странно, Карамазов, такое горе, и вдруг какие-то блины!» (775). Стоит заметить, что в «Речи у камня», где Алёша называет добродетели, которые умоляет их всех помнить, справедливость не упомянута. Справедливость оставлена Богу; она не во власти и не в прерогативе человека. Учитывая первенство темы справедливости в романе, это подразумевает, что эти другие добродетели - доброта, великодушие, честность, мужество, смирение и прежде всего любовь - заменят царство воздающей справедливости (и её отчуждающих притязаний) всепрощающей, примиряющей гармонией восстанавливающей справедливости, которая ищет своего авторитета в закланном Агнце, а своего исполнения - в небесном Иерусалиме.

Примечания

1. См.: George Steiner, Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism (New York: Penguin, 1959), chapter 4.
2. См.: Bruce K. Ward, Dostoyevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986), chap. 4; Ellis Sandoz, Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971), chap. 5.
3. См., например: Sandoz, Political Apocalypse. Заглавие заставляет ожидать обстоятельного анализа апокалиптических символов в «Великом инквизиторе», в том числе взятых из книги Откровения (Сэндоз и обещает это на с. 84). Однако, если не считать нескольких кратких упоминаний (например, с. 88–89, 135, 171), сложное содержание и толковательные следствия символических параллелей остаются неисследованными. См. также: Roger L. Cox, Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), chaps. 8, 9; Bruce K. Ward, «Dostoevsky and the Problem of Meaning in History», in Dostoevsky and the Twentieth Century, ed. Malcolm V. Jones (Nottingham, U.K.: Astra, 1994), pp. 49–65. Свидетельства того, что Достоевский внимательно изучал книгу Откровения, см.: Geir Kjetsaa, Dostoevsky and His New Testament (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1984).

4. Paul S. Minear, «The Cosmology of the Apocalypse», in Current Issues in New Testament Interpretation, eds. W. Klassen and G. Snyder (New York: Harper and Row, 1962), pp. 23–37.

5. То же разделение мы видим у Инквизитора Ивана, отклик которого на безмолвный поцелуй Христа в конце монолога Инквизитора Иван описывает так: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» [54].

6. Это понимание ада раскрыто в «Беседах и поучениях» отца Зосимы: «Отцы и учители, мыслю: „Что есть ад?“ Рассуждаю так: „Страдание о том, что нельзя уже более любить“». Далее Зосима связывает это с притчей о богаче и Лазаре (322 и далее). Подразумевается, что Иван, подобно богачу, пренебрежёт даром деятельной любви, явленным в страдающей любви Христа. Он бросит кубок живой воды об пол и будет страдать вечной жаждой воскресшей любви - из гордого бунта. Мука наказания не внешняя, а внутренняя: она добровольна и пребывает в совести (см. диагноз Алёши, 655).

7. Это очевидно в страстной речи Ивана в главе «Бунт»: «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал… Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию… Понимаю солидарность в грехе между людьми, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна» (244). Смердяков подхватывает личный, отцеубийственный намёк в отвлечённой, интеллектуальной формулировке Ивана, которая ведёт к выводу, что если нет Бога и бессмертия, то нет и добродетели и «всё позволено» (69, 134, 632, 649).

8. Об этом говорит и старец Зосима: «Если злодейство людей возмутит тебя негодованием и скорбью уже необоримою, даже до желания отмщения злодеям, то более всего страшись сего чувства» (321). Единственное лекарство от злодейства - страдающая, служащая любовь, умирающая для мстительного самоутверждения.

9. См.: Откр 15:3–4; 16:5–7; 19:2; ср. 4:11; 5:9.

10. См.: Richard A. Posner, Law and Literature, revised ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 173–178. Познер пишет: «„Братья Карамазовы“ подразумевают критику права, но критику, которая связана не столько с частностями русского уголовного правосудия, сколько с самой идеей светского правосудия» (Ibid., p. 176).

11. Albert Camus, The Rebel: An Essay on Man in Revolt, trans. A. Bower (New York: Knopf, 1956), p. 23.

12. «Я обратился, чтобы увидеть, чей голос говорил со мною; и, обратившись, увидел семь золотых светильников и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облечённого в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскалённые в печи, и голос Его,

как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звёзд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его - как солнце, сияющее в силе своей» (Откр 1:12–16). Видение небесного Христа у Иоанна помещает его «посреди» земных церквей (светильников), но в его «прославленном», а не земном состоянии. Поэтому Иоанна не «влечёт» к нему тихое обаяние: «И когда я увидел Его, то пал к ногам Его, как мёртвый» (1:17).

13. G. B. Caird, The Revelation of St. John the Divine (New York: Harper and Row, 1966), p. 301. В другом месте Кэрд говорит о жанре апокалиптической эсхатологии: «Додд и другие говорили об эсхатологии так, будто она занята эсхатоном, последним событием, за которым ничего не может произойти. Об эсхатоне Иоанну сказать нечего. Вместо этого он знакомит нас с лицом, которое говорит: „Я есмь Альфа и Омега, первый и последний, начало и конец“. Всякий раз, когда в ходе времени мужчины и женщины встречаются лицом к лицу - для суда ли или для спасения - с Тем, кто есть начало и конец, это событие можно адекватно рассмотреть лишь сквозь линзы мифа и эсхатологии» (G. B. Caird, The Language and Imagery of the Bible [London, U.K.: Duckworth, 1980], p. 271). Моё толкование Откровения многим обязано комментарию Кэрда, указанному выше. Я опираюсь также на: Richard Bauckham, The Theology of the Book of Revelation (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); idem, The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation (Edinburgh, U.K.: T. and T. Clark, 1992); Austin Farrer, A Rebirth of Images: The Making of St. John’s Apocalypse (Boston: Beacon Press, 1949); idem, The Revelation of St. John the Divine (Oxford: Clarendon Press, 1964); G. R. Beasley-Murray, The Book of Revelation (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1974).

14. Ричард Бокэм пишет: «Откровение было предназначено для устного исполнения на христианских богослужениях (ср. 1:3). Поэтому его действие было бы в чём-то сравнимо с драматическим представлением, во время которого зрители входят в мир драмы и восприятие ими мира вне драмы может мощно смещаться под действием опыта мира драмы» (The Theology of the Book of Revelation [Cambridge: Cambridge University Press, 1993], p. 10). См. также: D. L. Barr, «The Apocalypse of John as Oral Enactment», Interpretation 40 (1986): 243–256.

15. Caird, Revelation, p. 292.

16. См. слова Иисуса в 12-й главе Евангелия от Иоанна, из которой взят эпиграф к «Братьям Карамазовым»: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесён буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин 12:31–32). См. также обсуждение в главе 6.

17. Интересное недавнее размышление о значении Апокалипсиса для обновления и расширения современной православной литургической практики см.: Petros Vassiliadis, «Apocalypse and Liturgy», St. Vladimir’s Theological Quarterly 41/2–3 (1997): 95–112. Он утверждает, что Sanctus - небесный хвалебный гимн в Откровении 4:8, взятый из видения в храме и призвания Исаии (6:1–3), - отнюдь не «деисторизирует» христианское богослужение и не отделяет его от мирских реальностей, а открывает истинное отношение между небесной и земной литургией.

Литургическая форма (гимны, молитвы, образы и символы) раскрывает истинный смысл истории и политического порядка - не только теоретически, но и в практиках, которые она воспитывает. См. также: T. F. Torrance, «Liturgie et Apocalypse», Verbum Caro 11 (1957): 28–40.

18. Vigen Guroian, Ethics After Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1994), p. 47. См. также: idem, Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987), chaps. 1, 3.

19. Положительно - в иконах, всего значительнее в детском иконном воспоминании Алёши о матери Софье: «Запомнился один вечер, летний, тихий, отворенное окно, косые лучи заходящего солнца (косые-то лучи и запомнились всего более), в комнате в углу образ, пред ним зажженная лампадка, а пред образом на коленях рыдающая как в истерике, со взвизгиваниями и вскрикиваниями, мать его, схватившая его в обе руки, обнявшая его крепко до боли и молящая за него Богородицу, протягивающая его из объятий своих обеими руками к образу как бы под покров Богородице» (19); в гимнах, таких как «трагический гимн» Мити Богу из подполья, прославляющий «всю жизнь», освещённую божественным солнцем, даже если его не видно (592); в видениях Алёши и Мити; и в различных иных литургических обстановках - официальных (как в келье старца Зосимы) и неофициальных (речь Алёши к мальчикам у камня). Отрицательно - в том, как Фёдор кощунственно плюёт на икону Софьи, чтобы «выбить из нее эту мистику» (137); в тайных кощунственных обрядах Смердякова («в детстве очень любил вешать кошек и потом хоронить их с церемонией»; см. 124) и в его накоплении впечатлений без памяти и прозрения (126–127); во многих пустых, романтических мечтаниях, упоминаемых в романе (показательно, что и чёрт, являющийся во сне Ивану, говорит: «Я мечтать люблю», а мечта его - «воплотиться, но чтобы уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит»; см. 638–639); и в аскетических позах Ферапонта.

20. Это символизировано в 11-й главе Откровения, в видении измерения храма: Иоанну велено измерить лишь внутреннее святилище, но не внешний двор, который «дан язычникам» (11:2). Подлинная защищённость от разрушительных опустошений зла обретается во внутренней духовной области, а не во внешней области тела. Эта тема пронизывает иоанновские писания.

21. Тема дьявола как лжеца и обманщика также общая для иоанновских писаний (ср. Ин 8:42–47; 1 Ин 2:18–27; 3:4 и далее). В корне зла лежит ложь, искажающая смысл человеческих отношений друг к другу и к Богу превратным изображением истины о сотворённом порядке.

22. Читатель вспоминает здесь признание Ивана в начале главы «Бунт»: «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних», - и далее: «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги» (236–237). «Любовь к человечеству», которую Иван начинает утверждать в конце главы, коренится в возмездии, совершающемся в этом мире.

23. Ср.: Caird, Revelation, p. 85 и далее; Beasley-Murray, Book of Revelation, pp. 136–137.

24. Bauckham, The Theology of the Book of Revelation, p. 84 и далее.

25. Иван утверждает, что Христос был Бог, а мы, обычные люди, не боги; страдание унизительно и оскорбительно, и поэтому и страдание, и облегчение страдания следует держать безликими и вне поля зрения: «Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда. Если бы всё было как на сцене, в балете, где нищие, когда они появляются, приходят в шелковых лохмотьях и рваных кружевах и просят милостыню, грациозно танцуя, ну тогда еще можно любоваться ими. Любоваться, но всё-таки не любить» (237). Иван здесь повторяет слова и мысли сентиментальной «маловерной дамы» госпожи Хохлаковой (56 и далее).

26. См.: René Girard, Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure, trans. Y. Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965), особенно chap. 11; idem, Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky, ed. and trans. James Williams (New York: Crossroad, 1997).

27. Girard, Resurrection from the Underground, p. 147.

28. По строению роман начинается с «семейки» (ч. 1, кн. 1), соперничающий и разладный характер которой обнаруживается на «неуместном собрании» в монастыре (кн. 2) и в эгоистическом сладострастии (кн. 3, «Сладострастники», показывает подпольную силу миметических эротических соперничеств между Фёдором, Дмитрием и Иваном). Эта динамика достигает кульминации в части 2, книге 4, озаглавленной «Надрывы» (по-русски - от корня «рвать»: «раздирать, разрывать, раскалывать, надрывать, раздирать до крови»), которая изображает извращённый отклик на полученные благодеяния, искажение благодарности из-за гордого чувства собственной чести и страха показаться низким или неблагородным, связанное с различными формами обиды и мести (см.: Robert Belknap, The Structure of The Brothers Karamazov [The Hague: Mouton, 1967], p. 47). «Великий инквизитор» (кн. 5, гл. 5) - вполне развёрнутое пророчество этого разделённого, обособленного, демонического сознания. Бог Ивана - проекция эгоистического подпольного сознания, умножающего свою славу через зависимое страдание других. Жалоба Ивана в главе «Бунт», подводящей к «Великому инквизитору», показывает эгоистический экзистенциальный корень: «Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя… Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию» (244).

29. Paul Ricoeur, «Fatherhood: From Phantasm to Symbol», in The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. D. Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), pp. 468–497.

30. Я соединяю здесь фрейдовское психоаналитическое изложение Рикёра и изложение Жирара, критическое по отношению к Фрейду (см. особенно: Girard, Things Hidden Since the Foundation of the World, chap. 4); но полагаю, что использование Рикёром фрейдовских категорий, таких как эдипов комплекс в отношении к отцовству, более

отношенческое и динамическое - менее овеществлённое, - чем у самого Фрейда, и потому в этом пункте Рикёр близок к Жирару.

31. Воспитательная диалектика у Гегеля, указывает Рикёр, - не отец и сын (укоренённые в непосредственности), а господин и раб, порождающие общественное самосознание общественно опосредованных ролей, а также договорные и имущественные отношения. Это явно стоит на кону в конфликте Дмитрия с Фёдором из-за наследства и мучительно присутствует в отношении Фёдора к Смердякову - одновременно лакею и незаконному сыну.

32. Ricoeur, «Fatherhood», p. 489.

33. «Человеколюбец» - распространённое православное литургическое именование Христа.

34. Рассказчик несколько раз сообщает нам, что разговор с Иваном о справедливости и о Великом инквизиторе заставил Алёшу забыть о брате Дмитрии, которого старец Зосима прямо ему поручил (254, 285, 339, 342).

35. Смысл выражения «дикая целомудренность» важен: для Достоевского, как и для монашеского и мистического христианства вообще, целомудрие нельзя понимать как простое обуздание эроса или желания (как в добродетели умеренности). Напротив, это усиление эротического напряжения в высшей страсти веры, полнота которой имеет космическую направленность и божественное средоточие.

36. «Землю слезами своими омочи» - часто повторяет старец, ценящий «дар слёз»: слёзы покаяния и слёзы восторженной радости, которые заставляют землю приносить плод. Это противостоит горестному упоминанию Ивана о горьких слезах тяжкого человеческого страдания, «которыми пропитана вся земля от коры до центра», или слезам истерических, надрывных вспышек чувства, которыми перемежаются отношения искажённого и демонического желания между персонажами романа.

37. См. превосходное обсуждение этого «иконного триптиха» в: Diane Oenning Thompson, The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 293 и далее.

38. Алёша переживает здесь в собственной душе то, чему учил старец Зосима: «Друзья мои, просите у Бога веселья… И да не смущает вас грех людей в вашем делании… Бегите сего уныния, дети! Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за всё и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват. А скидывая свою же лень и свое бессилие на людей, кончишь тем, что гордости сатанинской приобщишься и на Бога возропщешь… На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем… Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» (320).

39. Раньше Митя говорит о своих искажённых, соперничающих отношениях с отцом: «Я верую в чудо… Промысла Божьего. Богу известно мое сердце, он видит всё мое отчаяние. Он всю эту картину видит. Неужели он попустит совершиться ужасу? Алеша, я чуду верю» (121). Позже он говорит следователям, что в тот момент, когда он смотрел на отца из сада, «черт был побежден» в его сердце, - может быть, благодаря чьим-то слезам или молитвам матери (472), - ещё одна отсылка к духовной причинности, пронизывающей роман.

40. Хорошее обсуждение этого см.: Helen Conniff de Alvarez, The Augustinian Basis of Dostoevsky's The Brothers Karamazov (неопубликованная диссертация, University of Dallas, 1977), p. 47 и далее.

41. Жизнь Мити отмечена именно такими бурными конфликтами желания. Раньше в романе его надрывные эротико-иронические отношения с гордой петербургской институткой Катей вызывают подобную же двойственность: он любит, восхищается этой женщиной и презирает её (114). Когда он поступает с ней с благородным великодушием - в то время как она ожидает низкого, вынужденного соблазнения, - и тем самым принуждает её к нравственной любви, он выхватывает шпагу и думает заколоться тут же, «от восторга какого-то… Понимаешь ты, что от иного восторга можно убить себя» (115). Это трагическая романтическая любовь, и Митя знает её двойственность; он красноречиво описывает её в своей романтической исповеди Алёше: [Вставить текст Достоевского: исповедь Мити о «насекомых» и о красоте - от слов «Я хочу тебе сказать теперь о „насекомых"…» до слов «…Ну, да чего тут прать против рожна!» (108).] Исповедь Мити соответствует исповеди его брата Ивана, хотя у Мити она принимает эстетическую форму (красота), а не нравственную (справедливость). Оба брата винят Бога за то, что он сделал человека слишком широким, слишком свободным, слишком ответственным и не дал достаточно ясных указаний, как пользоваться этой природой. Борьба превосходит человеческие силы; нельзя винить людей за то, что они терпят поражение.

42. См. обсуждение в: Thompson, The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory, p. 275 и далее.

43. Открытая сердцем любовь Грушеньки в ответ на открытый и освобождающий жест любви Мити к ней (он привозит подарки, чтобы отпраздновать её встречу с польским женихом) также составляет решающий поворот для Мити. Как он позже говорит Алёше: «Прежде меня только изгибы инфернальные томили, а теперь я всю ее душу в свою душу принял и через нее человеком стал!» (591).

44. Отклик Мити на весть о том, что Григорий жив, как всегда, страстен: «Жив? Так он жив!.. Господи, благодарю тебя за величайшее чудо, содеянное тобою мне, грешному и злодею, по молитве моей!» (458); «О, благодарю вас, господа! О, как вы меня возродили, воскресили в одно мгновение!.. Этот старик… он был мне отцом…» (459).

45. С самого начала отношения Мити с Катей опутаны желанием мести за то, что она его однажды «срезала» (111, 113–114). Ужасная «выходка» Мити и всё более запутанные «подпольные» отклики, которые она вызывает в нём самом, в Кате,

Иване и Грушеньке, - грандиозный цикл гордого, навязчиво саморазрушительного действия, последствия которого отзываются до конца романа. Разумеется, выходка Мити срабатывает из-за собственной гордости Кати и её желания «спасти» Митю от его низости (116, 147) и от его стыда за эту низость: «Пусть он стыдится всех и себя самого, но меня пусть не стыдится. Богу он говорит всё, не стыдясь. Почему же он до сих пор не знает, сколько я могу перенести для него?.. Почему не знает меня, как смеет он не знать меня после всего, что было? Я хочу спасти его навеки». Митя видит насквозь эту благородную любовь - «она любит свою добродетель, а не меня», - отсюда и ярость Кати от бессилия в эротическом соперничестве, в котором победила «падшая» Грушенька. Как Митя понимает с самого начала, «тут трагедия» (129). Трагедия коренится в гордой замкнутости падшего желания - желании скрыть собственную низость, в то время как низость всех остальных видна насквозь. Это желание богоподобно управлять отношениями и опосредовать их без отношения к Богу, то есть без истинного покаяния открытого сердца и смиренной любви, служащей свободно.

46. См. статью У. М. Саймона о Клоде Бернаре (1813–1878): W. M. Simon, in The Encyclopedia of Philosophy, vol. 1 (New York: Macmillan, 1967), p. 304.

47. Это пророчит и старец в ответ на идею Ивана: «Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его… В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения… Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его» (70). На той же встрече он пророчит великое будущее страдание Мити (74, 285) и поручает Алёше «великое послушание в миру» (77). Мы рассмотрим это подробнее в главе 6.

48. Это выражено в главе ближе к концу романа под названием «На минутку ложь стала правдой», где Алёша прибегает к «иезуитской» этике, чтобы облегчить совесть Мити относительно плана побега, но это не помогает (762 и далее). Другой план побега - медико-юридический - подсказывает госпожа Хохлакова, которая вследствие скандала вокруг смерти старца отказалась от своей «маловерной» веры ради современного математического реализма (584 и далее). Её план - разыграть «аффект», за который новые суды, на основании медицинских свидетельств, «всё прощают» - «это благодеяние новых судов» (577). Нравственная ответственность и уголовная причинность определяются здесь по кодексам и процедурам, установленным властями естественного современного разума, «Бернарами». См. главу 6.

49. Ср. грубый буквализм в толковании Смердяковым библейского рассказа о сотворении мира, который так ставит в тупик старика Григория (124).

50. В данном случае промедление решающе, потому что Смердяков той же ночью кончает с собой, делая исповедь Ивана на следующий день практически невозможной и неправдоподобной.

51. Ср. замечание Ханны Арендт о новоевропейском историческом сознании, сосредоточенном на процессе истории (её «развитии» и «прогрессе», коренящихся

в условиях и событиях, или «происшествиях», человеческого действия), а не на её образцовых драматических образцах (как в классической историографии, например у Августина, где для подражания предлагаются образцы духовной причинности, освещающие источник и конец человеческой жизни, а не хронологический подсчёт событий): «История человечества тянется назад в бесконечное прошлое, к которому мы можем по желанию прибавлять и в которое можем вникать дальше, - так же как она тянется вперёд в бесконечное будущее. Эта двойная бесконечность прошлого и будущего устраняет всякие понятия начала и конца, утверждая человечество в потенциальном земном бессмертии… Что касается светской истории, мы живём в процессе, который не знает ни начала, ни конца и потому не позволяет нам питать эсхатологических ожиданий» («The Concept of History», in Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought [New York: Penguin, 1968], p. 68).

52. Oliver O'Donovan, Resurrection and Moral Order (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1986), p. 111.

53. Dietrich Bonhoeffer, Ethics, ed. E. Bethge (New York: Macmillan, 1955), p. 24. К вопросу о совести мы вернёмся в главе 6.

Глава 5

«Презираете вы или любите человечество, вы, грядущие спасители его?»*

* Заглавие главы - вопрос, заданный Достоевским в письме к Н. А. Любимову от 11 июня 1879 г. Полный текст письма см.: Fyodor Dostoevsky, Complete Letters, vol. 5: 1878–1881, ed. David Lowe (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1991), p. 89. Формулировка в заглавии главы несколько отличается от формулировки указанного издания, но соответствует русскому оригиналу Достоевского.

С тех пор как Достоевский написал «Братьев Карамазовых», у нас был целый век учения в той школе, которую Поль Рикёр назвал «школой подозрения» и главные учители которой - Фрейд и Ницше. Критика религиозной веры, выдвинутая этой школой, научила богословов и философов религии спрашивать: каков религиозный смысл атеизма? Если мы обратимся к литературному искусству Достоевского - и особенно к «Братьям Карамазовым» - в свете этого вопроса, то увидим, во-первых, что он его предвосхитил. Более того, то, что его искусство говорит о религиозной вере нашему пострелигиозному веку, может быть услышано яснее, если сместить внимание с обычного построения религиозной проблематики по схеме «или - или» на диалектическую природу отношения между верой и атеизмом. Иными словами, нужно всерьёз отнестись к собственному утверждению Достоевского, что его христианская вера «через большое горнило сомнений прошла»,[1] - утверждению не только автобиографическому, но и богословскому.

Соотнесение искусства Достоевского с новоевропейской герменевтикой подозрения может быть взаимно проясняющим. Начнём с объяснения Рикёром природы этой герменевтической практики, которая так господствовала в образованном сознании нашего века:

> [Это] такой тип… герменевтики, который есть одновременно своего рода филология и своего рода генеалогия. Это филология, экзегеза, истолкование постольку, поскольку текст нашего сознания можно сравнить с палимпсестом, под поверхностью которого написан другой текст. Задача этой особой экзегезы - расшифровать этот текст. Но эта герменевтика есть в то же время генеалогия, поскольку искажение текста возникает из столкновения сил, влечений и противовлечений, происхождение которых должно быть выведено на свет.[2]

Перед лицом текста - будь то Писание, искусство, речь, сны или само человеческое сознание - задача в том, чтобы «демистифицировать», разоблачить «истину как ложь», свести иллюзии сознания к их истинному происхождению в известных «влечениях и противовлечениях» («либидо», скажем, или «воле к власти»). Эта забота метко отражена в ницшевской практике hinterfragen, что можно приблизительно перевести как «доискиваться чьих-то мотивов». Как он объясняет: «Во всём, что человек делает видимым, можно спросить: что это должно скрыть? От чего отвлечь взгляд? Какой предрассудок вызвать? И далее: как далеко заходит тонкость этого притворства? И в чём оно даёт промах?»[3]

Для читателей Достоевского эти слова вызывают образ героя «Записок из подполья» так непосредственно и прямо, что кажется, будто Ницше имел в виду именно его. Вспомним, как этот первый антигерой современной прозы представляется:

> [«Записки из подполья», начало первой главы: от слов «Я человек больной… Я злой человек. Непривлекательный я человек…» до слов «…но так как я теперь вижу сам, что хотел только гнусным образом пофорсить, - так вот нарочно и не зачеркну!» - Вставить текст Достоевского.][4]

Этот подпольный человек пишет так, будто кто-то заглядывает ему через плечо, подозрительно разглядывая написанное. Он представляется словами «Я человек больной», но тут же беспокоится, что читатель подумает, будто он хочет вызвать сочувствие, и прибавляет: «Я злой человек. Непривлекательный я

человек». Он сообщает, что «уважает медицину и докторов», но тут же подозревает, что читатель сочтёт его наивным, и прибавляет маленькую колкость: «К тому же я еще и суеверен до крайности; ну, хоть настолько, чтоб уважать медицину». Затем, однако, он подозревает, что читатель сочтёт его отсталым или необразованным за признание в «суеверии», и прибавляет: «Я достаточно образован, чтоб не быть суеверным, но я суеверен». Наконец, он вызывающе утверждает, что не хочет лечиться со злости. Понимая теперь, что читатель, вероятно, пребывает в нетерпеливом недоумении, он уступает: «Этого вы, наверно, не изволите понимать». Предвосхищая следующую вероятную мысль читателя, он прибавляет: «Я лучше всех знаю, что всем этим я единственно только себе повредить». Заметьте, как он и предвосхищает читателя, и бросает ему вызов, но вместе с тем хочет добиться его одобрения. Он показывает нам, например, что знает, что только что неудачно сострил; но это угодливое заискивание имеет пределы - остроту он не зачеркнёт!

Не Достоевский ли раньше Ницше и раньше Фрейда начал учить читателей наблюдать то, что персонаж обнаруживает, лишь затем, чтобы спросить: «Что это должно скрыть? От чего отвлечь взгляд?» Подпольный человек, сам по себе самый яркий ранний пример художественного воплощения hinterfragen, подталкивает и даже принуждает читателя к позиции подозрения. Он постоянно подозревает собственную исповедь; читатель, поначалу поощряемый присоединиться к нему в этом подозрении, идёт ещё дальше, начиная подозревать подозрение персонажа и, наконец, намерения самого автора: что же, собственно, затевает Достоевский? Искать смысл в творчестве Достоевского - дело не просто разъяснения сознания смысла, но «попытки расшифровать его выражения».[5]

Достоевский заслуживает признания как выдающийся учитель «школы подозрения» наряду с Ницше и Фрейдом; более того, на основании признания Ницше, что Достоевский был «единственным психологом», у которого ему было «чему поучиться»,[6] можно

проследить в новоевропейской практике подозрения преемственность, действительный источник которой - Достоевский. Это схождение, однако, не следует заходить слишком далеко: Ницше и Фрейд всё-таки были западными людьми и открытыми атеистами, тогда как Достоевский был русским и открытым христианином. Помещать Достоевского в школу подозрения можно лишь при условии признания, что он применяет герменевтику подозрения ради иной цели, чем те. Если герменевтика других учителей - герменевтика редукции, то герменевтику Достоевского можно было бы определить как герменевтику собирания (recollection), то есть посвящённую восстановлению смысла.[7]

Расшифровка новоевропейского гуманизма: случай Ивана Карамазова

Практика Достоевским герменевтики подозрения - с христианской целью - составляет определяющую черту «Великого инквизитора». Двусмысленности речи Инквизитора, и по тону, и по содержанию, рассчитаны на то, чтобы побудить читателя к hinterfragen; а самые неудачные истолкования этого текста неудачны именно потому, что их авторы не сумели читать между строк с подозрением там, где это всего нужнее.

В главе 3 утверждалось, что самая своеобразная и озадачивающая сторона пророческого предвосхищения Инквизитором современного тоталитаризма - его человеколюбие. Инквизитора и его соправителей не следует считать «тиранами» в обычном смысле, потому что ими движет глубокая любовь к человечеству. Сострадание к «миллионам, многочисленным, как песок морской», «слабых» и «бессильных» побудило Инквизитора отказаться от личного исполнения, чтобы принять бремя власти. Как он заявляет: «Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями… и я готовился стать в число избранников твоих, в число могучих и сильных… Но я очнулся и не захотел

служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных» [51]. Инквизитор, в отличие от обычного тирана, пользуется властью не для собственного удовлетворения. Более того, это пользование властью для него на деле источник страдания, ибо требует от него сознательно обманывать тех, кого он любит, посредством «благородной» лжи: что они свободны, хотя они отдали свою свободу ради единства; что они равны, хотя их равенство - равенство рабов; что у них вечное предназначение, хотя за гробом ничего нет.

Любовь Инквизитора к человечеству, доходящая до страдания, - не случайная черта его личности: она основа всего его довода против того ответа на человеческое страдание, который обозначен безмолвным Христом. В сердцевине его довода против Христа и всех других «великих идеалистов» истории - обвинение в том, что они недостаточно любят людей. Он сам хорошо сознаёт видимую извращённость такого обвинения, особенно против Христа, который «пришел же отдать за них жизнь свою!» [46]. Тем не менее он намекает, исходя из собственного применения подозрения ко Христу, что отвержение трёх искушений великим идеалистом было вызвано скорее желанием быть любимым определённым образом, чем сострадательной любовью к людям, каковы они на самом деле. Это подразумевается, например, в его истолковании отказа Христа броситься с крыла Иерусалимского храма, а в конце его служения - сойти с креста, когда над ним насмехались: «Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим» [47]. Стремясь вызвать в людях свободно дарованную любовь, укоренённую в духовном различении, Христос «инкогнито» исключил «миллионы, многочисленные, как песок морской», неспособные к такой различающей любви. По Инквизитору, весьма требовательная форма любви великого идеалиста доступна лишь избранному меньшинству, тогда как

реализм Инквизитора опускает планку достаточно, чтобы охватить всех всеобщим, неосуждающим состраданием:

> А остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее. А если тайна, то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо… Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. [48]

Дерзость притязания Инквизитора поразительна: тоталитарный порядок, который он отстаивает, основан не только на любви к человечеству, но на любви к человечеству большей, чем любовь самого Христа. Это притязание выражено ещё явнее в неопубликованных черновых заметках к роману, где Достоевский заставляет Инквизитора заявить Христу: «Я люблю человечество больше, чем ты»; а Ивана - заявить: «Я со стариком, потому что старик больше любит человечество».[8] Так молодой гуманист называет главный пункт своего согласия со старым тираном. Для Достоевского в этом - существенное самооправдание новоевропейского прогрессистского отвержения христианства: притязание любить человечество больше и действеннее.

Такое притязание в устах Инквизитора предупреждает о недостаточности понимания правителей будущего всемирного государства в обычном значении слова «тиран». Однако, хотя любовь Инквизитора к человечеству влечёт за собой добровольное принятие страдания, что придаёт его фигуре некую «трагическую печаль», большинство читателей откликнутся, как Алёша, с подозрением. Алёша подозревает, что «страдающий» Инквизитор - лишь обман, скрывающий обычную жажду власти, «грязных земных благ» [53]. В тоне монолога Инквизитора, несомненно, есть нечто, что легко вызывает подозрение внимательного читателя относительно его отношения к своему «стаду»; его нежелание требовать слишком многого, слишком высоко ставить

«слабосильных существ» ходит по слишком тонкой грани между любящей заботой и презрением. Старик, хотя и производит сильное впечатление, не привлекателен. Иван Карамазов, напротив, бесспорно привлекательная фигура, хотя и загадочная. Как создатель Инквизитора, он защищает своего персонажа от нашего подозрения:

> [«Великий инквизитор», с. 52 по английскому изданию: от слов «Ведь вот если бы из всех этих, желающих только грязных материальных благ, - хоть один только из них, хоть бы только один, был такой, как мой старик инквизитор…» и далее, включая реплику Алёши «К кому примкнул, к каким умным людям?.. Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» и ответ Ивана, до слов «…неужели же недостаточно и одного такого, чтобы вышла трагедия?» - Вставить текст Достоевского.]

Достоверность любви Инквизитора к человечеству явно зависит от достоверности его создателя и защитника - Ивана Карамазова. То, что Иван воплощает текст, взывающий о расшифровке, прямо признаётся в самом романе. Его старший брат Дмитрий, например, называет его то «могилой», то «сфинксом» - «молчит, всё молчит», - молчание, предвещающее нечто большее, значимую, невысказанную тайну (110, 592).[*] Необходимость расшифровать Ивана признавалась и извне романа поколениями читателей и критиков, занятых вопросом: не Иван ли подлинный герой «Братьев Карамазовых», вопреки христианским намерениям Достоевского? Мы знаем, что сам Достоевский не разделял атеизма Ивана и намеревался опровергнуть его в романе.[9] Мы знаем также, что ряд читателей (в том числе вдумчивых) за век, прошедший со времени выхода «Братьев Карамазовых», остаются не убеждены этим опровержением. Более того, видимое расхождение между намерением Достоевского и его искусством иногда принимают за классическое доказательство (вместе с «Потерянным раем» Мильтона) того, что стало теперь трюизмом современной литературной критики: «Верь повести, а не рассказчику». Замечание Блейка о Мильтоне может показаться применимым и к

Достоевскому: «[Он] был истинный поэт и из партии Дьявола, сам того не зная».[10]

* Здесь и далее ссылки в круглых скобках в тексте - если не оговорено иное - указывают страницы английского издания: Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990). Ссылки в квадратных скобках - страницы «Великого инквизитора», перепечатанного из того же издания во второй главе настоящей книги.

Вопрос о положении Ивана остаётся вполне живым среди исследователей Достоевского, получив новый толчок благодаря недавней публикации черновых тетрадей к романам, позволяющих увидеть, как тщательно Достоевский работал за кулисами, выстраивая то, что Бахтин назвал его «полифонической» поэтикой. В этом вопросе об Иване Карамазове по-прежнему многое поставлено на карту: для богословов и философов, занятых проблемой веры и атеизма; для литературных критиков, интересующихся отношением между намерениями автора и произведением искусства, а также между читателем и произведением. Помимо этих значимых вопросов, этот вопрос касается самой природы современности. Альбер Камю считал Ивана символом новоевропейского светского гуманизма, потому что в своём «метафизическом бунте» тот стремился «заменить царство [божественной] благодати царством [человеческой] справедливости».[11] Как и задумывал Достоевский, задать вопрос об Иване значит в конечном счёте спросить и о нравственном смысле и следствиях всего новоевропейского предприятия. Неудивительно, что вопрос не уходит; и следует сильно опасаться отвечать на него слишком быстро или окончательно - в ту или другую сторону.

Всякая расшифровка загадки Ивана Карамазова должна учитывать особые сложности. Иван - литературный персонаж, который и отражает, и не отражает мышление своего автора, - автора, который сам ограничен в своём изображении эстетическими требованиями «полифонической» романной формы и нравственным требованием уважения к человеческой свободе - и читателя, и персонажа. Не раз замечали, что искусство

Достоевского может быть подобно зеркалу, поставленному перед читателем. Это наблюдение особенно метко в случае Ивана, чья судьба так тесно отождествлена с судьбой современного Запада. Когда мы вглядываемся в это зеркало, открываются (перефразируя Кьеркегора) помышления наших сердец.[12]

Размышление над загадкой Ивана даёт повод ввести Достоевского, художника-философа, в прямой диалог с Ницше, философом-художником, столь же подозрительным истолкователем современности. Если когда-либо два современника были созданы для диалога друг с другом, то это они: оба заслуживают именования «пророк современности». Их диалог, с его схождениями и расхождениями, - conditio sine qua non для тех, кого занимает отношение между христианской верой и современным сознанием. Русский философ XX века Бердяев однажды заметил, что Достоевский знал всё, что знал Ницше… и больше. Кто-то мог бы возразить, что это суждение следует перевернуть. Обратимся же к пробному случаю - задаче расшифровки сфинксоподобного Ивана Карамазова, сосредоточив внимание на том, что делает его символом современности, - на его «метафизическом бунте».

Убедительная риторика Ивана и некоторые своеобразные черты его логики - например, его стратегия «принятия» Бога при отвержении Божьего мира - привели некоторых толкователей к тому, что его довод стали считать классическим новоевропейским изложением антитеодицеи, которое, быть может, раз и навсегда сделало невозможным всякое рациональное оправдание так называемого «нравственного миропорядка». Рассмотрев логику и риторику Ивана в одной из предыдущих глав, мы заняты теперь мотивацией, лежащей в основе его бунта против Бога, - его любовью к человечеству. Вот ещё раз мощный финал его довода, непосредственно предшествующий его повести о «Великом инквизиторе»:

> Если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены… Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу… Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. (245)

Признание Ивана в любви к человечеству перекликается с героическим образом у самых древних корней западного культурного воображения - с бунтарём Прометеем эсхиловской трагедии, «врагом Зевса», потому что он был «слишком добрым другом людям».[13] Сам Иван дважды намекает на миф о Прометее: сначала в «Бунте» («Сами, стало быть, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси», 244), а затем через Инквизитора («Знаешь ли ты, что… восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобою, и победит тебя, и все пойдут за ним, крича: „Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!“» [44]). Оба намёка к тому же указывают на другой древний источник - Библию (Быт 2, 3 и Откр 13). В самом деле, смешение Иваном греческих и библейских образов, возможно, рассчитано на то, чтобы вызвать у слушателя бессознательное отождествление библейского Бога с «тираном» Зевсом, который пренебрегает людьми и наказывает героического благодетеля, облегчающего их участь. Это неявное отождествление - которое на другом уровне можно распространить и на небрежного сладострастника-отца братьев Карамазовых - составляет решающую подготовку к обращению Ивана к христианской добродетели сострадания. Становится ясно, что провозглашённый Иваном мотив «метафизического бунта» неотделим от логики его довода - логики, особенно действенной для собеседника-христианина: те, кто по-настоящему разделяет его любовь к человечеству, а значит, и его мотивацию, должны разделить и его логический вывод, что подлинное сострадание к человечеству несовместимо с

поклонением Богу, который по небрежению не желает облегчить человеческие бедствия.

В ответ Ивану можно было бы оспорить идею Бога, которую он предполагает. Сейчас, однако, я хочу сосредоточиться не на богословии, а на психологии довода Ивана (соглашаясь на время с настоянием Ницше, что именно психология открывает путь к пониманию коренных проблем).[14] Рассмотрим же пристальнее провозглашённую любовь к человечеству, столь центральную и для мотивации, и для логики атеизма Ивана, и для его риторики. Не больше ли в ней, в конечном счёте, риторики, чем чего-либо другого?

Роман затем предлагает ряд поводов, рассчитанных на то, чтобы возбудить подозрение внимательного читателя. Один из них - бессонница Ивана в ночь, непосредственно следующую за разговором с Алёшей, в котором он высказывает свой бунт против Бога и читает свою поэтическую повесть о «Великом инквизиторе». Обрисуем обстановку: Иван оставляет Алёшу, чтобы вернуться в дом отца, где он остановился; по пути он встречает зловещего слугу Смердякова; у них происходит разговор, в котором мало что важного сказано, но многое подразумевается, хотя не ясно, насколько Иван сознаёт всё, что подразумевает хитрый слуга. Решение Ивана ночью уехать на следующий день оставляет отца одного, во власти Смердякова, который его убивает, исполняя тем то, что он истолковал как желание Ивана. Подразумевается - и это становится всё яснее читателю и самому Ивану по мере развития романа, - что решение Ивана той роковой ночью делает его, самопровозглашённого любителя человечества, соучастником убийства собственного отца. В этом месте Достоевский не передаёт этого подразумеваемого прямо. Вместо этого он предлагает читателю момент - когда Иван стоит наверху лестницы, напряжённо прислушиваясь к движениям отца внизу, - один из тех моментов, которые мы научились называть «квинтэссенцией Достоевского» и которые непременно побуждают к hinterfragen. Особенно

достоевское в том, что этот момент возбуждает подозрение не только читателя, но и самого персонажа:

> Было уже очень поздно, а Иван Федорович всё не спал и соображал… Но не станем описывать весь ход его мыслей… Да если б и попробовали что-нибудь передать, то было бы очень трудно, потому что были не мысли, а было что-то очень неопределенное, а главное - слишком взволнованное… Припоминая потом долго спустя эту ночь, Иван Федорович… как вдруг вставал иногда с дивана и тихонько… отворял двери, выходил на лестницу и слушал вниз, в нижние комнаты, как шевелился и расхаживал там внизу Федор Павлович, - слушал подолгу… с каким-то странным любопытством, затаив дух и с биением сердца, а для чего он всё это проделывал… - разумеется, и сам не знал. (275–276)

Можно ли представить себе у древнего героя Прометея такой момент?

Знал ли Достоевский всё, что знал Ницше, и больше - или наоборот, - несомненно одно: то, что знал Достоевский, он знал раньше Ницше. Если вообще можно говорить о линиях прямого влияния, а не о простом совпадении мыслей, то эти линии идут от русского к его младшему немецкому современнику. Достоевский так и не узнал о Ницше; но Ницше открыл Достоевского в 1887 году, когда случайно наткнулся в книжной лавке на французский перевод «Записок из подполья». В последующей переписке Ницше говорит о своей встрече с Достоевским как о встрече с «братом», которому он «благодарен совершенно особым образом», хотя русский постоянно «оскорбляет» его «самые основные инстинкты». А в «Сумерках идолов» он делает Достоевскому высокий комплимент как «единственному психологу, у которого мне было чему поучиться; он принадлежит к самым прекрасным удачам моей жизни». С выходом второй части восьмого тома Собрания сочинений Ницше мы теперь знаем, что его чтение Достоевского не ограничивалось «Записками из подполья» и не было случайным: он делал обширные заметки, выписки и копии избранных мест (в собственном немецком переводе с французского) из «Преступления и наказания», «Идиота» и «Бесов». Более того, имеющиеся данные

указывают, что Ницше основательно знал все главные произведения Достоевского, кроме «Братьев Карамазовых», которые не были доступны по-французски или по-немецки до наступления безумия Ницше.[15] Поэтому нет возможности привести собственное истолкование Ницше эпизода Ивана на лестнице. Мы полагаем, однако, что ницшевское истолкование возможно, и попытаемся его предложить.

Ницше утверждал, что обладание «интеллектуальной совестью», строгой преданностью истине, - то, что «отделяет высших людей от низших».[16] Он вполне мог бы истолковать двусмысленный момент самосознания Ивана на лестнице в положительном смысле - как проявление интеллектуальной совести, к этому месту романа ярко выраженной черты Ивана. Этот момент мог бы знаменовать робкое начало освобождения от несостоятельной иллюзии, или лжи, светского гуманизма, мешающей Ивану осуществить свои возможности высшего человека.

Ницше, как и Достоевский, истолковывал прогрессизм современного Запада как секуляризованную форму христианства, особенно новозаветной заповеди сострадательной любви. Всё ещё движимые этой заповедью, люди Нового времени начинают видеть в истории поприще преодоления несправедливостей общества и природы ради тех, кто от них страдает. Для Ницше идея истории как прогресса в её завершающем гегельянско-марксистском выражении - это прежде всего милосердная надежда, ставшая теперь «разумной», на осуществление человеческого равенства. Свою критику историцистского прогрессизма он развивает с разными акцентами в разных контекстах; начнём с его изложения самой очевидной проблемы, встающей перед обладателями тонко настроенной интеллектуальной совести. Светский гуманизм несостоятелен, по Ницше, потому что его раздирает коренное теоретическое противоречие: нельзя упразднить идеал «Бога», сохраняя идеал «человечества»; или, говоря языком любви, поскольку это так важно для позиции Ивана, любовь к человечеству

зависит от веры в Бога. В «По ту сторону добра и зла» Ницше обосновывает эту зависимость:

> Любить человека ради Бога - это было до сих пор самым благородным и отдалённым чувством, какого достигли люди. Что любовь к человеку без какого-либо освящающего задней мысли намерения есть лишь лишняя глупость и скотство, что склонность к такой любви к человеку должна получить свою меру, свою тонкость, свою крупицу соли и крупинку амбры от некоей высшей склонности, - кто бы ни был тот человек, который первым почувствовал и «пережил» это, как бы ни заплетался его язык, когда он пытался выразить такую тонкость, - да пребудет он для нас на все времена святым и достойным почитания как человек, взлетевший доселе выше всех и заблудившийся прекраснее всех![17]

Хотя Ницше в этом месте не исключает возможности некой природной склонности любить человечество, он настаивает, что такую любовь нельзя поддерживать и делать действенной без помощи некоей «высшей» склонности, без которой она - просто «глупость». Благодаря пониманию того, что любовь к человечеству требует «задней мысли», Моисей (по-видимому, именно на него здесь намекает Ницше) взлетает так же высоко, как Ницше, и выше, чем новоевропейские прогрессисты, которые смотрели бы на него свысока. Как основоположник-законодатель библейской нравственности, Моисей нашёл своё высшее освящение любви к человечеству в божественной заповеди (открытие, остающееся определяющим и для Нового Завета, где Христос тоже представляет любовь [agapē] к страждущему ближнему в форме заповеди, как бы признавая, что эта любовь не оправдывает себя сама по природе). В этом отношении Моисей, стало быть, взлетает высоко; но он «заблуждается», веря, что есть Бог, дающий нравственные заповеди. Ницше настаивает, что интеллектуально честные люди теперь знают лучше: благодаря двум векам новоевропейской рационалистической критики библейской веры верить в Бога Моисея уже невозможно иначе как по невежеству или, хуже того, из лживости.

По Ницше, однако, новоевропейская критика не проявила мужества своих убеждений: фактическая смерть Бога в современном западном сознании ещё не встречена прямо во всех её следствиях. Один из симптомов этого отрицания - сохранение в современном мире секуляризованной библейской нравственности. Как он пишет в «Сумерках идолов»:

> Они освободились от христианского Бога и теперь тем более считают нужным держаться христианской морали… В Англии в ответ на каждую маленькую эмансипацию от теологии приходится внушающим страх образом восстанавливать свою репутацию в качестве фанатика морали. Это там - покаяние, которое платят. - У нас иначе. Когда отказываются от христианской веры, тем самым лишают себя права на христианскую мораль. Последняя отнюдь не понятна сама по себе: это нужно снова и снова разъяснять, вопреки английским плоским головам. Христианство есть система, продуманный и цельный взгляд на вещи. Если выломать из него основное понятие, веру в Бога, то тем самым разбивают и целое: в руках не остаётся ничего необходимого… Христианская мораль есть повеление; её происхождение трансцендентно; она по ту сторону всякой критики, всякого права на критику; она имеет истину лишь в том случае, если Бог есть истина, - она стоит и падает вместе с верой в Бога.[18]

Несмотря на акцент этого места, Ницше приписывает непоследовательность попытки усидеть на двух стульях не одним английским «плоским головам». Он ведь знал, что Джордж Элиот, которую он здесь особенно имеет в виду, в своём гуманизме решающим образом испытала влияние изучения и перевода «Сущности христианства» Фейербаха.[19] А в другом месте он называет другого немца, Канта, «великим задерживающим», потому что тот дал человеческой автономии (включая способность творить собственную историю) и научному разуму окончательное философское обоснование, утверждая в то же время, что послушание нравственному закону есть высший факт разума. Блестящее лавирование Канта во многом задержало понимание того, что нравственность не может существовать на основе одного лишь разума, без поддержки религиозной веры. Более того, Ницше, пожалуй, удивился бы, насколько упорно эта задержка продлилась

в нашем веке с расцветом индустрии светской этики (профессиональной этики, медицинской этики, этики бизнеса и т. д.). Если же его довод верен, то несостоятельность светской этики должна в конце концов дать о себе знать, и это осознание совпадёт с наступлением массового нигилизма на современном Западе (нигилизма, уже проявившегося в «убивающем сострадании» значительной части самой современной этики).[20]

Вернёмся к нашему ницшевскому прочтению момента самосознания Ивана на лестнице. Эта сценка могла бы знаменовать зарождающееся ощущение недостаточности его гуманизма, который претендует на отвержение любви к Богу, утверждая любовь к человечеству. Ибо Ницше утверждал бы то, что отрицает гуманизм Ивана: что две любви - к Богу и к ближнему - неразделимы, как в Новом Завете. Ницше поставил бы довод «Великого инквизитора» Ивана на более высокую ступень интеллектуальной честности, чем довод «Бунта», именно потому, что так называемая любовь Инквизитора к человечеству столь двусмысленна, столь подозрительно похожа скорее на презрение, чем на любовь. Более того, позиция Инквизитора решительно недвусмысленна в отвержении по крайней мере одного существенного идеала, коренящегося в библейской нравственности, - человеческого равенства. Для Инквизитора, напротив, есть сильные и есть слабые (256, 259). Где он заблуждается с ницшевской точки зрения - так это в заявлении, что сильные должны затем править слабыми из любви к ним (261). Здесь мы имеем, как и в «Бунте», ту же непоследовательность - сохранение любви к ближнему после отвержения любви к Богу.

Двусмысленный характер любви Инквизитора, однако, намекает на возможность, что действует какой-то иной мотив, какая-то иная идея. Её присутствие выдаёт тон Инквизитора, а по меньшей мере в одном случае - и тон Ивана: «Не для таких гусей мечтал о своей гармонии великий идеалист» [53]. Это не значит утверждать, что любовь Ивана к человечеству - не что иное, как риторический фасад, скрывающий жажду власти. Двусмысленность

- одно, двуличие - совсем другое; именно первое занимает Достоевского как художника, психолога и религиозного мыслителя, и именно верность автора этой очень человеческой двусмысленности делает его персонажа столь убедительным. Более того, с ницшевской точки зрения тот иной мотив, борющийся за первенство в Иване, не обязательно должен быть обычной жаждой власти. Для того, кто вырвался из несостоятельной лжи светского гуманизма, остаётся ещё более высокая возможность. Это возможное высшее оправдание общественной формулы Инквизитора, однако, должно быть найдено в ином предмете любви - в любви не к дискредитированному идеалу Бога и не к зависящему от него идеалу человечества. В «Так говорил Заратустра» Ницше пишет: «Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее я посоветовал бы вам бегство от ближнего и любовь к дальнему!.. Пусть будущее и самое дальнее будет причиной твоего сегодня… В своём друге ты должен любить сверхчеловека».[21]

Эта отсылка к альтернативному идеалу будущего подводит нас ко второй причине отвержения Ницше светского гуманизма. Он не только теоретически несостоятелен; это идеал нездоровый - последний и, быть может, конечный симптом болезни, которая два тысячелетия поражала Запад, - противоприродности христианской морали и христианского Бога. Сверхъестественный Бог, может быть, и мёртв, но огромная тень, отбрасываемая им, сохраняется в светских проповедниках равенства, которые мстительно чернят всё благородное, удавшееся и жизнеутверждающее в пользу всех страдающих от жизни. Словами Заратустры: «Я не хочу, чтобы меня смешивали и путали с этими проповедниками равенства. Ибо так говорит мне справедливость: „люди не равны“. И они не должны стать равными! Чем была бы моя любовь к сверхчеловеку, если бы я говорил иначе?»[22] Альтернативный идеал Ницше для будущего конкретно обозначен в том существе - «сверхчеловеке» (Übermensch), - который, освободившись от духа мести, способен утверждать жизнь, как она есть, как вполне природную пляску вечного становления, не прибегая ни к какому «высшему»

нравственному истолкованию. Такое существо составило бы посюстороннее оправдание существования. И для Ницше выработка такого существа оправдала бы аристократический порядок, предлагаемый Великим инквизитором, поскольку «всякое возвышение типа „человек“ было до сих пор делом аристократического общества - и так будет всегда, - общества, которое верит в длинную лестницу рангов… и которое нуждается в рабстве в том или ином смысле».[23]

Гуманизм и «смерть Бога»: Достоевский против Ницше

В ницшевском прочтении, таким образом, момент Ивана на лестнице мог бы знаменовать начало пути, ведущего от отвержения Бога через отвержение и зависящей от Бога гуманистической морали к будущей цели - сверхчеловеку. Насколько такое ницшевское прочтение Ивана подкрепляется Достоевским в том, что он даёт нам в романе?

В ответ на этот вопрос можно указать, во-первых, на ясные указания в тексте, что Иван хорошо сознаёт теоретическое напряжение между своим отрицанием Бога и своей любовью к человечеству. Он даже подчёркивает это напряжение в самом начале своего «Бунта» рассказом об Иоанне Милостивом, который способен любить своего больного ближнего лишь из послушания нравственному долгу, «с надрывом лжи» - по-видимому, лжи веры в Бога нравственного запрета и заповеди:

> Я тебе должен сделать одно признание… я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних… Читал я вот как-то и где-то про «Иоанна Милостивого» (одного святого), что он, когда к нему пришел голодный и обмерзший прохожий и попросил согреть его, лег с ним вместе в постель, обнял его и начал дышать ему в гноящийся и зловонный от какой-то ужасной болезни рот его. Я убежден, что он это сделал с надрывом лжи, из-за заказанной долгом любви… Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет

лицо свое - пропала любовь… Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда. (236–237)

Это признание Ивана показывает, что он не из тех, кого Камю назовёт «светскими фарисеями», которые притворяются, будто верят, что христианство - лёгкое дело, и требуют от христиан, по внешнему впечатлению о христианстве, больше, чем от самих себя.[24] Иван, по-видимому, вполне понимает крайнюю трудность любви к ближнему. В этом понимании он достаточно тонок, чтобы различать любовь к ближнему, действительно встречающую живущего рядом другого, и более лёгкую, более отвлечённую любовь к человечеству вообще, характерную для светского прогрессизма. Более того, в этом месте он звучит удивительно похоже на Зосиму, который проводит весьма сходное различие между «любовью деятельной» и простой «любовью мечтательной» (56–58). Для Ивана эта великая трудность любви объясняет, почему любовь должна быть заповедана Богом, почему она даже в случае святого должна быть «заказанной долгом».

Этим рассказом об Иоанне Милостивом, предпосланным «Бунту», Иван возбуждает подозрение внимательного читателя. Как может человек с открыто эвклидовским умом утверждать - в одной и той же главе - сначала зависимость сострадательной любви от веры в Бога, а затем их несовместимость? С точки зрения Ницше Иван прав в первый раз, когда объясняет поступок Иоанна Милостивого; прав он и позже в романе, когда предлагает формулу «нет Бога - нет и добродетели». Если Иван станет высшим человеком, он научится наконец находить свою мотивацию не в любви к человечеству, а в альтернативном идеале, согласном с его отвержением сверхъестественного Бога нравственности. То, что такой альтернативный идеал действительно присутствует в сознании Ивана, видно из его авторства другого текста, озаглавленного «Геологический переворот», содержание которого раскрывается позже в романе. Нигде предвосхищение Достоевским Ницше не сильнее, чем в видении Иваном будущего

«человекобога», утверждающего радость «для здешнего лишь мира»:

> Раз человечество отречется поголовно от Бога (а я верю, что этот период, параллельно геологическим периодам, совершится), то само собою, без антропофагии, падет всё прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит всё новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни всё, что она может дать, но непременно для счастия и радости в здешнем лишь мире. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. (648–649)[25]

Это ницшевское видение жизнеутверждения произносит у Достоевского «чёрт» из кошмара Ивана. В этом, очевидно, герменевтики подозрения Ницше и Достоевского заявляют о своём расхождении. Вернёмся к решающему эпизоду на лестнице. В прочтении Ницше этот двусмысленный момент осознания мог бы указывать на начало освобождения Ивана от последних светских остатков библейской нравственности. Словами самого Ницше: «Стыдиться своей безнравственности - это ступень на лестнице, в конце которой стыдятся и своей нравственности».[26] Однако Достоевский устами рассказчика прямо сообщает нам, что этот момент станет в позднейшем воспоминании Ивана «самым подлым поступком всей его жизни» (276). То, что Иван позже - и, можно предположить, окончательно - так оценит этот момент, даёт по меньшей мере сильный намёк, что «мука» его сердца (говоря словами Зосимы; см. 70) в конце концов разрешится в пользу жизни внутри, а не по ту сторону добра и зла. Если так, то для Ницше он был бы ещё одним примером незаурядной личности, которая заблудилась, «разорванной на куски каким-нибудь мелким угрызением совести».[27] Но то, что для Ницше было бы печальной

растратой, для Достоевского - возможное восстановление, или, точнее, искупление.

С публикацией черновых тетрадей к «Братьям Карамазовым» растёт понимание поэтических средств, тщательно применённых Достоевским, чтобы дискредитировать атеизм Ивана и, далее, посеять семя будущего духовного «обращения» (periagōgē), не насилуя его свободы или свободы откликающегося читателя.[28] Становится всё очевиднее, что считать Ивана персонажем, который силой своего довода побеждает христианское намерение своего создателя, - значит неверно читать роман. Сильный атеизм Ивана - не пример того, как искусство автора становится независимым от его религиозного намерения, а скорее выражение этого намерения, поскольку радикальная свобода, которой пользуется Иван, вполне согласуется с христианской антропологией Достоевского. Однако, как и в христианской мысли Достоевского, так и в романе эта свобода не безусловна, о чём свидетельствует внимательное чтение в сочетании с черновыми тетрадями. Литературные критики, желавшие истолковывать искусство Достоевского, не признавая, что это христианское искусство, привычно ссылаются на наблюдение Бахтина, что в романах в конечном счёте нет авторитетного голоса, отдающего предпочтение одной точке зрения перед другой. В ответ на этот модный бахтинизм можно утверждать, что, хотя искусство Достоевского действительно полифонично, а не монологично, это не исключает оркеструющего присутствия автора.[29]

Законно, следовательно, не только говорить о заботе автора о возможном «обращении» его персонажа, но и видеть эту заботу осуществлённой в самом романе.

Но к какой вере Достоевский, возможно, хотел бы обратить Ивана? Этот вопрос возвращает нас к более широкому вопросу, с которого началась эта глава: каков религиозный смысл атеизма? Этот вопрос признаёт, что атеизму есть чему научить веру, - признание, неявно содержащееся в характеристике Рикёром новоевропейской герменевтики подозрения как «школы», в

которой, надо полагать, могла бы и должна бы учиться сама вера. По мнению Рикёра, школа подозрения может учить веру даже перед лицом заявления Ницше, что «Бог умер», потому что остаётся возможным спросить: «Какой Бог умер?» Или, иначе: какой символ божественного оказался неспособен выразить и упорядочить человеческий религиозный опыт? Бог, о котором идёт речь, вполне может быть тем, кого вызывает в пьесе Сэмюэла Беккета «В ожидании Годо» маниакальный монолог Лаки: «Учитывая существование… личного Бога с белой бородой, определяемого (квакваквакква) отрицательными атрибутами, такими как apathia, athambia и aphasia, - такой Бог горячо любит нас за некоторыми исключениями по причинам неизвестным, но время покажет». Это поэтическая карикатура на монархическую модель Бога, разработанную в классическом теизме Средних веков и протестантской Реформации, - суверенного Бога морали, который и угрожает, и защищает посредством закона воздаяния.[30] Очевидно, именно этого Бога имеет в виду Ницше, когда пишет в «По ту сторону добра и зла»: «Почему теперь атеизм? - „Отец“ в Боге основательно опровергнут; равным образом „судья“, „воздаятель“. Равным образом его „свободная воля“: он не слышит, - а если бы и слышал, то всё равно не сумел бы помочь. Хуже всего то, что он, по-видимому, не способен ясно изъясняться: неясен ли он? - Вот что я нашёл в качестве причин упадка европейского теизма на основании множества бесед, расспрашивая и прислушиваясь».[31]

Пытаясь ясно понять христианское намерение Достоевского, мы должны спросить: тот ли «опровергнутый» Бог - отец, судья и воздаятель - служит основанием добродетели в формуле Ивана «нет Бога - нет и добродетели» (включая любовь к человечеству)? Ответ, полагаем мы, и «да», и «нет». «Да» - в том смысле, что мышление Ивана об отношении между верой и нравственностью, по-видимому, всегда предполагает Бога воздающего суда. Это та модель Бога, которая возникает в самом начале «Великого инквизитора» Ивана, в древней легенде о Богородице, которая на коленях перед престолом Божьим просит помилования для всех, кто

в аду. Это Бог, которого Инквизитор считает по существу Богом суда, когда вызывающе утверждает: «Суди нас, если можешь и смеешь» [51]. Это Бог, чьё явное нежелание или неспособность исполнить свою воздающую функцию - защитить невинных и наказать их мучителей - вызывает бунт Ивана. То, что довод Ивана предполагает именно этого Бога, прямо выражено в черновых тетрадях к роману, где Достоевский заставляет его заявить: «Я тем охотнее принимаю Бога, если он… старый Бог, которого нельзя понять. И пусть это будет тот Бог».[32]

Из мест «Дневника писателя», где Достоевский говорил от собственного имени, мы знаем, что он соглашался с формулой Ивана «нет Бога - нет и добродетели».[33] Значит ли это, что окончательный пункт разногласия между автором и его персонажем касается утверждения или отрицания существования Бога нравственного воздаяния? И не в этом ли решающий пункт разногласия также между Достоевским и Ницше? Вопрос о существовании или несуществовании Бога - отца, судьи и воздаятеля - не тот ли вопрос, который решает, кто действительно знает больше? Слишком уж часто диалог между Достоевским и Ницше завершают именно так, как делает это Ричард Фридман в заключении своего в остальном интересного изложения схождения между ними: «Вполне понимая, каковы следствия смерти Бога, Ницше не побоялся оставить христианство… Встреча со смертью Бога действительно страшна. Перед лицом таких страхов Ницше взял на себя напряжение жизни без Бога, тогда как Достоевский упорно держался веры в Бога. В двадцатом веке мы видим обе эти реакции: одни цепляются за веру, другие живут с напряжением».[34]

Закрыть диалог на этом - значит не признать, что, хотя Достоевский сказал бы «да» формуле «нет Бога - нет и добродетели», он сказал бы «нет» тому, как её истолковывают Ницше (и Иван). Формула Ивана - продукт эвклидовского ума, который предвосхищает и поощряет ответ «да» или «нет», тогда как самым плодотворным ответом был бы: «Что вы имеете в виду?» Есть обильные свидетельства того, что диалектика веры и атеизма

в «Братьях Карамазовых» выходит за пределы вопросов «Существует ли Бог?» и «Может ли нравственность выжить независимо от религиозной веры?» к другим вопросам: о каком Боге мы говорим? о какой религиозной вере? То, как эти последние вопросы осмысляются в романе, указывает, что исследование атеизма у Достоевского было не только актом противостояния, но и попыткой понять, что атеизм значит для веры.

Мысль о том, что религиозная вера - не монолитное явление, каким её часто воображают критики, выражена в тщательном различении, которое Достоевский проводит в романе между двумя персонажами - Ферапонтом и Зосимой. Оба принадлежат к православной Церкви, оба старые монахи, оба живут в одном монастыре - и всё же каждый воплощает совсем иной образ веры. Ферапонт - догматический и неумолимый блюститель постов, молчания и уединения; аскетическая дисциплина для него - выражение страха Господня. Центральное место, которое страх занимает в его религиозности, выдаёт то, что он всюду видит чертей: «Вижу, насквозь вижу. Как от игумена выходил, смотрю - один за дверь от меня прячется, да матерой такой, аршина в полтора али больше росту, хвостище же толстый, бурый, длинный, да концом хвоста в щель дверную и попади, а я не будь глуп, дверь-то вдруг и прихлопнул, да хвост-то ему и защемил. Как завизжит, начал биться, а я его крестным знамением, да трижды, - и закрестил. Тут и подох, как паук давленый» (169). Рассказчик Достоевского ясно даёт понять, что Зосима, напротив, принадлежит к более просвещённому течению христианской духовности, имеющему конечные истоки в мистическом богословии греческих отцов Церкви и недавно возрождённому в современной России через практику старчества.[35]

Встреча веры Ферапонта с подозрением Ницше - одно дело; но если подставить Зосиму вместо Ферапонта, встреча будет совсем иной. А именно Зосиму Достоевский прямо называет своим христианским ответом на бунт Ивана.[36] Зосима отвечает не обращением к Богу воздаяния, который обвиняет и утешает. Что

касается обвинения, он ставит под вопрос само понятие внешне налагаемого наказания, предпочитая определять ад, напротив, как страдание о том, что нельзя уже более любить (322). А что касается утешения, он утверждает вместо этого таинственную и в основе трагическую веру книги Иова - веру за пределами всякой защиты и уверенности, даже за пределами уверенности, что сам Зосима и то, что он представляет, будут оправданы божественным вмешательством, устраняющим «тлетворный дух», исходящий от его тела так скоро после смерти (339–340). Таковы лишь немногие примеры того, как мышление Зосимы подразумевает созвучие, а не противоположность, отрицанию Иваном Бога нравственного воздаяния. Разногласие начинается там, где Иван предполагал бы, что это отрицание должно повлечь смерть религиозной веры, тогда как Зосима нашёл бы, что вера возрастает благодаря возможности вспомнить свою более подлинную природу.

Подведём итог тому, где мы теперь находимся в отношении вопроса о любви к человечеству и герменевтике подозрения. Ницше и Достоевский оба подозрительно относятся к светскому гуманизму, утверждающему любовь к человечеству помимо религиозной веры (как это делает Иван). Оба настаивают на неразделимости любви к Богу и любви к ближнему, как она возвещена в Новом Завете. Однако связь между верой в Бога и любовью к человечеству они понимают по-разному. Для Ницше любовь к человечеству имеет конечный источник в послушании божественной заповеди - послушании, внушённом страхом и желанием слабой воли перед лицом Бога, который угрожает и утешает. Идеал любви к человечеству не может и не должен пережить смерть этого Бога. Будь у Ницше возможность прочитать «Великого инквизитора», он вполне мог бы счесть его пророческим - прежде всего в разоблачении подозрительной природы провозглашённой любви к человечеству у «безбожного» Инквизитора. Сам он не поверил бы этому провозглашению и вполне мог бы оценить тонкость, с какой Достоевский затрудняет и другим чутким читателям поверить в него.

Однако «Великий инквизитор» - плод страстного «Бунта», и провозглашённая Иваном любовь к человечеству не столь очевидно подозрительна даже для чуткого читателя. Более того, хотя герменевтику подозрения можно применить к любви Ивана с целью свести её к её истинным «влечениям и противовлечениям», что-то в этом персонаже противится полному подозрению. Несмотря ни на что, не чувствуешь себя наивным, улавливая некую любовь и сострадание, просвечивающие сквозь риторику Ивана; более того, поскольку его светский гуманизм хоть в какой-то мере движим подлинной любовью, у него есть сочувствие автора. У Достоевского герменевтика подозрения в конце концов служит герменевтике собирания. Он действительно хочет научить читателя подозревать любовь Ивана к человечеству - но не потому, что она не что иное, как иллюзорная маска воли к власти, а потому, что она станет такой, если не вспомнит свою связь с Любовью, исходящей из «миров иных» (320).

Выражение «миры иные» принадлежит Зосиме, и его вполне можно считать ядром его ответа Ивану-Инквизитору, как и достоевского ответа Ницше. В «Братьях Карамазовых» идея Бога всегда тесно связана с идеей «иных миров», или «бессмертия», - так тесно, что эти выражения кажутся взаимозаменяемыми. Формулу Ивана можно - и часто так и делают - выразить так: «нет бессмертия - нет и добродетели».[37] Эта равнозначность Бога и бессмертия может помочь объяснить иначе озадачивающее утверждение Алёши, с которым соглашается Иван, что весь «секрет» Инквизитора в том, что он «не верует в Бога» [53]. Нигде в своём монологе Инквизитор не отрицает существования Бога; но он отрицает бессмертие как нечто большее, чем, быть может, спасительная иллюзия: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною» [51]. Отвержение Инквизитором идеи бессмертия, которое, по-видимому, и для Алёши, и для Ивана равнозначно отвержению Бога, ещё яростнее в местах черновых тетрадей, не вошедших в

опубликованный роман: «Инквизитор: Зачем нам загробный мир? Мы человечнее… Мы любим землю… Те, кто понесут крест его, не найдут ничего из обещанного, точно так же, как и он сам… ничего не нашел после креста своего».[38]

Был ли Достоевский лично больше занят вопросом бессмертия, чем вопросом Бога, или нет, - первый он, несомненно, рассматривает в своих сочинениях более явно и настойчиво. Вопрос Инквизитора - «Зачем нам загробный мир?» - это вопрос, который вернее всего вводит нас в сердцевину религиозной мысли Достоевского. Сместим же акцент с символики «Бога» на символику «бессмертия», чтобы полнее понять, как Достоевский, в отличие от Ницше, понимает связь между религиозной верой и любовью к человечеству.

Гуманизм и идея бессмертия: Достоевский против Ницше

Ганс Йонас начал свою Ингерсолловскую лекцию о бессмертии в Гарвардском университете в 1961 году с указания на «неоспоримый факт… что современный склад ума чужд идее бессмертия».[39] Наблюдение Йонаса об этой характерной черте современного сознания представляется вполне верным, несмотря на нынешнее любопытство к околосмертным, или «паранормальным», переживаниям жизни после смерти - культурное явление, которое вполне можно истолковать как симптом утраты современным сознанием серьёзной идеи бессмертия.

Достоевский, по-видимому, тоже подтвердил бы наблюдение Йонаса о современном складе ума. Более того, он, кажется, находил сардоническое удовольствие в том, чтобы в воображении сталкивать современного скептика с откровенно «чуждым» фактом бессмертия, как в анекдоте, рассказанном чёртом в кошмаре Ивана: «Был, дескать, здесь у вас на земле один такой мыслитель и философ, „всё отвергал, законы, совесть, веру“, а главное - будущую жизнь. Помер, думал, что прямо во мрак и смерть, ан перед ним - будущая жизнь. Изумился и вознегодовал: „Это,

говорит, противоречит моим убеждениям“. Вот его за это и присудили…» (643). Ещё чаще, чем негодующее отвержение бессмертия современным интеллектуалом, встречается общее безразличие, отмеченное госпожой Хохлаковой, легкомысленной светской дамой из «Братьев Карамазовых», которая «убита» тем, что, по-видимому, совершенно одинока в своей тревоге о бессмертии: «Чем доказать, чем убедиться? О, я несчастная! Стою и смотрю кругом, что всем-то всё равно, почти всем, никто об этом теперь не заботится, а я одна только переносить этого не могу. Это убийственно, убийственно!» (56). Жалоба госпожи Хохлаковой, что «никто не заботится» о бессмертии, может быть верна в целом для современной эпохи, но решительно неверна для других персонажей, населяющих «Братьев Карамазовых». Заметим, например, вопросы, которые Фёдор Карамазов задаёт сыновьям Ивану и Алёше за коньяком:

- А всё-таки говори: есть Бог или нет? Только серьезно! Мне надо теперь серьезно.

- Нет, нету Бога.

- Алешка, есть Бог?

- Есть.

- Иван, а бессмертие есть, ну там какое-нибудь, ну хоть маленькое, малюсенькое?

- Нет и бессмертия.

- Никакого?

- Никакого.

- То есть совершеннейший нуль или нечто? Может быть, нечто какое-нибудь есть? Всё же ведь не ничто!

- Совершенный нуль.

- Алешка, есть бессмертие?

- Есть.

- А Бог и бессмертие?

- И Бог и бессмертие. В Боге и бессмертие.

- Гм. Вероятнее, что прав Иван. Господи, подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту, и это столько уж тысяч лет! Кто же это так смеется над человеком? (134)

Этот разговор - лишь самое явное выражение проблематики, проходящей через весь роман. Место в шестой книге, где Зосима говорит о значении чувства «иных миров» для поддержания нашей любви к жизни, можно считать «главным ключом к философскому истолкованию, как и к строению „Братьев Карамазовых“».[40]

Против наблюдения Йонаса (по-видимому, на одном уровне разделяемого и самим Достоевским) о чуждости бессмертия современной чувствительности стоит противоположное свидетельство собственного литературного искусства Достоевского, пронизанного идеей бессмертия. Если эта идея чужда современности, то искусство Достоевского ей, несомненно, не чуждо; немногие из новоевропейских романистов полнее исследовали, выразили и помогли сформировать современную (и постсовременную) чувствительность. Учитывая свидетельство «Братьев Карамазовых» как одного из основополагающих романов современности, наблюдение Йонаса нуждается в оговорке. Нам нужно точнее понять, что именно в идее бессмертия столь чуждо современной чувствительности. На основе этого понимания мы сможем с большей ясностью судить о том, за что взялся Достоевский в «Братьях Карамазовых».

Чтобы яснее увидеть новоевропейское отвержение идеи бессмертия, обратимся к другому мастеру современной чувствительности - Ницше, начав со следующих слов Заратустры:

Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Отравители они, всё равно, знают ли они это или нет. Презирающие жизнь они, умирающие и сами отравленные, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!.. Некогда хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю - самое ужасное преступление… Страдание и бессилие - вот что создало все потусторонние миры…

> Поверьте мне, братья мои! Это тело отчаялось в теле - оно ощупывало пальцами обманутого духа последние стены.[41]

Слова Заратустры - поэтическое выражение последовательного философского довода, развиваемого во всех менее эзотерических сочинениях Ницше, - довода, уже затронутого в связи с его критикой гуманистической любви без Бога. Ход этого довода нужно теперь очертить яснее. Отвергая такие «метафизические заблуждения», как «гипотеза бессмертной души» или «гипотеза Бога», Ницше признаёт, что с логической достоверностью нельзя доказать, что нет ни Бога, ни бессмертия, - так же как нельзя доказать, что они существуют. Однако, по его мнению, было бы легкомысленным отказом от философской ответственности воздерживаться от суждения о гипотезе бессмертной души лишь потому, что её ложность нельзя доказать с логической строгостью, ибо есть и другие основания объявить гипотезу несостоятельной. Если, например, в пользу гипотезы нет ничего, кроме того, что мы не можем иметь о ней логической достоверности ни в ту, ни в другую сторону, и вместе с тем в ней многое серьёзно сомнительно, то честность требует её отвергнуть.[42] Метод аргументации, определяющий герменевтику подозрения Ницше, состоит, таким образом, в том, чтобы вызвать наше серьёзное сомнение, обнажив слишком человеческий источник гипотезы бессмертной души и родственных метафизических гипотез «высшей реальности». Он стремится предложить посредством исторического и психофизиологического анализа то, что он называет «генеалогией» веры в бессмертие, показав, почему и как она возникла и почему она так долго сохраняла притягательность. Эта «генеалогия» подытожена в словах Заратустры: «Страдание и бессилие - вот что создало все потусторонние миры… Это тело отчаялось в теле».

Ницше считал бы психофизиологическое измерение своей генеалогии широко применимым ко всем понятиям потустороннего мира. Поскольку его главным предметом была христианская версия бессмертия, его исторический анализ относится особенно к

«страданию и бессилию» угнетённых в древней Римской империи, принявших новую христианскую веру. По Ницше, страдание тех, кто слишком слаб, чтобы прямо облегчить собственное страдание, порождает образы будущего утешения. Наблюдение, что образы небесной награды могут сделать жизнь терпимее для тех, кто страдает сейчас, - почти общее место и не нуждается в дальнейших комментариях. Более пристального взгляда заслуживает более злокачественная сторона склонности страдания искать облегчения через психологическую проекцию. Наряду с утешением страдание слабых порождает образы обвинения, достигающие кульминации в христианском учении об аде. Для Ницше это учение прозрачно объяснимо страданием рабов Римской империи, которым недоставало способности прямо осуществить своё понятное желание восстать и обвинить своих угнетателей. Их бессильное желание мести обратилось внутрь и было удовлетворено воображаемой проекцией божественного воздающего наказания, налагаемого на «грешников» (то есть на тех, кто обычно обладал чертами и образом жизни господ). Ницше обнаруживает несомненные следы желания мести даже в позднейшем, вполне развитом воображении и мысли христианства, включая Данте и Аквината: «Данте, я полагаю, грубо ошибся, когда с внушающей ужас наивностью поставил над вратами своего ада надпись: „И меня создала вечная любовь“, - во всяком случае, с бóльшим правом можно было бы поставить над вратами христианского рая и его „вечного блаженства“ надпись: „И меня создала вечная ненависть“, - если только позволено ставить истину над вратами лжи! Ибо в чём состоит блаженство этого рая?» В ответ на собственный вопрос Ницше приводит слова святого Фомы Аквинского: «Блаженные в Царстве Небесном будут видеть наказания осуждённых, чтобы их блаженство было им тем приятнее».[43]

Ницше претендует на то, чтобы разоблачить то, что на самом деле лежит в основе гипотезы бессмертия и сопутствующих ей представлений о вечном блаженстве и вечном наказании, санкционированных Богом-судьёй и «воздаятелем». По-видимому,

подобно Достоевскому, Ницше тесно связывает идеи бессмертия и Бога; и, сверх того, он, кажется, считает первую психологически первичной, отводя Богу роль гаранта нравственного миропорядка. Подытожим его генеалогический анализ: психологически-историческая реальность, лежащая в основе гипотезы бессмертия, - это желание утешения и обвинения со стороны слабой, хотя и одарённой творческим воображением человеческой воли. Или, называя ту же реальность с иным акцентом: вера в бессмертие имеет свой генезис и притягательность в слишком человеческом эгоизме. Ницше не раз подчёркивает смешную сторону этого колоссального эгоизма: «Как можно поднимать такой шум из-за своих маленьких оплошностей, как эти благочестивые человечки! Кому до этого дело? Уж конечно не Богу. В конце концов они хотят даже „венца вечной жизни“, эти маленькие провинциалы; но к чему? зачем? Дальше дерзость идти не может. „Бессмертный“ Пётр - кто бы его вынес? Их честолюбие смешно… „спасение души“ - говоря попросту: „мир вращается вокруг меня“».[44]

Усмешка, однако, не обычное отношение Ницше к иллюзии, которую он считает имеющей столь смертоносные следствия. Ибо через постепенное одухотворение и обобщение реакция слабых против определённых условий жизни преобразилась в реакцию против самой жизни со стороны тех, кто от неё страдает: «Это тело отчаялось в теле». Гипотеза бессмертия в конечном счёте совершает месть самой земле, полагая «высшую реальность», по сравнению с которой эта реальность - единственная, какая есть, - обесценивается: «Зачем потустороннее, если не как средство замарать посюстороннее?.. Мы мстим жизни фантасмагорией „иной“, „лучшей“ жизни».[45] Самый значительный, далеко идущий смысл гипотезы бессмертия, по Ницше, - отчаянное «нет» земле и жизни. Заратустра, напротив, призывает слушателей «оставаться верными земле».

Этот краткий очерк ницшевской критики идеи бессмертия должен помочь прояснить её чуждость современной чувствительности. Дело не в логической или эмпирической

недоказуемости бессмертия, а в признании его подозрительного психологически-исторического генезиса и притягательности. Генеалогический метод Ницше занимает центральное место в современной чувствительности (достаточно вспомнить других мастеров подозрения - Фрейда и Маркса). Центральное место в ней занимает и его отвержение того, что этот метод, по-видимому, разоблачает: во-первых, нравственности, основанной на эгоистических побуждениях вечной награды и наказания; во-вторых, потусторонней направленности, обесценивающей этот мир.

Знал ли Достоевский, обращаясь к вопросу о бессмертии в «Братьях Карамазовых», всё, что знал о нём Ницше… и больше? Начнём размышление над этим вопросом с места, следующего за заявлением госпожи Хохлаковой, что «никто» больше не заботится о бессмертии. Другой местный помещик-либерал, Миусов, пересказывает взгляды на бессмертие, недавно высказанные Иваном Карамазовым в одном местном собрании, «преимущественно дамском», - одной из дам, весьма вероятно, была сама госпожа Хохлакова:

> Он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что бы заставляло людей любить себе подобных, что такого закона природы: чтобы человек любил человечество - не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало, он закончил утверждением, что для каждого частного лица, например как бы мы теперь, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении. (69–70)

Оставив пока в стороне вопрос, согласился бы - и насколько - сам Достоевский со словами Ивана, рассмотрим, какое знание они передают. На самом очевидном уровне они выражают знание о том, что вера в бессмертие - мощный стимул нравственного поведения; более того, это место можно считать развёрнутым вариантом формулы Ивана о зависимости нравственности и любви к человечеству от религиозной веры. Хотя «торжественному заявлению» Ивана недостаёт ницшевского генеалогического анализа, оно достаточно ясно выражает знание о том, что идея бессмертия может быть тесно связана с нравственностью, основанной на божественной награде и наказании.

Слишком человеческое желание утешения и обвинения, кроме того, занимает видное место в различных обсуждениях бессмертия на протяжении «Братьев Карамазовых». Примечательно, однако, что понятия вечной награды и наказания неизменно высказывают скептики романа. Ученик, лакей и незаконный единокровный брат Ивана, Смердяков, повторяет поверхностную версию вольтеровского скептицизма в союзе с иезуитской казуистикой в своём «богословском диспуте» со старым православным слугой Григорием. По поводу недавнего случая с русским солдатом, взятым в плен мусульманскими повстанцами на Кавказе и умершим под пытками, но не отрёкшимся от христианской веры, Смердяков предлагает следующий нравственный расчёт:

> [«Братья Карамазовы», кн. 3, гл. 7 «Контроверза»: рассуждение Смердякова - от слов «Если я, например, попав в плен к мучителям рода христианского и требуют они от меня проклясть имя Божие и от святого крещения своего отказаться…» до слов «…то почему же я, никакой не видя ни там, ни тут выгоды и ни награды, хоть кожу-то по крайней мере свою сохраню?» (128–131). - Вставить текст Достоевского.]

В ответ на хитрый расчёт Смердякова Фёдор Карамазов, который тоже очень любит обезьянничать скептицизм просветительских философов, заявляет: «Экой вздор! Тебя за это прямо в ад, и там тебя как баранину изжарят». Этот старый сладострастник, хоть и «просвещённый», по-видимому, всерьёз

озабочен перспективой ада, наполовину боясь возмездия, над которым он насмехается в разговоре с Алёшей в начале романа: «Ведь невозможно же, думаю, чтобы черти меня крючьями позабыли стащить к себе, когда я помру… Если нет крючьев, то и всё побоку… потому что если меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете?.. потому что ты не знаешь, Алеша, какой я сквернавец!» (24). Насколько читатель этого места ощутит шевеление желания обвинения при мысли, что такой отпетый, как Фёдор Карамазов, может и впрямь сорваться с крючка вечного возмездия? А если Фёдор в конце концов и вызовет у читателя какое-то сочувствие, хотя бы благодаря доставляемому им юмору, то как быть с мучителями детей, о которых рассказывает Иван? Достоевский не только сознаёт связь между верой в бессмертие и желанием наказать; он идёт дальше Ницше, не позволяя читателям уклониться от признания, что это желание может быть сильно во всех нас.[46]

Переходя от поверхностных скептиков романа к Ивану (который способен цитировать Вольтера, не искажая его), мы встречаем гораздо большую тонкость в обсуждении рая и ада. Иван говорит о бессмертии как о «вечной гармонии, в которой мы все будто бы сольемся» (235), признавая тем самым, что христианская вера в своих высших выражениях может включать нечто большее, чем своекорыстный расчёт награды и наказания. Тем не менее он настаивает, что христианство не может вовсе обойтись без понятия наказания; ибо вечная гармония без ада была бы вечной гармонией без справедливости, - но тогда «какая же гармония, если ад?» Эвклидовский ум Ивана обнаруживает в христианстве, по-видимому, неразрешимое противоречие между прощением и справедливостью; христианская идея бессмертия, даже если бы она была истинной, была бы несвязной. Эта несвязность, с точки зрения Ивана, всего заметнее как раз там, где христианство проявляет себя лучше всего: у тех, кто, как он, жаждет справедливости («Мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя») и вместе с тем слишком сострадателен, чтобы принять зрелище чужого страдания, даже

заслуженного («Я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше») (244–245).

Даже отвергая истинность и связность идеи бессмертия, Иван тем не менее считает её идеей, которая при правильном употреблении могла бы послужить человеческому счастью и справедливости на земле. Словами Великого инквизитора о его стаде: «Для их же счастья будем манить их наградою небесною и вечною» [51]. Приманка личного бессмертия - важная черта благородной лжи, вызывающей добровольное пожертвование личной свободой в тоталитарном порядке Инквизитора. Этот упор на веру в бессмертие как на сдерживание индивидуального эгоизма очевиден и в «торжественном заявлении» Ивана, пересказанном Миусовым: «…для каждого частного лица… не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое… эгоизм даже до злодейства… должен быть… признан… самым разумным… исходом в его положении». Для Ницше же идея бессмертия - выражение эгоизма, колоссально дерзкого эгоизма. Разница между ними, однако, не так значительна, как может показаться: по Ницше, идея бессмертия - выражение эгоизма; по Ивану, это ограничение эгоизма, которое тем не менее в конечном счёте должно стать выражением эгоизма, ибо другого «закона природы» нет. Можно сказать, что, согласно рассуждению Ивана, эгоизм учится обуздывать себя посредством веры в Бога и бессмертие, и делает это из эгоистических побуждений. Без таких сдерживающих верований «мировая жизнь» не могла бы продолжаться; человеческая жизнь опустилась бы до «антропофагии». Этому рассуждению соответствует отмечаемая Ницше способность воли к власти «одухотворять» себя, преследуя свои цели посредством нравственных и религиозных верований, которые лишь по видимости её отрицают.[47]

Всякого, кто сомневается в том, что Достоевский сознавал эгоистические возможности, заложенные в идее бессмертия, можно отослать к гротескному рассказу «Бобок», где мы подслушиваем разговор целого кладбища покойников, обнаруживших, что смерть - «на самом деле» не смерть. Разговор подтверждает продолжение,

даже в жизни после смерти, тех же забот, что управляли жизнью этих людей «наверху». Например, бывший торговец жалуется на долги, которые ему должны некоторые другие обитатели кладбища (те возражают, что он и так всегда их обсчитывал); чиновник в чине статского советника просыпается и тотчас начинает обсуждать с генералом проект учреждения новой ведомственной подкомиссии и вероятное в связи с этим перемещение чиновников; а ещё один пожилой господин признаётся в желании «блондиночки… лет пятнадцати… и именно при такой обстановке».[48] К счастью, это удручающее зрелище мелкого эгоизма и низкого желания не вечно; говоря словами Ницше, кто бы вынес такую мысль? Как объяснил кладбищенский философ с выразительным именем Платон Николаевич, продолжение жизни сосредоточено лишь в сознании и имеет конечную длительность: «Тут - я не знаю, как это выразить, - продолжается жизнь как бы по инерции… Месяца два или три… иногда даже полгода… Есть, например, здесь один такой, который почти совсем разложился, но раз недель в шесть он всё еще вдруг пробормочет одно словцо, конечно бессмысленное, про какой-то бобок: „Бобок, бобок“… Месяца два-три жизни и в конце концов - бобок».[49] По Платону Николаевичу, эти два-три месяца даны как дар, как возможность для души достичь нового нравственного сознания. Однако обитатели кладбища по наущению «милого негодяя» из «псевдовысшего общества» решают вместо этого использовать эту возможность, чтобы отбросить всякий стыд, поскольку видимость нравственной благопристойности больше не нужна и не выгодна.

Потрясённый рассказчик-подслушиватель не может принять этого «разврата… последних упований» и решает продолжать посещать кладбища, повсюду прислушиваясь к чему-то более утешительному.[50] И в искусстве Достоевского действительно можно услышать из-за гроба нечто иное, чем бессмысленный «бобок». Есть и надежда, высказанная странником Макаром в романе «Подросток»: «Помнят на свете человека лишь до известного предела… Взрастет травка на могилке на кладбище,

облупится белый камушек на ней, и забудут его все люди, и самое потомство его… потому что лишь немногие имена остаются в памяти людской, - ну и пусть! И пусть забывают, милые, а я вас и из могилки люблю… Поживите еще на солнышке, порадуйтесь, а я за вас помолюсь… Смерть ничего, есть и по смерти любовь!».[51]

Знание Достоевского о слишком человеческом эгоизме, лежащем в основе идеи бессмертия, включает в свой охват и нечто большее - возможность, что побуждающим началом служит и любовь к другим. Эта возможность, отсутствующая у Ницше, может тонко преображать образы рая и ада в прозе Достоевского. В «Братьях Карамазовых», например, образ рая у Инквизитора как заманчивой награды, обращённой к себялюбию, уравновешивается изображением жизни по воскресении в последних строках романа, в разговоре Алёши с мальчиками. Здесь упор целиком на радости любви к другим; словами Коли - на радости увидеться «друг с другом, и со всеми, и с Илюшечкой» (776). Любовь к умершему мальчику, Илюшечке, питает эту надежду на воскресение и в какой-то мере возвращает его к жизни в памяти друзей. Здесь мы видим макаровскую «любовь по смерти», но на этот раз в обратном направлении - от живых к мёртвым. В обоих случаях открывается возможность, что надежда на бессмертие может вдохновляться силой нашей любви к другим - любви, не желающей признать окончательность смерти.

Образ ада может быть преображён любовью ещё поразительнее. Ад с крючьями, чтобы утаскивать вниз «грешников» вроде Фёдора Павловича, уравновешен определением ада у Зосимы как «страдания о том, что нельзя уже более любить». Как он объясняет:

> Однажды, в бесконечном бытии… дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: «Я есмь и я люблю». Однажды, только однажды, дано было ему мгновение любви деятельной, живой… И что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило… Таковой, уже отошедший с земли, видит… и говорит себе: «Ныне уже знание имею, и хоть

> возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная… хотя бы и рад был жизнь мою отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принесть». (322)

Слова Зосимы требуют внимательного отношения, если мы хотим избежать непонимания. Он (а через него и Достоевский) не предлагает приятного, сентиментализированного христианства, в котором ад упразднён посредством переопределения. Он не отвергает возможности «мучения» для некоторых. Хотя он предпочитает говорить о «духовном» мучении, а не о грубо материальных «крючьях» и «пламени», которые воображает Фёдор Карамазов, первое тем не менее реально и даже «гораздо страшнее». Однако различие между материальным и духовным страданием ещё не приводит нас к сердцевине различия между образами ада у Зосимы и у Фёдора. Дело не в реальности и даже не в форме страдания, а в его источнике: Зосима предлагает понимать его как самовызванное внутреннее состояние - состояние тех, кто поставлен лицом к лицу с любовью, от которой они отказались, - а не как внешне налагаемое наказание. В видении бессмертия у Зосимы справедливость и любовь соединены, как в словах монаха VII века святого Исаака Сирина: «Скорбь, которая овладевает сердцем, согрешившим против любви, пронзительнее всякого иного мучения. Неуместно думать, будто грешники в геенне лишаются любви Божией… Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников… и веселит собою соблюдших долг свой».[52]

Понимание ада Зосимой в понятиях любви и свободного отказа от любви устраняет подозрительные следы умышленной мести. Страдание здесь целиком причинено самому себе, а не назначено Богом; зрелище этого страдания, кроме того, не вызывает у праведных ничего от того удовлетворения, которое Ницше обнаруживает у Аквината. По Зосиме, напротив, праведные звали бы других к себе, «любя их бесконечно», быть может, даже принося им тем самым некоторое облегчение (322–323).

Формулу Ивана «нет добродетели, если нет бессмертия» можно, без сомнения, истолковать как сжатое выражение нравственности божественной заповеди, основанной на вечной награде и наказании. Если нет трансцендентного источника заповеди, нет божественного гаранта вечной награды и наказания, если нет Бога, то «всё позволено». Слишком часто читатели Достоевского и некоторые его персонажи - особенно Смердяков - истолковывают формулу исключительно в этом смысле. Обычно и Иван, по-видимому, так её понимает, но не всегда и не вполне. Следует внимательно отметить эту фразу в словах, пересказанных Миусовым: «…уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь». Связь, проводимая здесь между любовью и бессмертием, намекает на истолкование формулы как выражения не столько нравственности божественной заповеди, сколько нравственности, свободно вытекающей из любви. Понимание добродетели как плода любви, а не желания награды и страха наказания, различимо в вариации Дмитрия на формулу Ивана: «Как он будет тогда добродетелен, без Бога-то? Вопрос! …Ибо кого же он будет тогда любить, человек-то?» (592). Для Дмитрия вопрос решительно не в том, «кого он будет тогда бояться?»[53]

С этим преображающим воздействием любви на понятия бессмертия и добродетели в искусстве Достоевского мы получаем ответ на современное подозрение, будто идея бессмертия лишь служит эгоизму, жаждущему вечной награды и наказания. Но как быть со второй отмеченной нами причиной чуждости бессмертия современной чувствительности? Более коренное обвинение Ницше против идеи бессмертия состоит в том, что она служит стремлению обесценить эту жизнь, действуя как средство «замарать посюстороннее». Рядом с этим отождествлением бессмертия с потусторонностью поставим ещё раз слова Ивана: «…не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь». Эти слова, вопреки взгляду Ницше, подразумевают, что

утверждение жизни в этом мире зависит от идеи бессмертия. Выражение «зависит от», кроме того, не передаёт той смелости, с которой Достоевский сам на деле отождествляет бессмертие и «живую жизнь»; в «Дневнике писателя», если привести один явный пример, он утверждает, что «идея о бессмертии - это сама жизнь, живая жизнь».[54]

Бессмертие и утверждение жизни

Это утверждение Достоевского в «Дневнике писателя» ставит нас перед тем, что поразительно отличает его трактовку тем и бессмертия, и жизни. Мне думается также, что оно ведёт нас к сердцевине его религиозного видения и потому требует пристального рассмотрения. Отождествление бессмертия с «живой жизнью» сделано в контексте статьи под названием «Голословные утверждения», которая, при всей краткости, представляет собой самое явное изложение того, что означает для Достоевского идея бессмертия. Эту статью можно рассматривать как философское предисловие к вопросу, заданному Фёдором Карамазовым за коньяком, - вопросу, поэтически воплощённому во всех «Братьях Карамазовых».

«Голословные утверждения» Достоевского о бессмертии сделаны в ответ на письменную исповедь «логического самоубийцы» (почти несомненно написанную самим Достоевским).[55] Посредством этой яркой исповеди от первого лица он стремится поместить читателя в воображении внутрь сознания человека, который знает и переживает жизнь как имеющую конец в уничтожении. Внимание поначалу сосредоточено на следствиях для «я» видения окончательности становления. Всё, что «я» знаю наверняка, отказавшись от всякого утешительного религиозного или метафизического истолкования моего положения, - это то, что я без моей воли возник и должен также однажды перестать быть и что моё сознание этого факта - источник страдания. Существование вселенной и человеческого сознания в ней представляется

следствием не чего иного, как случайности в сочетании с «мертвыми законами природы». Но даже если во всём этом и был бы некий смысл, некая «гармония целого», это ничего не значит для «я», стоящего перед уничтожением: «Что же касается до целого и его гармонии, то, когда я буду уничтожен, мне ровно никакого дела не будет до этого целого и его гармонии, останется ли оно после меня или уничтожится тотчас же вместе со мною». Эта себялюбивая жалоба лишь по видимости подтверждает наблюдение Ницше, что желание бессмертия объяснимо как выражение эгоизма. Однако размышление логического самоубийцы на этом не заканчивается. Он рассматривает возможность найти некий смысл, некое «примирение» с грубой фактичностью своего положения в менее себялюбивой мысли, что если не «я» как личность, то, может быть, человечество в целом могло бы достичь будущего счастья; моя жизнь может стать осмысленной через любовь к человечеству, выливающуюся в созидательную историческую борьбу. Но и здесь мысль об окончательности становления, которая относится к роду так же, как к индивидууму, действует умертвляюще: «Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я всё же был бы утешен. Но ведь планета наша невечна, и человечеству срок - такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, - всё это тоже приравняется завтра к тому же нулю».[56]

Логический самоубийца отрицает возможность найти смысл в любви к другим людям, о которых знаешь, что им не уготовано ничего, кроме бессмысленного исчезновения, несмотря на все их надежды и страдания. В своём комментарии к исповеди самоубийцы Достоевский замечает, что сострадательное негодование, вызываемое у любящего человечество зрелищем бессмысленного человеческого страдания в равнодушной вселенной, может незаметно превратиться в настоящую ненависть к человечеству: «Точно так же, как не раз уже было замечено, что в семействе, умирающем с голоду, отец или мать, под конец, когда страдания детей их стали невыносимы, начинают ненавидеть этих

самых детей, столь прежде любимых ими, именно за невыносимость страданий их».[57] Психологическую возможность такого мрачного превращения различают те, кто чуток, как, несомненно, был чуток Достоевский, к сложной динамике сострадания и страдания. Это превращение поэтически воплощено в переходе от тона негодующего сострадания, выраженного в рассказах Ивана о страдающих детях, к тону презрения, передаваемому словами Инквизитора о его «стаде».

Сознание логического самоубийцей тщетности человеческого существования порождает в нём ненависть к жизни, и самоубийство становится его протестом против того, что приходится терпеть немую и равнодушную тиранию, «в которой нет виноватого». Этот поступок призван крайним и драматическим образом проиллюстрировать главную мысль, которую Достоевский хочет высказать в «Голословных утверждениях», - что идея бессмертия «еще крепче привязывает человека к земле». Это утверждение, признаёт он, казалось бы, противоречиво. Почему обещание вечной жизни должно вести к утверждению этой жизни? Однако это видимое противоречие указывает на истину, что без идеи бессмертия человеческое существование становится «неестественным, немыслимым и невыносимым». Убеждение в бессмертии, следовательно, существенно для человеческого существования, и потому, неудивительно, было нормой среди людей; «а если так, то и самое бессмертие души человеческой существует несомненно». Затем Достоевский заключает утверждением, что идея бессмертия есть «сама жизнь, живая жизнь».[58]

Оставив в стороне логическую состоятельность вывода Достоевского о «несомненном» существовании бессмертия, я хочу высказаться о двух вещах, вытекающих из его «Голословных утверждений». Во-первых, несмотря на частое употребление Достоевским выражения бессмертие души, было бы неуместно заключать, что он поэтому понимает бессмертие скорее на лад Платона, чем Павла. Различие в акценте между символами

«бессмертной души» и «воскресшего духовного тела» может действительно быть значимым; но для Достоевского такое различие минимально перед лицом мысли, что все человеческие жизни кончаются «тем же нулем». Его язык не призван уточнять теоретическую позицию о природе бессмертия, а лишь утверждать его реальность против «пустого нуля». Делая это утверждение, он пользуется понятиями философии, а не библейской веры, потому что его «голословные утверждения» - ответ на довод «логического самоубийцы». Забота Достоевского здесь, как и в романах, - вести с атеизмом диалог, непосредственно доступный всем, кто готов вдумчиво в него вступить. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что его излюбленное выражение бессмертие души служит своего рода сокращением для утверждения о человеческом существовании, выражаемого также на протяжении нескольких страниц в таких выражениях, как «высшая идея», «высший идеал бытия», «весь высший смысл и значение жизни» и «высший смысл жизни». К этим выражениям можно прибавить слова Зосимы о «ощущении живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим». Главная забота Достоевского перед лицом новоевропейского сведения человеческого существования к целиком натуралистическому объяснению - утвердить тем не менее высший уровень реальности, к которому люди имеют опытный доступ. Из различных слов и выражений, которыми можно было бы выразить это утверждение, - Бог, иной мир, высший смысл жизни, бессмертие души - в статье «Дневника писателя» он отдаёт предпочтение последнему, быть может, потому, что оно символизирует одновременно высшую реальность и её отношение к человеческой личности: «Высшая же идея на земле лишь одна, и именно - идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные „высшие“ идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают. В этом могут со мной спорить (то есть насчет такого единства источника всего высшего на земле…), но я пока в спор не вступаю и выставляю мою идею голословно. Разом этого не объяснишь, а лучше исподволь. В дальнейшем будет время».[59]

Второе моё замечание касается утверждения Достоевского, что идея бессмертия «еще крепче привязывает человека к земле». Это действительно может показаться «противоречием», как признаёт сам Достоевский; но противоречие исчезает, если люди и вправду существа, которые не могут счастливо жить на земле без чувства «высшего смысла и значения жизни». Человеческая потребность в смысле - тема преследующего образа из «Записок из Мёртвого дома» (романа-мемуара, основанного на опыте Достоевского на сибирской каторге), - образа, напоминающего миф о Сизифе:

> Мне пришло раз на мысль, что если б захотели вполне раздавить, уничтожить человека, наказать его самым ужасным наказанием, так что самый страшный убийца содрогнулся бы от этого наказания и пугался его заранее, то стоило бы только придать работе характер совершенной, полнейшей бесполезности и бессмыслицы… Если б заставить его, например, переливать воду из одного ушата в другой, а из другого в первый, толочь песок, перетаскивать кучу земли с одного места на другое и обратно, - я думаю, арестант удавился бы через несколько дней или наделал бы тысячу преступлений, чтоб хоть умереть, да выйти из такого унижения, стыда и муки.[60]

Это видение невыносимой абсурдности принудительного труда без цели и смысла можно принять за аналог метафизической абсурдности.

То, как идея бессмертия может придавать вселенной высший смысл - смысл, созвучный глубочайшим человеческим чаяниям, - важно для отождествления Достоевским «живой жизни» с бессмертием. Однако такое объяснение всё ещё слишком остаётся на уровне теории, как будто потребность в смысле - прежде всего интеллектуальная потребность, удовлетворяемая выдвижением теоретических положений, с которыми ум соглашается или нет. В основе логической аргументации «приговора» самоубийцы жизни лежит нечто иное, как он сам признаёт: «Я не могу быть счастлив даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему… зная, что завтра же всё это будет уничтожено… Это - чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его».

В своём комментарии к этому «приговору» Достоевский говорит об утрате «высшего смысла жизни» как об утрате, переживаемой в форме «бессознательной тоски».[61] Упоминания о «бессознательной тоске» и о «чувствах», которые нельзя побороть, несомненно (и, быть может, неизбежно) неточны, но их достаточно, чтобы стало ясно: для Достоевского вопрос о бессмертии - нечто большее, чем дело теории или доктрины. Сводить религиозную веру или её отсутствие к вере или неверию в положения - значит совершать ту же ошибку, которую совершает Смердяков в своём нелепом богословском диспуте со старым слугой Григорием: оспаривая доктринальные положения (которые вторичны), он остаётся слеп к первичному опыту, который символизируют эти доктрины. Весь диспут, как и значительная часть современного спора между верой и неверием, движется в области бесплотной тени - в том, что Эрик Фёгелин назвал «подполем доктринёрского существования».[62] Для Достоевского вера в бессмертие - не доктринальное убеждение, удерживаемое в уме; это опыт сердца. Точно так же, отождествляя бессмертие с «живой жизнью», он не выдвигает теоретического положения, а взывает к опыту всего человеческого существа.[63]

Но не парадоксально ли говорить об опыте бессмертия? Не более парадоксально, чем говорить о бессмертии как о живой жизни; а если это и вправду так, то следует ожидать, что предчувствия бессмертия даруются в пределах человеческого жизненного опыта. Именно такие предчувствия Достоевский и пытается передать своим искусством - например (и особенно), в опыте любви. Мы вновь возвращаемся к отношению у Достоевского между бессмертием и любовью. Рассмотрев уже, как идея бессмертия может быть преображена в его творчестве любовью, мы должны теперь рассмотреть, как опыт любви указывает на реальность бессмертия.[64]

В ответ на «убийственную» тревогу госпожи Хохлаковой о бессмертии Зосима говорит: «Нет сомнения, что убийственно. Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно… Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно

и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» (56). Формула Ивана подчёркивает зависимость любви к ближнему от веры в бессмертие; здесь же Зосима меняет члены местами. Именно эта возможность - что убеждённость в бессмертии может зависеть от упражнения в любви к другим - кажется наиболее чуждой тому, что знает Ницше. Ибо он знает, что, «предписывая „любовь к ближнему“, аскетический жрец предписывает по существу возбуждение сильнейшего… влечения, хотя бы и в самых осторожных дозах, - а именно воли к власти».[65] Согласно подозрительному истолкованию Ницше, во всём нашем благодеянии другим мы на деле испытываем удовольствие от своего превосходства.

Рассуждения Ницше о любви неизменно становятся рассуждениями о власти. Для него борьба между любовью и эгоизмом неравна, и это верно, идёт ли речь об агапе или об эросе, причём последний - лишь более простодушное выражение эгоизма. Характерно следующее наблюдение: «Половая любовь яснее всего выдаёт себя как жажда обладания: любящий хочет безусловного и единоличного обладания желанным лицом, он хочет столь же безусловной власти как над его душой, так и над его телом».[66] Ницше не верит даже в способность эроса позволить нам хотя бы на время превзойти себялюбие в любви к другому.

Достоевский тоже далёк от оптимизма относительно человеческой способности к бескорыстной любви. Даже у госпожи Хохлаковой хватает ума понять, что деятельная любовь, к которой призывает Зосима, - дело нелёгкое, ибо она чувствует собственную потребность в благодарности от тех, кому хотела бы помочь. Зосима тоже говорит о любви к ближнему как о серьёзной борьбе и «целой науке» и прежде всего как о чём-то, что обретает реальность лишь через деятельное выражение; пока она остаётся лишь легкодоступным отвлечённым чувством, в ней не больше реальности, чем в «призраке» (56–58). В области как эроса, так и агапе искусство Достоевского болезненно чутко к превращениям

власти и эгоизма, которые могут так тесно сопровождать любовь. Более того, «Записки из подполья» можно читать как художественное исследование случая половой любви как жажды обладания. Подпольный человек даёт резкое свидетельство борьбы между эгоизмом и любовью в своих словах: «Я… уж и любить не мог, потому что… любить у меня - значило тиранствовать и нравственно превосходствовать. Я всю жизнь не мог даже представить себе иной любви и до того дошел, что иногда теперь думаю, что любовь-то и заключается в добровольно дарованном от любимого предмета праве над ним тиранствовать». Он свидетельствует об этой борьбе и своим потрясающим поступком в решающий момент повести, когда проститутка Лиза предлагает ему дар любви:

> Меня унизили, так и я хотел унизить; меня в тряпку растерли, так и я власть захотел показать… Она сидела на полу, упершись головой в кровать, и, должно быть, плакала… Теперь уж она всё понимала. Я оскорбил ее окончательно, но… что и рассказывать! Она догадалась, что порыв моей страсти был именно мщением, новым ей унижением… Она поняла совершенно, что я не в состоянии ее полюбить.[67]

Мы здесь далеко от бескорыстной любви, которую проповедует Зосима, хотя всё ещё в пределах того, что Достоевский знал, - и знал основательно.

Сочинения Достоевского заставляют нас спросить: что открывает опыт любви, кроме силы человеческого эгоизма? И этот вопрос твёрдо возвращает нас к тому, что знает Ницше: что опыт любви у подпольного человека как тирании и подчинения правдиво, хотя и грубо, отражает всякий возможный опыт любви. Грубо - потому что Ницше высоко ценил те явления жизни, в том числе любовь, которые означают «одухотворение» более первичных влечений. Отдавая должное значению, которое он придаёт этому одухотворяющему процессу, мы должны тем не менее заключить, что его истолкование любви редукционистско: «высшее» понимается в конечном счёте в понятиях «низшего».[68] Для Ницше самое коренное влечение, по отношению к которому все другие

влечения «суть лишь его развития», - воля к власти. Нет, по его словам, никакой другой «психической силы», действующей в нас; и не может быть, поскольку нет никакой другой силы, действующей в самой жизни. Приведём самое явное итоговое изложение его позиции в «По ту сторону добра и зла»: «Сама жизнь по существу своему есть присвоение… преодоление чуждого и более слабого… навязывание собственных форм, присоединение и, по меньшей мере, в самом мягком случае, эксплуатация… потому что жизнь есть именно воля к власти».[69] Слишком человеческий эгоизм, лежащий в основе генезиса и притягательности идеи бессмертия, - коренное выражение самой жизни. Поскольку идея бессмертия возникает из страдания слабой воли к власти, мстящей жизни, она являет нам зрелище жизни, обращающейся против жизни. Перед лицом этого зрелища Заратустра призывает своих слушателей отвернуться от иллюзии иных, высших миров и любить эту землю.

Быть может, так мы можем определить по-настоящему коренную точку расхождения между Ницше и Достоевским: для Достоевского опыт любви может в конце концов быть опытом любви; он не всегда сводим к некоей низшей реальности, «одухотворение» которой он означает. Борьбу между эгоизмом и любовью, изображённую в его творчестве (например, в «Записках из подполья»), нельзя истолковать как конфликт более или менее одухотворённых «влечений» или «аффектов», завершающийся победой сильнейшего.[70] Подпольный человек сам, а с ним и Достоевский, настаивает на своей свободе - реальной свободе, находящейся среди реальных альтернатив. Неспособность подпольного человека принять и дать любовь - свидетельство о нём самом, а не о сущности самой жизни. Для Достоевского подлинный опыт любви, несмотря на наш эгоизм, остаётся возможным, потому что у любви есть независимая реальность. Или, точнее: источник любви не в чём-то меньшем, чем любовь, а в совершенстве любви. Против склонности, примером которой служит Ницше, объяснять высшее через низшее, Достоевский устами Зосимы настаивает на объяснении уже высокого через ещё более высокое: «Корни наших

мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных… Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле… и взошло всё, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее» (320).

Тот иной, высший мир, о котором говорит Зосима, не отстранён от этой земли и не противоположен ей; напротив, всё творение пронизано божественной любовью и божественной жизнью. Вот почему опыт любви может быть предчувствием иных миров, или бессмертия. И вот почему «живая жизнь» и «бессмертие» так тесно отождествлены в видении Достоевского. Категория «потусторонности» с сопутствующим ей обвинением в обесценивании этого мира явно недостаточна перед лицом достоевского чувства бессмертия.

Вспомним общий метод ницшевской критики «гипотезы бессмертной души». Признавая, что мы не можем иметь логической достоверности относительно её истинности или ложности, он берётся разоблачить её подозрительные связи - с нравственностью, основанной на эгоистических побуждениях вечной награды и наказания, и с потусторонней направленностью, действующей как скрытая месть слабых, несчастных и разочарованных самой жизни. Как мы видели, Достоевский остро сознавал возможность такой критики и, более того, её оправданность - но лишь до известного предела. Его искусство обнаруживает ясное различение между более и менее ущербными способами христианского понимания бессмертия; оно свидетельствует, далее, о христианстве любви, а не эгоизма, жизнеутверждения, а не жизнеотрицания. И это не дело какого-то частного христианства собственного сочинения Достоевского: Зосима, как мы уже отмечали,[71] тщательно помещён в живую, исторически видимую традицию. Христианское искусство Достоевского обнаруживает способность разделить, а затем превзойти подозрительный анализ Ницше.

Однако та же открытость не характеризует Ницше в отношении христианской веры Достоевского. Если не считать главного различения между Иисусом и христианством, проводимого им в «Антихристе», Ницше склонен трактовать последнее как монолитное явление, существующее исключительно на уровне догматических положений о «жертвенной смерти», «воскресении», «втором пришествии», «Страшном суде» и «личном бессмертии».[72] При всей тонкости и деликатности психолога, порой бьющей точно в цель, критика Ницше христианской веры весьма избирательна по сравнению с достоевской. Более того, по-видимому, Ницше нарушает то, что должно быть кардинальным правилом интеллектуальной совести: явление, особенно сложное, следует судить по его высшим проявлениям так же, как по низшим.

Идея бессмертия у Достоевского не только ускользает от обвинения Ницше в «потусторонности», но и обращает его направление. С точки зрения, выраженной в словах Зосимы о «соприкосновении таинственным мирам иным», призыв Заратустры утверждать земную жизнь, отвернувшись от «надземных надежд», - рецепт равнодушия к жизни и даже ненависти к ней. Хотя у Ницше и Достоевского много общего знания, первый знал жизнь как волю к власти, а второй - как божественное творение. В этом коренном различии их диалог заходит в тупик. Всякая попытка заключительной оценки того, кто знает правдивее, особенно затруднена вопросительным знаком, который Ницше поставил рядом с «истиной». В мысли Ницше ценность истины оценивается в отношении к высшему приоритету «жизни» - а точнее, «сохранения», «возвышения» и «утверждения» жизни.[73] Сообразно же собственному высшему критерию Ницше для оценки ценности учения поставим вопрос: какое видение жизни - как воли к власти или как божественного творения - больше способствует её утверждению? Призыв Зосимы «землю целуй и неустанно, ненасытимо люби» (322) находит своё оправдание в видении мира и людей, которое поддерживает и возвышает ту самую любовь, к которой он зовёт. Призыв же Заратустры быть

верными земле представляется голым выбором воли, оправдываемым - если вообще оправдываемым - отрицательно, как единственная существующая альтернатива нигилизму. Однако нигилистическое отвержение жизни остаётся слишком возможным. Кажется, Ницше нечего сказать «логическому самоубийце», кроме как осудить слабость воли, из-за которой тот устал от игры жизни и неспособен волевым усилием войти в ницшевский проект обожествления становления и называния его «благом».[74]

Что же до последнего слова о бессмертии, уступим его человеку, смотрящему в лицо смерти: говорливому и довольно напыщенному, но странно милому представителю либерального гуманизма, Степану Трофимовичу (из «Бесов»), последняя перемена сердца которого обсуждалась в главе 3. Совершив над умирающим таинство елеосвящения, священник говорит в решительно… ну, «поповской» манере: «В наше грешное время… вера во Всевышнего есть единственное прибежище рода человеческого во всех скорбях и испытаниях жизни, равно как в уповании вечного блаженства, обетованного праведникам». Здесь мы имеем, сжато выраженную, ту самую идею бессмертия, которая так чужда современной чувствительности. А ответ Степана? «Mon père, je vous remercie… mais…» («Благодарю вас, батюшка, но…») Его mais подразумевает не отвержение идеи бессмертия, а иной способ её выражения, в котором ударение - не на блаженной награде для праведников и не на умалении жизни, а на реальности любви:

> Бессмертие мое уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к нему любви в моем сердце. И что дороже любви? Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно? Если я полюбил его и обрадовался любви моей - возможно ли, чтоб он погасил и меня и радость мою и обратил нас в нуль? Если есть Бог, то и я бессмертен! Voilà ma profession de foi.[75]

Примечания

1. Fyodor Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 3, ed. C. R. Proffer (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1973), p. 175.
2. Paul Ricoeur, The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. Don Ihde (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), pp. 442–443.
3. Volker Dürr, Reinhold Grimm, and Kathy Harms, eds., Nietzsche: Literature and Values (Madison: University of Wisconsin Press, 1988), p. 69.
4. Fyodor Dostoevsky, Notes from the Underground, trans. Jane Kentish (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 7.
5. Paul Ricoeur, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, trans. Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 33. Курсив Рикёра.
6. О дани Ницше Достоевскому как психологу см.: Twilight of the Idols, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1968), p. 99.
7. Подробнее об этом различении между редуцирующей и собирающей герменевтической практикой см.: Ricoeur, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, pp. 28–32.
8. Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Brothers Karamazov, ed. and trans. Edward Wasiolek (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 75, 79.
9. См. его письмо К. П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г. Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), p. 486.
10. William Blake, «The Marriage of Heaven and Hell», in idem, Complete Writings, ed. Geoffrey Keynes (Oxford: Oxford University Press, 1966), p. 150.
11. См.: Albert Camus, The Rebel, trans. Anthony Bower (New York: Knopf Books, 1954), pp. 55–61.
12. Søren Kierkegaard, Training in Christianity, trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 126.
13. Aeschylus, Prometheus Bound, trans. Philip Vellacott (New York: Penguin, 1961), p. 24.
14. Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), p. 32.
15. Подробнее о чтении Ницше Достоевского см.: Richard Elliott Friedman, The Hidden Face of God (San Francisco: Harper, 1995), chapter 7; Mihajlo Mihajlov, Nietzsche in Russia (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 137–139; C. A. Miller, «Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky», Nietzsche-Studien, vol. 2 (1973), pp. 202–257.
16. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), p. 76.
17. Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 72. Об отсылке к Моисею см.: Исх 4:10.

18. Friedrich Nietzsche, The Anti-Christ, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1968), p. 149.

19. Nietzsche, Twilight of the Idols, pp. 69–70.

20. Выражение «убивающее сострадание» употребляет Стэнли Хауэрвас в книге Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular (Durham, N.C.: Duke University Press, 1994), chapter 10. Говоря особенно о вопросах, встающих в медицинской практике (например, об эвтаназии), он иронически замечает, что «перед лицом такого убивающего сострадания возникает соблазн буквально убить сострадание» (Ibid., p. 165). Хауэрвас, однако, полагает, что «нет сомнения, что самая сострадательная мотивация часто стоит за призывами устранить умственную отсталость, помогать старикам умирать без боли, обеспечить, чтобы не рождались нежеланные дети, и т. д.» (Ibid., p. 164). Хотя многое зависит от того, как толковать слово «часто», это утверждение, по-видимому, недооценивает влияние популярного ницшеанства в самой сердцевине принятия этических решений по этим вопросам. В своём эссе «Язык эвтаназии» Джордж и Шейла Грант предостерегают о следствиях невинно звучащего выражения вроде «качество жизни»: «Решения об эвтаназии, основанные на „качестве жизни“, предполагают, что мы в состоянии судить, когда чья-то чужая жизнь не стоит того, чтобы её жить… „Качество жизни“ звучит убедительно. Повторим: все мы хотим хорошей жизни. Но куда ведут следствия этого лозунга? Когда его используют так, чтобы подразумевать, что некоторые люди имеют право судить, что другие не имеют права быть, его политические следствия ведут прямо к тоталитаризму. Следует помнить, что „качество жизни“ сделал центральным для политической мысли философ Ницше» («The Language of Euthanasia», in Technology and Justice [Toronto: Anansi, 1986], p. 115).

21. Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, trans. Walter Kaufmann (New York: Penguin, 1966), pp. 61–62.

22. Ibid., p. 101.

23. Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 201.

24. Albert Camus, Resistance, Rebellion, and Death, trans. Justin O’Brien (New York: Random House, 1974), p. 69.

25. Ср.: Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, pp. 85–86.

26. Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 83.

27. Ibid., pp. 41–42.

28. См., например: Robert Belknap, The Genesis of The Brothers Karamazov (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1990), chapter 8; Nina Perlina, Varieties of Poetic Utterance: Quotation in The Brothers Karamazov (New York: University Press of America), pp. 94–95, 134–135, 160–161.

29. Проясняющее обсуждение достоинств и пределов подхода Бахтина к чтению Достоевского см.: Jacques Catteau, Dostoevsky and the Process of Literary Creation

(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 332–334. Катто убедительно доказывает, что «у полифонии есть пределы и она не объясняет всего».

30. Samuel Beckett, Waiting for Godot (New York: Grove Press, 1954), p. 28. См. также: Joseph C. McLelland, Prometheus Rebound: The Irony of Atheism (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1988), pp. 50–52; Paul Ricoeur, The Conflict of Interpretations, p. 445. Маклелланд говорит о Боге «классического теизма»; Рикёр, вслед за Хайдеггером, - о Боге «онто-теологии».
31. Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 66.
32. Dostoevsky, The Notebooks for The Brothers Karamazov, p. 76. Курсив Достоевского.
33. См. статью декабря 1876 г. «Голословные утверждения» в: Fyodor Dostoevsky, A Writer's Diary, trans. Kenneth Lantz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994), подробно рассматриваемую ниже в этой главе.
34. Friedman, The Hidden Face of God, p. 210.
35. Более подробное религиозно-историческое определение места Зосимы см. в главе 3, в разделе «Говоря за Христа: смысл истории в понимании старца Зосимы».
36. См., например, письмо Достоевского К. П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, pp. 486–487. Вместо ответа пункт за пунктом Достоевский сообщает Победоносцеву, что намерен представить учение Зосимы как альтернативное видение, «в художественной картине».
37. Так формулирует Ракитин, нападая на формулу Ивана. Хотя Ракитин «семинарист», он ещё и «карьерист», не стесняющийся повторять модные общие места светского либерализма: «А слышал давеча его глупую теорию: „Нет бессмертия души, так нет и добродетели, значит, всё позволено“… Подлая теория! …Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, к братству найдет…» (82).
38. Dostoevsky, The Notebooks for The Brothers Karamazov, pp. 74, 82.
39. Hans Jonas, Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996), p. 115.
40. См.: Victor Terras, A Karamazov Companion (Madison: University of Wisconsin Press, 1981), p. 259.
41. Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, pp. 13, 31. Курсив Ницше.
42. Ясное, взвешенное изложение метода и стиля аргументации Ницше в отношении «гипотезы Бога» или «гипотезы души» см.: Richard Schacht, Nietzsche (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), pp. 122–130. Подход Йонаса, хотя и направленный на защиту идеи бессмертия, сходен с ницшевским в различении между бессмертием (недоказуемым) и смыслом этой идеи для людей: «Будучи трансцендентным, предмет идеи - само бессмертие - находится за пределами доказательства или опровержения; это не предмет знания. Но идея его - предмет знания. Поэтому внутренние достоинства её смысла становятся единственной мерой её правдоподобия» (Mortality and Morality, p. 115).

43. Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 49. Курсив Ницше.

44. Ibid., p. 124. Подразумеваемое утверждением Ницше - что даже если бы Бог существовал, ему, конечно, «не было бы дела» до нравственной вины и чаяний его благочестивых последователей, - приводит на память утверждение Инквизитора, что даже если бы на том свете и было «что-нибудь», то уж, конечно, «не для таких, как они» [51].

45. Nietzsche, Twilight of the Idols, p. 87.

46. Сам Алёша подвержен этому желанию наказать (так же как он подвержен всему диапазону человеческой «широкости», описанной Дмитрием; см. 108–109). Вот, например, его непосредственный отклик на жуткий рассказ Ивана об отставном генерале, затравившем собаками восьмилетнего крепостного мальчика на глазах у его матери: «Расстрелять! - тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой подняв взор на брата». На что Иван отвечает: «Хорош схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит, Алешка Карамазов!» (242–243). О предостережении Заратустры против тех, «в ком сильно стремление наказывать», см.: Thus Spoke Zarathustra, pp. 100–101. Заратустра связывает это стремление особенно с современными «проповедниками равенства». Учитывая политический контекст рассказа Ивана о крепостном мальчике, кажется, что Достоевский, как и Ницше, особенно чуток к роли, которую играет желание наказать в современных левых идеологиях. В этой связи читатель может обратиться к главе 6, где обсуждаются «воздающее» и «восстанавливающее» видения справедливости. Первое явно связано с Иваном.

47. См., например: On the Genealogy of Morals, pp. 84–85: «Весь внутренний мир, первоначально тонкий, словно растянутый между двумя оболочками, расходился и разрастался, приобретал глубину, ширину, высоту в той мере, в какой задерживалась внешняя разрядка… Добавим тотчас же, что… существование на земле животной души, обращённой против самой себя, принимающей сторону против самой себя, было чем-то столь новым, глубоким, неслыханным, загадочным, противоречивым и полным будущего, что облик земли существенно изменился».

48. Dostoevsky, A Writer’s Diary, vol. 1, pp. 178–181.

49. Ibid., p. 182.

50. Ibid., p. 185.

51. Fyodor Dostoevsky, The Adolescent, trans. Andrew R. MacAndrew (New York: Doubleday, 1972), pp. 358–359.

52. Св. Исаак цитируется по: Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (London: James Clarke, 1957), p. 234. Размышление над этим наблюдением святого Исаака могло бы служить полезным исправлением распространённого взгляда, будто перед христианством неизбежно стоит выбор «или - или»: делать упор на нравственном суде (рискуя жестокостью) или на любви (рискуя пресной сентиментальностью).

53. Опять-таки этот упор на добродетели, побуждаемой и поддерживаемой любовью, а не страхом и желанием, не следует считать современной сентиментализацией христианства (в чём Ферапонт обвиняет своего монастырского соперника Зосиму). Сравним, например, слова Дмитрия со словами Мартина Лютера в его «Трактате о добрых делах», «Первая заповедь второй скрижали Моисея», № 17, в: Selected Writings of Martin Luther, ed. T. G. Tappert (Philadelphia: Fortress, 1967).

54. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 1, p. 736.

55. Письменную исповедь «логического самоубийцы» и «голословные утверждения» Достоевского в ответ на неё см.: Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 1, pp. 653–656, 732–736.

56. Ibid., pp. 654–655.

57. Ibid., p. 735. В том же духе ср. замечания Стэнли Хауэрваса: «Какое-то безумие поднимается в наших современных душах, когда мы сталкиваемся со страданием нашего мира. Как работать, чтобы заботиться о некоторых, когда невозможно позаботиться обо всех? Так, мы трудимся, чтобы спасти голодающих детей, а сохранив им жизнь, получаем ещё больше детей, которых нечем кормить. Так сострадание творит жестокость, и такое знание сводит нас с ума. Некоторые в своём безумии обращаются к стратегиям, требующим пожертвовать нынешними поколениями в надежде обеспечить лучшее будущее для оставшихся. И всё во имя сострадания!» (Dispatches from the Front, p. 165).

58. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 1, pp. 656, 733, 736. Курсив Достоевского.

59. Ibid., p. 734. Курсив в оригинале. Сам Достоевский, как и вымышленные рассказчики его романов, склонен обещать дальнейшие разъяснения или объяснения, которые так и не следуют. Однако мы вправе рассматривать сами «Братья Карамазовы» как задуманное будущее обоснование утверждений Достоевского.

60. Fyodor Dostoevsky, The House of the Dead, trans. David McDuff (New York: Penguin, 1985), p. 43.

61. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 1, pp. 654, 736.

62. Чрезвычайно проясняет дело чтение «диспута» между Смердяковым и Григорием (кн. 3, гл. 7) вместе с анализом Эрика Фёгелина последовательных явлений «исходного свидетельства, догматического изложения и скептического довода» в работе «Immortality: Experience and Symbol», in The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990). Замечание о «подполе доктринёрского существования» находится на с. 67. В свете изложения Фёгелина чрезвычайно забавный обмен репликами оказывается также серьёзной пародией на то, как значительная часть интеллектуальных споров о религиозных вопросах - со стороны людей с гораздо большим формальным образованием, чем у этих слуг, - может совершенно упускать суть. Ср. также размышления князя Мышкина о разговоре с «очень ученым» атеистом в «Идиоте»: «Я очень был рад, что говорил с настоящим ученым. Мало того, это человек редкой вежливости, так что говорил со мной совершенно как с ровным себе по познаниям

и понятиям. В Бога он не верует. Одно только меня поразило: что он вовсе как будто не про то говорил, всё время… И прежде меня это поражало, когда я встречался с неверующими и сколько ни читал таких книг, всё мне казалось, что и говорят они, и в книгах пишут будто совсем не про то, хотя с виду и кажется, что про то… сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит; тут что-то не то, и вечно будет не то; тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеизмы и вечно будут не про то говорить» (Fyodor Dostoevsky, The Idiot, trans. David Magarshack [New York: Penguin, 1955], pp. 251–253).

63. Взгляд Достоевского на отношение разума и религиозной веры часто понимают неверно. Его склонны считать сторонником радикального разрыва между ними, тогда как на самом деле, по его мнению, чувство Бога и бессмертия у человека зависит от способности иного порядка, чем разум, а не просто противоположной ему, - духовной способности, которую он называл «сердцем». Подробное обсуждение его понимания и употребления слова «сердце» в отличие от разума, а также философских и богословских источников, на которые он опирался, см.: Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986), pp. 136–139.

64. О предчувствиях бессмертия, даруемых в живом опыте, можно было бы указать на тот род «мистического» опыта, о котором свидетельствует Кириллов в «Бесах»: «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести… Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда… Это… это не умиление, а только так, радость… Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд - то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит» (Fyodor Dostoevsky, Demons, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky [New York: Alfred A. Knopf, 1994], pp. 590–592). Однако Шатов в ответ на рассказ Кириллова о его мистическом опыте предупреждает его, что «так ведь именно падучая начинается». Мышкин в «Идиоте» тоже эпилептик, и он описывает мимолётное переживание «вечной гармонии», сходное с кирилловским. Он также признаёт, что это прозрение вечности становится подозрительным из-за тесной связи с болезнью (см. The Idiot, pp. 258–259). Как хорошо известно, сам Достоевский страдал эпилепсией, и вероятно, что сомнения Мышкина передают его собственные. Такое предчувствие бессмертия слишком подвержено подозрению современного психолога; и примечательно, что в романе, больше всего посвящённом теме бессмертия, Достоевский обращается к «деятельной любви», а не к мистическому опыту. Стоит отметить для сравнения, что Йонас в защите идеи бессмертия избегает в качестве свидетельства «непрошеных встреч любви», на которые не каждый может притязать, в пользу того, что все мы переживаем в «зове совести» (Jonas, Mortality and Morality, pp. 120, 125). Для Достоевского, однако, именно характерная черта

деятельной любви (в отличие от «любви мечтательной») - то, что она открыта всем, несмотря на её трудность. Достоевский, как и Йонас, придаёт огромное значение и «зову совести». Лакей Смердяков с некоторым удивлением и презрением отмечает неспособность Ивана справиться с виной, которую он чувствует за соучастие в отцеубийстве: «Смелы вы уж очень были тогда-с, „всё, дескать, позволено“, говорили-с, а теперь вот как испугались!» (625). Три «свидания» Ивана со Смердяковым - действительно убедительное исследование случая конфликта между нигилистическим теоретическим прозрением и «зовом совести». Иван так остро страдает от этого конфликта, что кажется, он может найти разрешение лишь в безумии или самоубийстве. Одна мука совести не может его спасти, потому что не может преодолеть его теоретического прозрения в природу самой совести: «Совесть! Что совесть? Я сам ее делаю. Зачем же я мучаюсь? По привычке. По всемирной человеческой привычке за семь тысяч лет. Так отвыкнем и будем боги» (655). Сколь бы значимо ни было страдание Ивана от нравственной вины, оно всё же менее решающе для какой-либо возможности искупления, чем, например, его любовь к Алёше: «Алеша, - твердо проговорил Иван, - если в самом деле хватит меня на клейкие листочки, то любить их буду, лишь тебя вспоминая. Довольно мне того, что ты тут где-то есть, и жить еще не расхочу. Довольно этого тебе? Если хочешь, прими хоть за объяснение в любви…» (263–264).

65. Nietzsche, On the Genealogy of Morals, p. 135.

66. См. афоризм Ницше «Что только не называют любовью» в: The Gay Science, pp. 88–89.

67. Dostoevsky, Notes from the Underground, pp. 115, 118–119.

68. См.: Friedrich Nietzsche, The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), p. 366.

69. Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 203.

70. Ср. анализ Ницше «популярного предрассудка», известного как «свобода воли», в: ibid., pp. 25–27.

71. См. раздел главы 3 настоящей книги «Говоря за Христа: смысл истории в понимании старца Зосимы».

72. См., например: Nietzsche, The Anti-Christ, p. 154.

73. Например: Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 12; idem, The Will to Power, p. 380: «Точка зрения „ценности“ - это точка зрения условий сохранения и возвышения сложных образований относительной длительности жизни внутри потока становления».

74. Nietzsche, The Will to Power, p. 319 (§ 585 A). Ср. критику ницшевского «возвращения к природе» у: Daniel W. Conway, «Nietzsche's Götzendämmerung», in Nietzsche: A Critical Reader, ed. Peter R. Sedgwick (Oxford: Blackwell, 1995). См. также: Richard Schacht, Nietzsche, p. 398.

75. Dostoevsky, Demons, p. 663.

Глава 6

Третье искушение: Бог, бессмертие и политическая этика

Достоевский предвидел ответный удар на свою Пушкинскую речь, особенно со стороны либералов-западников, обращавших взоры к просвещённой, гуманной, научной Европе в поисках прогрессивных ответов на «социальный вопрос» России, - и удар не заставил себя ждать. Александр Градовский, видный политолог и либеральный критик, опубликовал широко распространившуюся критику речи, сосредоточенную на том, что он считал политической наивностью её автора. Градовский справедливо полагает, что ядро ответа Достоевского на «вековечные вопросы» и в Пушкинской речи, и в «Братьях Карамазовых» можно выразить словами: «Смирись, гордый человек».[1] Градовский пишет: «В этих словах г. Достоевский высказал „святая святых“ своих убеждений, то, что составляет одновременно и силу, и слабость автора „Братьев Карамазовых“. В этих словах заключается великий религиозный идеал, мощная проповедь личной нравственности, но нет и намека на идеалы общественные».[2] Иначе говоря, Достоевский, может быть, и прав, критикуя с христианских нравственных позиций личную этику «скитальцев» вроде Алеко и Онегина (или Миусова и Ивана); но это не причина отвергать гражданские учреждения западной современности, к которым устремлены эти персонажи и которые одни только позволят России преодолеть её жалкое крепостничество и развиться в великую нацию. Градовский указывает на неловкий пример апостола Павла, принимавшего безнравственное учреждение рабства, чтобы доказать, что личная этика и институциональная политическая нравственность - две

разные вещи и что в наивном христианском видении Достоевского они недостаточно различены.

В своём ответе Достоевский ясно отвергает либеральный нравственный дуализм Градовского. Если бы люди всерьёз приняли христианское видение служащей любви у Павла, рабство исчезло бы. Правда, христианское совершенство ещё не явилось, но ведь не явился и совершенный гражданский общественный порядок, а всякий добрый общественный порядок зависит от личного упражнения граждан в гражданской добродетели. Здесь нет никакого волшебства, хотя политическая экономия доброго общества остаётся тайной для человеческого расчёта и инженерии. Достоевский утверждает: «Знайте, ученый профессор, что общественных, гражданских идеалов, как таковых, не связанных органически с идеалами нравственными, а существующих сами по себе, в виде отдельной половинки, откромсанной от целого вашим ученым ножом; таких идеалов, которые, наконец, могут быть взяты извне и пересажены на какое угодно новое место в виде отдельного „учреждения“, - таких идеалов нет и не бывало».[3]

Нет никакой магической, научной или инстинктивной общественной формулы для людей. Общественные порядки возникают из идей, органически связанных с религиозными и нравственными представлениями о человеческой природе и её исполнении, и личное совершенствование нельзя отделить от гражданских учреждений. Политическое общество, основанное на выживании и на страхе, не может долго сохранять единство. А в таком обществе - «что… может „учреждение“ само по себе, взятое как таковое, спасти? Были бы братья, будет и братство. Если же нет братьев, то никаким „учреждением“ не получите братства».[4] Европейские учреждения не могут спасти Россию именно потому, что они уже разорвали то, что должно быть органически едино: личную нравственность и общественную этику. Затем Достоевский повторяет то, что поэтически представляет в «Братьях Карамазовых»: официальный римский католицизм Запада по существу согласился на этот разрыв, приняв римское государство и

право как законное гражданское выражение своей духовности и «братства».[5]

Если атеистический социализм - «другой конец» Бога и бессмертия в русском контексте, то Французская революция - «другой конец» римского католицизма в контексте европейском; и Достоевский видит мало разницы между этими двумя политическими философиями. Принять такие идеи значило бы стать лакеем современной Европы и её умирающего научного гуманизма, который в конечном счёте есть отрицание человеческого братства. «Братья Карамазовы» исследуют альтернативу: не русское цезарепапистское мессианство (как ошибочно утверждали Эрик Фёгелин и другие), а монашеское христианство русского крестьянства. Иоанн Мейендорф указывает, что цезарепапизм так и не стал официальным принципом византийского богословия во многом благодаря мощному монашескому свидетельству о свободе Церкви, которое противилось как всякому компромиссу с государством, так и возрождению светского гуманизма.[6] В отличие от латинского Запада, византийский Восток не выработал юридического соглашения, определяющего институциональное разделение сфер между церковью и государством, религиозной и светской властью, личной и общественной этикой.[7] Поэтому Достоевский, в согласии с монашеским богословием Востока, отвергает и цезарепапизм, и отделение церкви от государства, чтобы развить видение политического порядка, укоренённое в распятом, космическом Христе, чьё мирское присутствие в слове и таинстве направляет жизнь и практику молящейся общины на земле. Это основание справедливости, открытое в Апокалипсисе Иоанна, центральные символы которого пронизывают и политическое богословие Достоевского.

В этой главе мы исследуем следствия для политической этики истолкования Инквизитором третьего искушения, в котором он предлагает установление однородного тоталитарного государства как решение проблемы человеческой справедливости. Это решение

- пародийный мимесис небесного града, поэтически изображённого в книге Откровения. Достоевский, подобно автору библейского Апокалипсиса, занимается пророческой, поэтической критикой экуменической, имперской политики с точки зрения «Бога и бессмертия» - сокрытой божественной справедливости, основанной на «закланном Агнце», который царствует в небесном граде и чьё царствование на земле опосредуется страдающей, служащей церковью. Эти противоборствующие политические богословия с сопутствующими им нравственными логиками населяют одно и то же мирское пространство; вопрос лишь в том, какое из них истинно, а какое основано на лжи. Вопросы о том, кому поклоняться и какое понимание политической власти и справедливости истинно, в сочинениях Достоевского коренным образом связаны с образом закланного Агнца, как и в книге Откровения. Наше исследование начинается, таким образом, с яркого политического pro и contra, апокалиптически представленного в пародийной поэме в прозе Ивана. В романе «Братья Карамазовы» пародируемая истина представлена не в блестящей риторической отповеди, а в контрастных обстановках русского правосудия: современный зал суда (с его правилами судебных доказательств, мерилами суждения, повествовательными техниками и процедурными ритуалами отправления воздающей справедливости) против традиционной монашеской кельи (с её иконами, кругом молитвы и богослужения и обращением к совести, укоренённым в библейском повествовании и в его видении восстанавливающей справедливости). Алёша, посланный своим старцем, несёт видение и практики восстанавливающей справедливости в мир, помогая преобразить общину детей из шайки соперничающих врагов в братьев. Таково пророческое слово Достоевского для современной политики: есть один истинный град, составленный из разных народов, чьё истинное правление - способное сохранить гармонию в различии - открыто в закланном Агнце, который преодолевает скорби мирского, беспорядочного желания и утверждает истинный мир мечом освобождающего Слова. Меч этот - не оружие мести для

уничтожения врагов. Это деятельное воплощение служащей любви, простирающейся даже на врагов, - позиция смерти эгоизма, делающая возможной общинную жизнь под божественным правлением, как выражено в эпиграфе к «Братьям Карамазовым» (Ин 12:24).

Третье искушение дьяволом

В главе 3 мы высказали мысль, что «постановка» «Великого инквизитора» Иваном важна для истолкования его смысла. То же можно сказать и о политическом контексте поэмы, заданном Иваном в его литературном предисловии. Явление Христа в средневековой Севилье обрамлено отсылкой к евангельскому рассказу Иоанна о торжественном въезде в Иерусалим [41]* (ср. Ин 12), где Иисуса встречают в городе как мессианского царя, который установит праведное правление Божье. Иван, разумеется, приспосабливает эту рамку к своим целям, пародируя евангельский рассказ.[8] В данном случае пародия особенно примечательна, поскольку относится к тому самому библейскому месту, из которого Достоевский берёт эпиграф ко всему роману, - Ин 12:24: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода». Иван не обращает на эту часть места никакого внимания; совсем напротив. Причина, по которой, согласно 12-й главе Иоанна, толпа собралась приветствовать Иисуса как торжествующего царя, - в том, что люди слышали о впечатляющем «знамении», или чуде, совершённом Иисусом (12:9, 17–18), - воскрешении Лазаря из мёртвых. Это даёт Иисусу народную притягательность, как признают фарисеи: «Видите ли, что не успеваете ничего? весь мир (kosmos) идёт за Ним» (12:19). Иисус отвечает на это приветствие словами: «Пришёл час прославиться Сыну Человеческому» (12:23). Но его прославление не следует понимать в понятиях открытого политического завоевания или внешне видимой власти, ибо за этим утверждением он произносит слова Ин 12:24. Евангелие от Иоанна

подчёркивает, что смысл царственности Иисуса, опосредования Божьих замыслов в мире и откровения истины о космосе и о действительной структуре мирского человеческого существования обретается в смерти и воскресении - то есть и в суде, и в спасении: «Ныне суд (krisis) миру (kosmos) сему; ныне князь (archōn) мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесён буду от земли, всех (pantas) привлеку к Себе» (12:31–32). Как этот космический царь привлекает всех к себе, а тем самым к Богу? Не силой внешних знамений и чудес, не военными действиями, не политическим контролем и не блестящей риторикой, а умирая. Здесь нет обычной борьбы за власть, а есть откровение окончательного направления человеческого поиска примирения и гармонии - к божественному порядку истины. Таково спасающее слово в Евангелии от Иоанна: не «Отче! избавь Меня от часа сего», а «Отче! прославь имя Твоё» (12:27–28). Откликнуться на божественное привлечение - значит умереть для собственной смертности и её относительных притязаний, смириться и опустошить себя, чтобы испытать полноту божественного завершения. Совершая эти действия, Христос опосредует не только божественную волю, но и образец человеческого посредничества, данный людям «в начале» - в царском поручении владычествовать над землёй как наместники Божьи (Быт 1:26 и далее). Это поручение пародируют люди, стремящиеся вместо этого опосредовать в мире собственные цели и интересы, обезопасить и завершить себя прежде всего осуществлением собственной власти (см., например, рассказ о Вавилонской башне в Быт 11 как символ тоталитарного политического порядка). Во Христе, согласно иоанновскому богословию, истинное средоточие царского поручения восстановлено признанием того, что один Бог благ и способен судить о благе. Люди делают Божий замысел присутствующим в мире постольку, поскольку участвуют в божественной реальности, опустошая себя, чтобы быть наполненными излиянием божественной любви. Этот кенотический образец есть само

воплощение божественной любви, которой созидается истинная община.

* Здесь и далее ссылки в квадратных скобках указывают страницы «Великого инквизитора» Достоевского, перепечатанного во второй главе настоящей книги.

Вместо того чтобы развить эту иоанновскую тему, Иван (чьё имя повторяет имя новозаветного Иоанна) ведёт её в противоположную сторону. В своём литературном предисловии он соединяет иоанновский торжественный въезд с рассказом о чуде воскрешения дочери Иаира в Мк 5:35–43. Единственные слова Иисуса, которые Иван приводит в «Великом инквизиторе», - арамейские слова, сказанные Иисусом девочке: «Талифа куми» («Девица, встань»).[9] Заметим, во-первых, что чудесное воскрешение той, кого сочли умершей, происходит здесь в ответ на царское приветствие толпы и в самой публичной обстановке - на соборной площади. В рассказе Марка чудо сокрыто от публики:[10] Иисус выводит всех и входит к ребёнку один. После этого рассказ сообщает, что он строго наказал бывшим там никому не говорить об этом. В пересказе Иван заставляет Христа совершать весьма публичное, театральное чудо, выставляя свою силу исполнять земные желания людей без внимания к духовному смыслу или цели этих желаний.

Речь идёт о природе и смысле власти, авторитета и цели жизни, как они открыты в учении и служении Христа. И действительно, эти вопросы становятся предметом обвинения, предъявляемого Христу Инквизитором. Они - испытание мессианского авторитета и действия и потому связаны с образностью Агнца и искупления и с символикой смерти и воскресения, которые мы уже отмечали. Чьё понимание человеческой свободы и счастья, злого мятежа и успешного установления справедливого порядка вернее действительности? Видения Иоанна на острове Патмос описаны как космическое откровение от Бога, «Который есть и был и грядёт», начала и конца, Альфы и Омеги (Откр 1:4, 8), исполнитель космического замысла которого - распятый и воскресший Мессия

(1:17–18). Когда Иоанн в своём видении вводится через дверь небесного свода в тронный зал Творца, он описывает два центральных символа - радугу, представляющую божественную милость,[11] и молнии и громы, исходящие от престола, представляющие божественное владычество и святую праведность (дарование Закона). Нас, таким образом, как указывает Дж. Б. Кэрд, вводят в центральную проблему богословия: «Как может Бог в грешном мире воздать равную справедливость и своему владычеству, и своей милости?»[12]

У Иоанна Патмосского есть ответ, открытый в 5-й главе Откровения, в видении запечатанной книги, содержащей сокрытый смысл и судьбу истории. Никто не достоин раскрыть книгу, и Бог не сломает печать: человеческая судьба, а с нею и судьба всего творения, опосредуется в мире человеческой свободой. Бог не действует односторонне или магическими вмешательствами.[13] Иоанн начинает плакать: как осуществятся Божьи замыслы для этого отчуждённого творения? Кто достоин быть исполнителем искупительной справедливости и примиряющей гармонии в мире? Откровенный ответ дан (5:5) в поразительном сочетании образов. Старец говорит Иоанну: «Вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил, и может раскрыть сию книгу и снять семь печатей её» - образ мессианского царя-воина. Иоанн же видит «Агнца как бы закланного» - мессианская победа над злом совершена смертью. Мессианское действие, привлекающее всё творение к его исполняющему завершению, - сила страдающей любви, истощающей силу зла терпеливым мученичеством. Этому образцу свидетельства подражают и последователи Агнца (Откр 11; ср. 6:9 и далее; 12:11; 20:4). Это в свою очередь требует альтернативного видения политического порядка (представленного «новой песнью», 5:9–10, 12), основанного на достоинстве закланного Агнца.[14]

Вопрос, стоящий в разделе романа «Pro и contra», - какой образ направит мысль и действие человеческого характера и тем самым «уполномочит» политическое суждение и порядок. Ясно, что и

Инквизитор, и Христос в поэме Ивана понимают это как вопрос духовный, а не только материальный. Как говорит Инквизитор, «всеобщая и вековечная тоска» человека как отдельного существа и всего человечества вместе заключена в вопросе: «пред кем преклониться?» [45]. Религиозное поклонение и политический порядок неразрывно соединены, и это соединение, говорит Инквизитор, выражается главным образом в «совести», или в самосознающей душе, где совершается нравственное суждение. Здесь антропология Инквизитора совпадает с христианским видением старца Зосимы, которое выражено в начале романа в ответ на статью Ивана о церковных судах и их политической юрисдикции. В этой статье, как и в поэме, речь идёт о справедливости и о том, как она относится - духовно и институционально - к политическому порядку. Статья Ивана выступает против отделения церкви от государства, полагая, что эти два учреждения представляют не две разные сферы (например, личную и политическую, или частную и общественную), а две разные, в корне несовместимые формы правления и власти. Всякая попытка смешать эти формы, устроив институциональный компромисс между ними, представляет «ложь в самом основании дела» (61).* Церковь, в отличие от языческого государства, обращается к совести в своём суде над преступниками и ищет их духовного возрождения так, чтобы сохранить их свободу. Она не сосредоточена на механическом сохранении внешнего общественного порядка, как государственные формы принудительного наказания. Старец соглашается с доводом Ивана, полагая, что эта космическая истина обладает авторитетом: «В сущности и теперь так… Если бы не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого и удержу в злодействе и даже кары за него потом, кары настоящей… которая лишь в сознании собственной совести» (64). Именно в совести царствует закон Христов (а значит, и истинный строй справедливости), и это закон, упорядоченный прежде всего деятельной, примиряющей любовью - не только в некоей будущей гармонии, но и сейчас, на земле.

* Здесь и далее ссылки в круглых скобках, если не оговорено иное, указывают страницы английского издания: Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990).

Истинный суд, ясно видящий причину преступления и то, как преступник мог бы быть преображён, «не может по существу своему и по нравственному положению своему сочетаться ни с каким иным судом, даже в виде временного компромисса. Тут нельзя уже вступать ни в какие сделки» (65).[15] Поэтому старец произносит свой суд над «ложным сознанием» всех «установленных» церквей западного христианского мира, в которых определяющий образ церкви (закон Христов) был тем или иным образом ложно овнешнён и заменён другой формой правления (юридическим государством).[16] Это, прибавляет отец Паисий, «третье диаволово искушение» (66).

Как мы знаем, довод Ивана в статье «о двух концах» (60): всё зависит от того, чей авторитет (и какой определяющий образ - антропологический, социально-политический или космологический) реален и истинен. Инквизитор Ивана открыто противопоставляет себя авторитету Христа, чтобы установить внешний судебный и политический порядок, который тем не менее притязает на имя Христа. Это «ложь», на которой основано его земное правление. Это благородная ложь, утверждает Инквизитор, основанная на истинном образе человеческой природы и истории, который переворачивает притязания закланного Агнца: земной хлеб важнее духовного слова Божьего; религиозное поклонение - скорее дело ослепительных внешних проявлений силы, чем любви свободного сердца; меч кесаря - более действенное и благотворное орудие политической справедливости и земного мира, чем правление совести и страдающей любви. Он освободит massa damnata от мучительной тирании свободной, но виновной совести, порождающей лишь обиженный мятеж и беспорядок.

Эту благородную ложь, однако, Инквизитор сознательно признаёт и «ложью в душе» («Государство», 382) - «истинной ложью», умышленно искажающей истинное понимание

высочайших вещей и использующей ложные образы, речи и знаки, чтобы создавать невежество в себе и в обществе. В отличие от платоновского Сократа и в отличие от Христа Нового Завета, Инквизитор полагает, что такая ложь может быть политически полезной. И Инквизитор как человек духовный готов заплатить духовную цену. Он возьмёт на себя бремя своего греховного мятежа против божественного правления и вынесет муки раздвоенной совести, чтобы использовать свою власть для облегчения духовного бремени других - то есть бремени их собственного греховного мятежа и виновной совести. Как он это сделает? В пародийном перевороте Христова пути искупления Инквизитор станет чудотворящим, вооружённым мечом Мессией земного царства, опосредующим мирское счастье материального удовлетворения без совести.

Секрет этого правления, признаётся Инквизитор Христу, в том, что «мы не с тобой, а с ним» [49], - то есть с «великим драконом», названным в 12-й главе Откровения «древним змием, называемым диаволом и сатаною, обольщающим всю вселенную» (12:9). Этот «секрет» основан на перевороте христианского понимания жизни и смерти; он предполагает окончательную нереальность воскресения и небесного града, в котором царствует закланный Агнец. «За гробом», утверждает Инквизитор, люди «обрящут лишь смерть» [51]; но он использует религиозные построения вечной жизни и счастья, чтобы создать чисто временную политическую замену совести. И здесь Инквизитор снова обнаруживает своё презрение к слабым, тщеславным бунтарям, которых он будто бы так любит: «Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они». Люди, стало быть, не созданы по образу Божию - они просто умные звери. Мы видим отражённой в этом замечании психологическую анатомию лжеца, прослеженную ранее в романе старцем Зосимой (44, 58). Ложь самому себе ведёт к утрате различения истины и в себе, и в мире. Это в свою очередь ведёт к презрению, страху и неуважению - и к себе, и к другим - и к неспособности любить. Такое «я» становится рабом сменяющихся

страстей и отвлечённых, самовозвеличивающих фантазий, которые могут дойти до «совершенного скотства».

Поэтому не случайно звери Апокалипсиса Иоанна появляются во всех трёх искушениях поэмы Ивана, и всего явнее - в третьем искушении, касающемся царства укрощённых зверей. Предпосылка антропологии Инквизитора - что люди не созданы по образу Божию и потому не могут быть ведомы в свободе образом распятого Агнца. Эта же предпосылка объясняет политический реализм третьего искушения - использование меча кесаря и имперской власти (угрозы телесной смерти) для искоренения мятежа. По иронии, в этом видении человеческий мятеж будет искоренён в мятеже против Творца и его замыслов. Третье искушение - создание всемирного, однородного государства, скреплённого внешним авторитетом технических, удовлетворяющих потребности чудес и немедленным правосудием телесных и смертных наказаний, - пародия на любящее, духовное единство Царства Божия и Тела Христова. Достоевский следует здесь космической грамматике Апокалипсиса, ссылаясь на Вавилонскую башню и вавилонскую блудницу [49]. Завершение замысла Инквизитора - действительно образ библейского видения нечестивого града, соблазнившего народы к поклонению тому, что не есть Бог, - в частности, силам торгового богатства, ослепительных интриг и военной империи (Откр 17–18). В книге Откровения эта бурлескная пародия на истинное великолепие небесного Иерусалима (чистой Невесты Агнца) отождествлена с Римом. В «Великом инквизиторе» великая блудница - Священная Римская империя, возрождённая в папском союзе с империей франков.[17] Каковы бы ни были конкретные исторические отсылки, духовные начала остаются неизменными: взаимно разрушительные страсти Зверя и Блудницы представляют пародию на брак Христа и Церкви (Агнца и небесной Невесты).

Тайна жены и зверя раскрыта в 17-й главе Откровения ангелом, который стремится расколдовать очарованного пророка, «дивившегося удивлением великим» при виде матери блудницам и мерзостям земным, упоённой кровью мучеников.[18] Ангел

открывает, что имя зверя - пустая пародия на божественное имя: антихрист «был, и нет его, и выйдет из бездны, и пойдёт в погибель» (17:8; ср. 1:4, 8, 18; 4:8). Истинный представитель божественного имени - Христос, Агнец, закланный в земном мире, но живой для вечного Бога. Зверь мёртв для Божьего мира и потому поистине мёртв, хотя и кажется могущественно живым в мире. Закланная истина (истинный, вечный образ Божий) побеждает, таким образом, живую ложь. Те, кто участвует в этом царстве обмана и через обман, тоже мертвы, хотя и стремятся любой ценой сохранить свою земную жизнь, а значит, утратят её навеки. Напротив, мученики, «которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошёл» (14:4–5), побеждают власть земной смерти, «ибо не возлюбили души своей даже до смерти» (12:11). Параллели здесь с Ин 12:24 и далее и с эпиграфом «Братьев Карамазовых» ясны.

Объединённые силы идолопоклонства - зверь и блудница - в видении Иоанна в конце концов оказываются ничем, хотя им и поклоняются в мире как богам. Саморазрушительность зла как силы, искажающей благо, открыта в различных образах божественного суда в Откровении. Чаша, от которой блудница шатается к своей погибели, - та, которую она сама растворила (17:4; 18:6 и далее), и её убивает тот самый зверь, на котором она сидит, восседая в нечестивом союзе. Окончательное уничтожение зверя, в свою очередь, сопровождается многими жестокими и смертоносными язвами. Важно отметить, что эти космические образы зла и мифических демонических сил не действуют независимо от человеческого действия.[19] Люди опосредуют в мире то, чему поклоняются.

Вопрос для Ивана - позволит ли он своему обособленному уму сойти в сердце (как выразился Феофан Затворник) и быть тем самым вознесённым в рай? Последнее не может произойти без смерти - не только интеллектуальной смерти для эвклидовской, земной логики, но и духовной смерти для желания юридического возмездия. Мы знаем, как это разрешается для Инквизитора, чьи последние слова в ответ на поцелуй Христа пародируют

заключительные слова Откровения: «Ступай и не приходи более… не приходи вовсе… никогда, никогда!» (ср. Откр 22:20, Маранафа [Приди, Господи!]). Поцелуй горит на его сердце, но старик своевольно отвергает зрение сердца, чтобы остаться при своей «идее» [54]. Требуемая духовная смерть изображена и в словах Зосимы: «Всякий из нас пред всеми во всем виноват… за всех людей и за всякого человека на сей земле» (164). Только такое исповедание покаянной солидарности может обратить «закон» юридической вины, который обособляет и наказывает. Только практика такой солидарности («все за всех виноваты») обратит извращённую и разрушительную свободу, выраженную в пародии Ивана на лозунг Павла из Первого послания к Коринфянам: «всё позволено».[20] Только такая смерть надмевающегося «я», держащегося за своё скудное «знание» (gnōsis), сделает возможной любящую свободу, которая «назидает» духовное политическое тело, в котором обретается истинная безопасность «цельности человечества» (304, 320).

Было бы возможно, хотя и иронично, свести всё это к «идеологическому» уровню, сосредоточившись на происхождении заимствованных Достоевским политических идей и на том, как персонажи романа драматически пользуются ими, чтобы разыграть своего рода социально-политическую критику идеологий. Это значило бы упустить драматическое помещение идей и персонажей романа в определённые, значимые политико-институциональные обстановки, две важнейшие из которых - традиционный (хотя и необычный) русский монастырь и современный русский зал суда. Традиционный монашеский институт старчества - для Достоевского не просто идеологическое приспособление: это место, где воплощается и осуществляется определённое христианское видение справедливости, видение, которое может быть распространено в более широкий мир лишь при внимании к дисциплинам и практикам, взращиваемым монашеской жизнью. Монашеская келья старца Зосимы - не только место отвлечённого обсуждения учёной статьи Ивана о церковных и светских судах; она

даёт и повод попытаться уладить семейный спор о наследстве и имущественных расчётах. В ней старец высказывает свои мнения о преступлении и наказании и совершает ряд пророческих суждений, укоренённых в покаянном видении восстанавливающей справедливости. Монастырю, и келье старца в особенности, противопоставлен современный русский зал суда, воплощающий секуляризующую судебную реформу 1864 года. Это место странного суда над Митей, в котором фактические подробности преступления по-разному толкуются и истолковываются. Это также средоточие воздающей модели справедливости с её механическими правилами доказательств и ловкими практиками, стремящимися выиграть дело риторическими речами. Пристальное внимание к этим обстановкам может многое сказать нам о христианском видении политической этики у Достоевского.

Келья старца: восстанавливающая справедливость против воздающей

Не только статья Ивана о церковных судах названа в романе «обоюдоострой». Институт старцев и их могущественный авторитет тоже описан как «обоюдоострое орудие» (29), которое может вести к нравственному возрождению и совершенству в смирении и свободе - или к сатанинской гордости и рабству.[21] Точно так же психологический анализ, которым пользуются юристы в современном русском зале суда, описан как «палка о двух концах» (кн. 12, гл. 10). Кажется, сам предмет справедливости и авторитета обоюдоостр, ставя вопрос: как справедливость и нравственное благо утверждаются на земле и как их можно различить и судить? Двойственность, представленная здесь, - ни институциональная, ни разделение личной и общественной этики; она психологическая - это вопрос совести. Она начинается в душе и проходит через все общественные отношения духовного и нравственного порядка - от семьи до религиозных и гражданских общин, до космической борьбы между Богом и дьяволом,

обрамляющей роман Достоевского. Различение совести лежит в сердцевине политического видения справедливости у Достоевского - прозрение, разделяемое, но по-разному разрешаемое двумя центральными аскетическими фигурами романа, Великим инквизитором и старцем Зосимой. Ричард Пис проницательно комментирует этих двух персонажей и то, что они представляют:

> Живое опровержение того, что представляет Великий инквизитор, можно видеть в самом Зосиме. Оба - старики на пороге смерти; оба монахи и аскеты; но если Великий инквизитор воплощает легенду о Церкви, обратившейся в Государство, то Зосима - пророк Государства, обращающегося в Церковь… Великий инквизитор правит «чудом, тайной и авторитетом», но для Зосимы тайна - не орудие правления, это природа, это сама жизнь. Чудеса тоже, учит он, лишь проистекают из веры; они не могут её вызвать. Более того, авторитет для Зосимы - авторитет духовный, добровольное подчинение послушника своему старцу, а не физически навязанная воля деспотического «благодетеля»; ибо главная пружина авторитета Зосимы - не гордость, а смирение… Великий инквизитор решает проблему преступления устранением преступника посредством заключения, пытки и огня - это внешняя и чисто механическая форма правосудия, которую Зосима осуждает в разговоре в келье. Аутодафе Великого инквизитора противопоставлены открытые исповеди Зосимы; ибо он указывает на личную совесть как на единственное истинное орудие наказания.[22]

Как мы видели, именно страдание совести Великий инквизитор стремится облегчить в своём режиме внешней власти. По старцу, такое облегчение не во власти человека, поскольку совесть не только общественно сформирована или руководима условными нормами и авторитетами общины. Совесть - это знание, сформированное также «пред Богом», чей божественный закон мерит людей. Для старца, вопреки Пису, совесть ни просто «личная», ни «инструментальная»: наказание не внешне по отношению к соотнесённой, воплощённой жизни человеческого общества. Не является совесть и просто «мнемотехнической» интериоризацией договорных властных отношений, коренящихся в ритуалах боли (как считает Ницше).[23] Боль и наказание совести

коренятся в памяти, или сознании, божественной любви, которая обнажает отделённость человека от её полноты и от собственного завершения. Боль - важный симптом более глубокой болезни; игнорировать или заглушать её - значит рисковать смертью. Как таковая совесть не может действовать механически или инструментально. Более того, обращаться с совестью таким образом «в большинстве случаев лишь ожесточает сердце», говорит старец (64). Суд совести нельзя связать с внешним авторитетом какой-либо должности или учреждения - лишь с «законом Христовым», который ищет восстановления всех виновных в примирённой общине Божьей. Условие входа здесь - не «уплата долга» и не какое-то стирание дел, причинивших страдание. Условие входа - покаяние, свободное исповедание того, что «всякий из нас пред всеми во всем виноват», ибо лишь так обретается сознание истинной космической солидарности людей и происходит выход из обособленности разъединения с целым.

Разумеется, такое покаянное сознание не приходит естественно, без упражнения и общинной дисциплины. Покаяние - лишь первый шаг; за ним должен следовать «монашеский образ жизни»: послушание духовному авторитету, пост для преодоления рабства лишним потребностям и воспитание в молитве. Молитва играет особенно важную роль в романе - в частности, в жизни двух преображённых братьев Карамазовых. От воспоминания Алёши о неистовой молитве за него матери перед иконой Богородицы (18–19) до исступлённых молитв Мити после жестокого нападения на Григория и его позднейшего признания, что он был спасён от более тяжкого преступления (412, 433, 472, 592), молитва показана в романе как значимая причинная сила. Она связывает людей друг с другом через божественный дух и через сознание так, что это решающе влияет на действие и «назидает» общину. Для старца упражнение в молитве (как исповедь и «собеседование с сердцем»; см. 164, 318 и далее) тесно связано с упражнением в деятельной любви как противоядием от лжи и её обособляющих страхов и фантазий. Молитва - это взращивание присутствия Божьего во всей

жизни человека. В частности, она порождает божественное различение в отношении греха и последствий человеческого отчуждения от Бога, запускающих непрерывные циклы обиды, насилия и мести в семейных и общественных отношениях. Как говорит Зосима:

> [«Братья Карамазовы», кн. 6, гл. 3, «Из бесед и поучений старца Зосимы», разделы (g) «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным»: от слов «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его…» через «…Птичкам он прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда…» и «…Друзья мои, просите у Бога веселья…» до слов «…Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так» (318–320). - Вставить текст Достоевского.]

Мы привели слова старца, записанные в Алёшином «Житии», пространно из-за их значения для видения общественной справедливости в романе. За развёрнутым размышлением (g) «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным» следует раздел (h) о суде: «Помни особенно, что не можешь ничьим судиею быти. Не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним…» (320). Единственный адекватный ответ преступнику - не воздающая справедливость (для старца желания мести злодеям следует бояться больше всего), а принятие на себя преступления преступника и участие в его страдании.

Именно такую позицию различения старец являет в первых сценах романа, и это позиция духовного и политического авторитета, резко контрастирующая с позицией Великого инквизитора. Обстановку монастыря, в котором живёт старец, рассказчик описывает в явно политических понятиях. Сам институт старцев спорен внутри русского православия - это «неслыханное новшество», введённое Паисием Величковским в конце XVIII века; и у старца Зосимы есть противники среди известных монахов его собственного монастыря. Противодействие явно вызвано личным авторитетом, присущим «должности» старца, и в частности

неофициальным - или, лучше сказать, экзистенциальным - отношением старца к таинству исповеди и покаяния, когда «народ» (монахи и миряне, простые люди и знать) приходит к старцу исповедать свои сомнения, грехи и страдания и искать совета и вразумления. «Видя это, противники старцев кричали, между прочими обвинениями, что здесь самовластно и легкомысленно унижается таинство исповеди» (28).[24] В самом деле, «должность» старца не распределяется никакими механическими или инструментальными средствами, а есть признание духовной зрелости и различения, в которых упражняется монах, - того рода, что являет старец Зосима в первой и второй частях «Братьев Карамазовых».

Собрание Карамазовых в келье старца, в отличие от большинства подобных приёмов, говорит нам рассказчик, имеет ложный предлог. Спор о наследственных деньгах между Фёдором и Дмитрием обострился, сделав их отношения резкими и невыносимыми. По-видимому, в шутку Фёдор предлагает собраться в келье старца - не для прямого посредничества, а чтобы посмотреть, не может ли «сан и личность старца» как-то повлиять и примирить (32). На собрании присутствует и родственник первой жены Фёдора и ранний опекун Мити, Пётр Александрович Миусов, либерал, вольнодумец и атеист, ведущий тяжбу с монастырём (граничащим с его имением) из-за собственности и прав на рубку леса и рыбную ловлю. Ему любопытно посетить монастырь и старца, так что «он поспешил воспользоваться этим свиданием под предлогом намерения покончить со всем с отцом игуменом и кончить все споры полюбовно» (32).[25] Ни Алёша (подозревающий побуждения этих разных «спорщиков и тяжущихся»), ни старец не стремятся к этому посещению, но в конце концов старец соглашается, приводя (с улыбкой) слова Лк 12:14: «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (ответ Иисуса на просьбу уладить спор о наследстве между братьями). Посещение имеет, таким образом, определённый тяжебный и юридический контекст - хотя

посетители неискренни в заявленной цели добиться справедливости.

Встреча должна состояться сразу после поздней обедни, и, разумеется, гости являются после обедни. Никто, кроме Алёши, по-настоящему не подчиняет свою жизнь авторитету Христа или дисциплинам Церкви, и, как Алёша и опасался, родные Алёши не оказывают никакого благоговения или глубокого уважения ни монастырю, ни старцу. Напротив, кощунственное шутовство Фёдора в сочетании с оскорблённым либеральным тщеславием Миусова ведёт к квинтэссенциально достоевской сцене скандала. Зосима не оскорблён выходками гостей, а обращается к распознанным причинам их поведения - стыду, гордости, ложной чести - и предлагает своё истолкование, а также предписание исцеления: «Главное, самому себе не лгите» (44). Это вызывает у Фёдора преувеличенную, самопародирующую «исповедь»: «Я всю жизнь мою лгал, ежедневно и ежечасно. Воистину ложь есмь и отец лжи! Впрочем, кажется, не отец лжи, это я всё в текстах сбиваюсь, ну хоть сын лжи, и того будет довольно» (44).

Путаная выходка Фёдора пародирует слова Ин 8:44, помещённые в длинную сцену спора о происхождении авторитета Иисуса и о том, как следует судить о свидетельстве его слов и жизни. Иисус говорит противникам: «Вы судите по плоти; Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен, потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (8:15–16). Суд (krisis) здесь связан с различением, или познанием Бога, поскольку Иисус утверждает, что его речь и дела свидетельствуют о божественной истине и её авторитете. Если бы его противники «знали» Отца (Бога), они «знали» бы и происхождение его личности и авторитета. Таков контекст «обоюдоострых» слов суда, произнесённых Иисусом в Ин 8:42 и далее:

> Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшёл и пришёл… Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в

истине, ибо нет в нём истины. Когда говорит он ложь, говорит своё, ибо он лжец и отец лжи.

Любовь, желание, знание, истина, воля, природа - всё это экзистенциально связано воедино и может быть различено лишь в пророческом образце духовной причинности, который здесь связан с языком «отцовства» и, можно сказать, «наследства». Здесь Иисус вторит пониманию еврейских пророков: незнание Бога - не прежде всего познавательный недостаток, а неспособность признать Бога в должном призывании и поклонении, которое охватывает всю жизнь и влечёт за собой определённые этические признаки, такие как упражнение в справедливости.[26] Свобода для Иоанна (и для старца Зосимы) зависит от познания истины (8:32) - того, что поистине реально и поистине живо в мире, иначе говоря, вечного Бога любви, чьё реальное присутствие опосредуется в мире воплощённым Логосом. Противоположное - рабство плотскому, которое лжёт себе о происхождении и конце жизни, - может кончиться лишь желанием убить истину, судящую его как ложь. Желание нескольких сыновей Фёдора убить отца - желание, надо полагать, унаследованное ими от самого отца. Старец пророчески различает и это.

Пророческому различению, которое старец являет в отношении каждого из трёх законных сыновей Фёдора, присутствующих на собрании в его келье, предшествует, однако, другое проявление авторитета старца, подтверждающее связи между верой и делом в «познании» Бога и божественного бессмертия. Старец пользуется особой славой у народа (и особенно у женщин) как целитель и «чудотворец», и в какой-то момент он оставляет гостей, чтобы выйти к народу, ожидающему его снаружи кельи. Рассказчик замечает, что исцеления старца не магические, а вполне «естественные» - если принять в расчёт духовную причинность болезни. Не являются взаимодействия старца с народом и театральными проявлениями религиозной силы; это, напротив, глубоко личные и сокровенные встречи, стремящиеся откликнуться на те особые скорби и заботы тела и души, которые выражают сами

люди. Различение старца вполне согласно с его покаянным богословием: покаяние и смирение тесно связаны с опытом и прозрением божественной любви. Это становится особенно очевидно в его разговоре с «маловерной дамой», госпожой Хохлаковой, которую мучат сомнения о «загробной жизни». По старцу, такое сомнение - не просто интеллектуальное дело и, конечно, не имеет ничего общего с «доказательством» в научном смысле. Однако, говорит старец, убедиться возможно опытом деятельной любви: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» (56). Это именно то, что мучит Ивана, как он признаётся Алёше в разговоре, подводящем к повести о Великом инквизиторе:

> Я тебе должен сделать одно признание… я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних… Читал я вот как-то и где-то про «Иоанна Милостивого» (одного святого), что он, когда к нему пришел голодный и обмерзший прохожий и попросил согреть его, лег с ним вместе в постель, обнял его и начал дышать ему в гноящийся и зловонный от какой-то ужасной болезни рот его. Я убежден, что он это сделал с надрывом лжи, из-за заказанной долгом любви, из-за натащенной на себя епитимьи. (236–237)

Ясно, что вопрос нравственного истолкования связан с мерой истины и лжи, которой пользуются.[27] Старец различает именно эту борьбу, происходящую в совести Ивана, а также в совести его брата Мити. Формы борьбы, хотя и весьма различные у каждого из братьев, тесно связаны.

Пророческие акты различения старца в отношении братьев следуют за мстительной попыткой Миусова разоблачить лицемерие Ивана, написавшего статью о церковных судах. Миусов находит статью оскорбительной для своих либеральных чувств и чувствует

себя задетым замечанием Ивана, что он, Миусов, не понял богословской и политической логики статьи, приняв её за очередной идеологический спор о мирской власти. Сначала (и довольно забавно) Миусов ошибочно называет церковно-политическое видение традиционного православного монашества «ультрамонтанством», выдавая тем свой парижский взгляд на церковно-государственную политику римского католицизма XIX века.[28] Затем он отмахивается от длинного рассуждения Зосимы о позиции Церкви в вопросе преступления и наказания парижским анекдотом об опасностях христианского социализма. Иван просто указывает на путаницу Миусова, применяющего либеральные европейские категории к спору, который ставит под критический вопрос сами эти категории, и Миусов отвечает другим анекдотом - на этот раз о неверии Ивана. На недавнем местном собрании Иван утверждал, что человеческая любовь к ближним основана не на естественном законе, а на вере в бессмертие. Если бы вера в Бога и бессмертие была уничтожена, нравственный закон любви перестал бы действовать; более того, «нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и… эгоизм даже до злодейства» стал бы логическим следствием, - положение, в котором «всё позволено» (69).

Старец странно и внезапно спрашивает об этом самого Ивана: «Неужели вы действительно такого убеждения о последствиях иссякновения у людей веры в бессмертие души их?» Иван отвечает, что да: «Нет добродетели, если нет бессмертия»; на что старец отвечает: «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны!» (70). Ответ Ивана на прозрение старца - внезапное и странное признание той двойственности, которую распознал старец, - нерешённости этой идеи в его сердце. Это разделение, говорит ему старец, требует разрешения:

> - А может ли быть он во мне решен? Решен в сторону положительную? - продолжал странно спрашивать Иван Федорович…

> - Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, «горняя мудрствовати и горних искати, наше бо жительство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благословит Бог пути ваши! (70)

Убеждённость Зосимы в том, что зов совести к единству имеет эсхатологическую направленность, обозначена его библейской цитатой, соединяющей Кол 3:2 - «О горнем помышляйте» - с Флп 3:20 - «Наше же жительство (politeuma) - на небесах» - или, быть может, с 11-й главой Послания к Евреям, где люди, живущие верой как странники и пришельцы на земле, ищут «лучшего отечества», города, построенного Богом (11:10, 13–16; ср. 13:14). Различение старцем измученной совести Ивана - одно целое с его политическим богословием: авторитет божественного правления уже присутствует в законе любви Христовой, который в конце концов преобразит мирскую жизнь, включая само общество, в град Божий. Эта эсхатологическая направленность, как и формулировка Ивана «нет добродетели, если нет бессмертия», - не просто доктринальный вопрос веры или идеологическая программа. Это экзистенциальная направленность, связанная с космической драмой, которая имеет и политические следствия для практического достижения справедливости на земле.[29]

Ответ старца Дмитрию ещё драматичнее. За разговором старца с Иваном следует всё более откровенная и яростная череда обвинений и встречных обвинений между Фёдором и Дмитрием, которой предшествует напыщенный призыв Фёдора к старцу относительно цели этого собрания в его келье: «Рассудите и спасите! Нам не только молитвы ваши, нам пророчества ваши нужны!» (71). Спор отца и сына о деньгах быстро переходит в открытый конфликт из-за их общего любовного интереса, Грушеньки, и вырождается в разговоры о дуэлях и отцеубийстве.[30] Безобразная сцена кончается весьма неожиданно, когда старец глубоко кланяется Дмитрию в ноги, даже касаясь лбом пола, а затем

просит прощения у всех гостей. Этот жест никто не понимает, но он вызывает разные отклики у разных персонажей: Дмитрий бежит, закрыв лицо руками, а Миусов принимает жест за проявление религиозного помешательства. Зосима объясняет свой «пророческий» жест Алёше позже: «Я вчера великому будущему страданию его поклонился», - в ответ на то, что он прочёл в глазах Дмитрия:

> Вчера как бы нечто страшное пригрезилось мне… словно выразил вчера весь взгляд его всю судьбу его. Был такой у него один взгляд… так что ужаснулся я вдруг в сердце моем мгновенно тому, что уготовляет этот человек для себя. Раз или два в жизни видел я у некоторых такое же выражение лица… как бы изображавшее всю судьбу тех людей, и судьба их, увы, сбылась. (285)

Затем он повторяет свой прежний особый наказ «быть около братьев» (77; ср. 170), думая, что «братский лик» Алёши поможет им. Этот особый наказ помещён в контекст общего напутствия Зосимы Алёше сразу после скандального собрания: «Благословляю тебя на великое послушание в миру… Христос с тобою. Сохрани его, и он сохранит тебя. Горе узришь великое и в горе сем счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастья ищи. Работай, неустанно работай» (77). Пророческое напутствие старца Алёше подкрепляется в позднейшем разговоре: «Изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Будешь иметь многих противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь - что важнее всего» (285).

В соответствии с нашим предположением, что монашеский образец признаётся Достоевским как политическое богословие, стремящееся преодолеть адскую обособленность греха смиренным, покаянным служением ближнему, и что это питается духовной радостью, умножаемой деятельной любовью и дисциплинами молитвы, мы рассмотрим в последнем разделе этой главы, как Алёша начинает упражняться в восстанавливающей

справедливости в шайке детей; ибо именно здесь он всего яснее воспроизводит, своим неповторимым образом, духовный и нравственный авторитет своего старца в общественной обстановке. Но сначала рассмотрим пространное изображение в романе резко альтернативного видения справедливости - воздающей справедливости, осуществляемой в современном либеральном зале суда.

Зал суда: состязательное возмездие на сцене

Мучительно иронично то, что Алёша забывает особый наказ старца посетить Дмитрия в те роковые часы перед отцеубийством, когда его «братский лик» нужнее всего. Это «забвение» тесно связано с чтением Иваном его поэмы в прозе - видением, которое глубоко потрясло и опечалило Алёшу, так что он чувствует особую спешность вернуться в монастырь к своему «Pater Seraphicus»,[31] как назвал старца Иван. Непосредственно перед своим «обращением» Алёша тоже - «раздвоенный человек», чья совесть ещё не сформирована в объединяющем видении, необходимом для исполнения поручения старца. Его подлинная, но наивная вера в старца всё ещё сосредоточена в основном на внешнем авторитете; он ещё не усвоил духовное различение старца. Поэтому он бежит от тревожного разговора с Иваном о справедливости Бога и человеческом злодеянии, совершенно забыв о брате Дмитрии. Точно так же, когда почитаемый старец умирает и его внутренняя праведность ставится под вопрос внешним знаком (сверхъестественно быстрым тлением тела старца), «уязвленное сердце» Алёши становится одержимо проблемой воздающей справедливости. Для Алёши это «роковая и смутная» минута, в которую в его уме мелькают два образа, или впечатления: «какое-то мучительное и злое впечатление от припоминания вчерашнего разговора с братом Иваном» (340) и образ брата Дмитрия, который «напомнил ему что-то, какое-то дело неотложное, которого уже нельзя ни на минуту более оставлять, какой-то долг, страшную

обязанность» (342). Однако первое впечатление, с его бунтарским гневом против несправедливого Божьего мира, уже овладело сердцем Алёши, так что второй образ «не дошел до сердца его, мелькнул в памяти и забылся». Позже Алёша вспомнит об этом с сожалением.

Именно для потребности во внешнем оправдании праведности (того, что Кьеркегор называет мирской прозрачностью для вечного) Алёша должен умереть, чтобы возродиться в христов образ восстанавливающей справедливости, данный старцем. Но тем временем его пренебрежение этим образом и его призывом к ответственности в совести соответствует обособленной борьбе Дмитрия с мстительным гневом в саду Фёдора и способствует ей. Именно Митя столкнётся с полной силой воздающей справедливости за преступление отцеубийства, - за которое все трое законных братьев несут некоторую ответственность, но которое совершает незаконный брат Смердяков. То, что обвинён в преступлении именно Митя, представляет своего рода поэтическую справедливость, поскольку он - страстный сладострастник, больше всех управляемый своими желаниями. Это доводит его до беды не только с женщинами - предметом его самого низкого секрета (бесчестных дел с Катей), - но и заставляет его жестоко оскорбить трёх центральных «отцов» романа: Фёдора, Снегирёва и слугу Григория. При таком прошлом, при его необузданных речах о ненависти и насильственных намерениях по отношению к Фёдору и при крови Григория на его руках неудивительно, что следователи не верят его уверениям в невиновности. Однако книга 12, подробно описывающая судебный процесс над Дмитрием, называется «Судебная ошибка» и касается не только обычной судебной ошибки по техническим основаниям, но и показа ошибочной меры справедливости, воплощённой в современном либеральном судебном процессе, который резко контрастирует с духовным различением старца.[32]

Средоточие процесса рассказчик описывает как публичное зрелище сенсационного преступления и того, что обещает стать

интересным судебным состязанием: юристы съезжаются «отовсюду», расставляются стулья для разных почётных гостей. Среди множества зрителей, сообщает рассказчик, особенно много дам, на лицах которых выражается «истерическое, жадное, почти болезненное любопытство» (657). Митя, разумеется, слывёт «покорителем женских сердец», и процесс обещает появление двух соперниц - Катерины и Грушеньки, последняя из которых - явный повод к преступлению страсти. Дамы склонны желать оправдания Мити. Зрители-мужчины, напротив, единодушно желают его осуждения и наказания, некоторые со значительной мстительностью. Соперничества, сенсационно явленные в преступлении, переживаются зрителями судебной драмы опосредованно. Юридическое представление будет сознательно эксплуатировать эти настроения и желания, хотя юристы интересуются ими не из подлинно нравственных побуждений. Их интерес сосредоточен на современном правовом и общественном значении дела, с которым связаны их карьеры и репутации. Никто по-настоящему не сомневается в виновности Мити - улики таковы, каковы они есть. На судебный процесс смотрят во многом как на дело исполнительское: интересный вопрос в том, что скажут свидетели (особенно на допросе), какие доводы будут предложены для истолкования улик и какие соображения войдут в вынесение решения. Дамы разделяют убеждение госпожи Хохлаковой в «благодеянии новых судов» (577), веря, что Митю оправдают «из гуманности, из новых идей, из новых чувств, которые теперь пошли» (658).

То есть, согласно новым правовым критериям, медицинские свидетельства можно использовать для обоснования, словами госпожи Хохлаковой, «аффекта… за который всё прощают». Мужчин же, напротив, больше интересует борьба между юридическими соперниками - местным прокурором (на стороне которого все улики) и знаменитым петербургским защитником Фетюковичем, чья блестящая юридическая репутация широко известна.

Важно отметить, что процесс не становится местом спора западников и славянофилов о «социальном вопросе». Процесс Мити сенсационен потому, что это дело об отцеубийстве, в котором сына обвиняют в убийстве отца из-за любовного соперничества, и потому оно высвечивает распад традиционных «семейных ценностей»; но все юридические действующие лица разделяют приверженность западническим правовым реформам. Хотя и обвинитель, и защитник, аргументируя свою позицию, присваивают христианский язык, касающийся семьи, ясно, что это по существу либеральный спор о «христианских ценностях» и о том, какой род русского «прогрессизма» они будут поддерживать. Председательствующий судья, образованный гуманист «с самыми современными идеями», тоже участник этого спора:

> Главною целью его в жизни было быть передовым человеком… Он, как оказалось потом, довольно страстно смотрел на карамазовское дело, но лишь в общем смысле. Его занимало явление, классификация его, взгляд на него как на продукт наших социальных начал, как на характеристику русского элемента и проч., и проч. К личному же характеру дела, к трагедии его, равно как и к личностям участвующих лиц, начиная с подсудимого, он относился довольно безразлично и отвлеченно, как, впрочем, может быть, и следовало. (659)

Отстранённая, научная точность светского судьи-прогрессиста резко контрастирует с вовлечённым духовным расположением старца к вопросам справедливости.

Идеологическая линия обвинения, выраженная в начале показаний Ракитиным, изображает трагедию дела как следствие укоренившихся привычек крепостного права и нынешнего беспорядка России, нуждающейся в «правильных учреждениях» (667), - надо полагать, того рода, что дают новый закон и суды. Медицинская экспертиза, однако, и её предполагаемая важность как «благодеяния новых судов» в итоге не играют в процессе решающей роли - отчасти из-за комического разногласия экспертов о психическом состоянии Мити.[33] Решающее значение имеет помешанное признание Ивана, которое вызывает истерическую

вспышку Катерины, предъявленное ею в качестве улики «математическое доказательство» и её мстительные показания против Мити, мучительно извлечённые из неё судьёй и прокурором. Оба неожиданных, «бредовых» показания - Ивана и Кати - признаются допустимыми, и письмо Кати добавляется на стол вещественных доказательств (под которым, как сказал Иван, сидит чёрт). Письмо Кати рассматривается как математическое, эвклидовское «доказательство», - но, как мы знаем, и «факты» суть видимости; их причинность не прозрачна в них. Разрыв между судебными уликами и действительными отношениями вовлечённых людей, их психологическим и нравственным смыслом нигде не явлен яснее, чем в заключительных речах двух юристов.

Как и Катя, прокурор Ипполит Кириллович ищет «мести» - не за попранную личную честь,[34] а за попранную честь русского общества, которое он так желает спасти (693). Его обвинительная речь - красноречивый комментарий к «гражданским» вопросам, помещающий значение преступления Мити в связь с «проклятыми вопросами» - духовными и общественными началами и будущим русского общества. Это, следовательно, пророческая речь - «chef-d'œuvre всей его жизни, его лебединая песня», как считал сам Ипполит (693). Преступление отцеубийства в «милой семейке» Карамазовых обнаруживает некие «знамения времени» - знаки, предвещающие будущее необузданного общественного порядка России, несущегося, как гоголевская «бойкая русская тройка», к неведомой цели (695). Ипполит истолкует эти знамения времени, пророчески связав психологию русского преступления с социальным вопросом вообще. По сравнению со смехотворно узкой позитивистской психологией медицинского эксперта из Москвы, общественная психология Ипполита весьма проницательна и поучительна. Виктор Террас полагает, что его трактовка этих вопросов очень похожа на трактовку самого Достоевского в «Дневнике писателя».[35] Однако, хотя часть языка Ипполита сходна с языком Достоевского, общее истолкование радикально иное. Важнее для наших целей то, что «суд» (на деле это не различение),

который Ипполит произносит над разными братьями и над преступлением, заметно расходится с судом старца Зосимы.

Вот, стало быть, изложение прокурора. Фёдор, несчастная жертва, начинает как «бедненький приживальщик» и превращается в оборотистого и умелого капиталиста, чьё сладострастие и «необычайная жажда жизни» со временем грубо и цинично сводятся к пошлому самоудовлетворению - «всё духовное у него было выскоблено» (696), включая всякое понятие об отцовском долге. Такой «современный» отец не только вызовет возмущение своих детей, но и привьёт им грубые нравственные понятия и обычаи, ведущие к отцеубийству. Иван, например, - современный интеллектуал, чья духовная необузданность выражена в его тезисе «всё позволено» - ужасающем учении, которое будет развращать других и дальше.[36] Это учение, утверждает прокурор, представляет искажённое понимание европейского просвещения. Алёша, напротив, - всё ещё невинный и благочестивый юноша, который «прилепился к „народным началам“, так сказать» (697), - а именно к монашеской жизни, - поступок, говорит Ипполит, обнаруживающий бессознательное «робкое отчаяние» перед развращённым цинизмом отца и братьев. Его путь бегства («как дети, испуганные призраками», бегущие в «материнские объятия родной земли») предвещает для России ещё большую опасность, чем искажённая просветительская философия Ивана, поскольку так часто оборачивается «темным мистицизмом в нравственном смысле и тупым шовинизмом в гражданском».[37]

Однако полнее всего «непосредственную Россию» представляет фигура Мити. Ни вполне просвещённый в европейском смысле, ни связанный с народными монашескими основами традиционного русского благочестия, Митя представляет изменчивую и неразрешённую смесь влияний доброго и злого. Портрет Ипполита повторяет существенные черты прежней романтической «исповеди» Мити Алёше: любовь к природе, к красоте, к Шиллеру, соединённую со сладострастным беспорядком, который «вверх пятами» падает в бездну пошлой, жестокой страсти

(107). В русском складе, утверждает Ипполит, есть двойственность, хорошо проявляющаяся в широте природы Карамазовых, которая «способна вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения» (699). Отцеубийственный «аффект» Мити, следовательно, вовсе не «неестествен»; при его горьких денежных тревогах (усугублённых циничными делами Фёдора) и неистовом эротическом соперничестве с отцом из-за Грушеньки это предсказуемый исход. В конечном счёте гражданственного прокурора интересуют не фактические подробности преступления, а общий русский недуг, на который оно указывает и к которому он возвращается в конце речи.

В главе «Психология на всех парах. Скачущая тройка» становятся ясны гражданственный морализм прокурора и его система понятий. Он полагает, что схватил сложность характера Мити «двумя безднами» совести, но, как и Митя до обращения, придаёт им чисто романтический смысл, коренящийся в страстях и их мирских предметах (деньгах и эротической любви): Митя едет в Мокрое, чтобы «докончить поэму» памятным самоубийством, которое предотвращает открытие, что Грушенька всё-таки его любит. Здесь тоже «состояние души преступника», хотя, без сомнения, мучимой местью оскорблённой природы, одолевает замысел самоубийства - не через гамлетовское восприятие «что там», а через рабское подчинение перспективе более непосредственного удовлетворения желания и изобретение плана бегства. Так он скрывает от себя крайность своего положения пьяными фантазиями и денежными расчётами. Последующий арест Мити и путь его души через мытарства допроса сводятся к «животной жажде самоспасения» (711), и потому его ответы следователям полны тонкой и даже художественной хитрости. Несмотря на это пошлое, весьма риторическое сведение души и совести Мити, прокурор заканчивает речь страстным призывом к присяжным (состоящим большей частью из местных крестьян) не позволять риторике защитника манипулировать их чувствами:

> Помните еще, что в эту минуту вы в святилище нашей правды. Помните, что вы защитники правды нашей, защитники святой нашей Руси, ее основ, ее семьи, всего, что есть в ней святого! Да, вы представляете здесь Россию в эту минуту, и не в этой только зале раздастся приговор ваш, а на всю Россию, и вся Россия выслушает вас, как защитников и судей своих, и будет ободрена или удручена приговором вашим. Не мучьте же Россию и ожидания ее, роковая тройка наша несется стремглав и, может, к погибели. (722)

Трудно представить себе менее последовательный риторический призыв, учитывая первоначальное изображение прокурором русского характера и его изъянов. Поэтому неудивительно, что он заканчивает речь угрозой - угрозой, что просвещённые европейские народы цивилизации могут не посторониться, когда тройка несётся, а постараться остановить этот безумный бег необузданности - из любви к человечеству. Ипполит умоляет присяжных не дразнить европейской тревоги и «не усиливать их всё возрастающей ненависти приговором, оправдывающим убийство отца родным сыном!» Воздающая справедливость должна свершиться не только ради восстановления справедливого порядка в России, но и для того, чтобы просвещённые европейцы видели, что современное либеральное правосудие совершается, - иначе России придётся передать бразды собственной судьбы.

Воздающая инквизиция, проведённая Ипполитом, не дала никакого действительного прозрения ни в факты дела (которые он совершенно неверно истолковывает), ни в психологическое состояние Мити, его совесть. Об Ипполите можно сказать, как он говорит о Мите: «Тут много позы, романтического исступления… чувствительности» (716).[38] И действительно, защитник Фетюкович будет жестоко и неоднократно мазать Ипполита его же риторической кистью, обвиняя его (как Ипполит обвинял Митю) в том, что тот предаётся хитрой художественной игре, «сочинению романа», выставляя свои немалые риторические и психологические дарования. Фетюкович неискренне намекает, что не может

соперничать с прокурором как ритор и психолог (то есть как «романист»), но привносит в дело судебную беспристрастность и объективность, которых здесь недостаёт. Защитник - как и в своём искусном перекрёстном допросе местных свидетелей - хитро вносит сомнение в способность местного населения судить дело Мити «без предубеждения», хотя позже он бесстыдно воспользуется их предполагаемыми религиозными предрассудками, когда его защитительная речь примет весьма риторический и патетический оборот.

Сначала, однако, Фетюкович покажет, что психология, хотя и глубокая, есть всё-таки «палка о двух концах». Можно истолковать улики, каждый относящийся к делу факт, в прямо противоположном свете тому, что предлагает прокурор, если взять «ту же психологию» и приложить её «с другого конца» (727). То есть если предположить, что Митя не совершал отцеубийства и действовал «с чистою совестью», можно выстроить совсем иное изложение: «Я сам, господа присяжные, прибегнул теперь к психологии, чтоб наглядно доказать, что из нее можно вывести всё что угодно. Всё дело, в каких она руках» (728). Затем он излагает версию фактов, совершенно верную - не только в отношении поступков и побуждений Мити, но и в характеристике Смердякова. Вопреки впечатлению прокурора, будто Смердяков - больная и робкая жертва, Фетюкович находит его злобным, недоверчивым, честолюбивым, мстительным и сгорающим от зависти под маской наивности - и весьма хитрым в показаниях. Что же до довода прокурора, будто у Смердякова хватило «совести» написать предсмертную записку, «чтобы никого не винить» (712), и потому он легко мог бы приписать к ней признание в преступлении, - Фетюкович позволяет себе не согласиться:

> Позвольте: совесть - это уже раскаяние, а раскаяния у самоубийцы могло и не быть, а было лишь отчаяние. Отчаяние и раскаяние - две вещи совершенно различные. Отчаяние может быть злобное и непримиримое, и самоубийца, накладывая на себя руки, в этот момент мог вдвое

ненавидеть тех, кому всю жизнь завидовал. Господа присяжные, берегитесь судебной ошибки! (740)

До этого места изложение защитника достигло истины,[39] и сам он продолжает «клясться всем, что есть святого», что вполне верит этому объяснению фактов. Однако читатель уже знает, что у Мити нет такой уверенности относительно того, во что верит его защитник. Он сказал Алёше: «Что адвокат! Я ему про всё говорил [верное изложение Фетюковича - на деле изложение самого Мити]. Мягкая шельма, столичная. Бернар! Только не верит мне ни на сломанный грош. Верит, что я убил, вообрази себе» (593). Соответственно, в конце защитительной речи тон Фетюковича резко меняется, и он распространяет свой призыв к присяжным за пределы вопроса о судебной ошибке: «Помните, вам дана огромная власть, власть вязать и решить», - приводя слова Евангелия (Мф 16:19; 18:18).[40] Вспоминается язык прокурора о «святилище правды» и «защитниках святой Руси и её святых основ»; но такие риторические излишества в доводах мягкой столичной шельмы - «прелюбодейство мысли». По иронии, слова Иисуса о вязании и решении относятся вовсе не к светским судам, а к отношениям в церковной общине - в частности, к духовной силе нравственного различения и предполагаемого примирения между разделившимися членами общины.[41] Порядок, изложенный в Евангелии, резко контрастирует с судебным решением присяжных в зале суда. В библейском тексте власть вязать и решить вовсе не привязана к какой-либо официальной должности, и намерение - не воздающее, а восстанавливающее. Оно на деле связано именно с языком старца о совести как «законе Христовом» - выражении, встречающемся в 6-й главе Послания к Галатам: «Братия! если и впадёт человек в какое согрешение, вы, духовные, исправляйте такового в духе кротости, наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушённым. Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (6:1–2). Восстанавливающая справедливость, для святого Павла как и для старца, требует покаянного сознания, сознания

собственной слабости и солидарности в вине. Становится ясно, что благочестивый защитник не понимает ни собственного библейского языка, ни глубины своих прежних наблюдений о различии между раскаянием и отчаянием.

Фетюкович начинает своё «прелюбодейство мысли» обольстительной риторикой искренности: «Хочется мне еще высказать вам нечто, ибо чувствую и в ваших сердцах и умах великую борьбу… Будем же искренни» (741). Он обратится к «предубеждению» присяжных и местного населения в отношении преступления отцеубийства. Предубеждение это коренится в духовном христианстве и в его мистическом возвышении сыновства в традиционном тринитарном языке о Боге Отце и Боге Сыне. Авторитет такого языка, подразумевает защитник, не следует принимать слепо и не следует позволять ему в данном деле влиять на суд о преступлении Мити - по крайней мере, отрицательно. Итак, господа присяжные, что такое настоящий отец, какая «великая идея» заключена в отцовстве? Именно та любящая забота и жертвенное внимание, которых так явно недоставало Фёдору Карамазову. Более того, если кто и ответствен за того «зверя», каким стал Митя, то это его небрежный, порочный и извращённый отец, не заслуживающий называться отцом. И всё же, несмотря на это, улики показывают и то, что у Мити страстное и благородное, чуткое сердце. С таким сердцем следует обходиться кротко, а не с жестокой мстительностью - в согласии с «распятым человеколюбцем», положившим жизнь свою за овец. Здесь начинается «шельмовство»: Фетюкович цитирует Новый Завет и пользуется христианским языком, чтобы исказить учение Христа.[42] Он отвергает учение традиционного, «мистического» христианства, чтобы развить прогрессивное, рациональное понимание отцовства и сыновней любви: «Любовь к отцу, не оправданная отцом, есть нелепость, есть невозможность», а потому лишь достойные отцы могут считаться истинными отцами. Наш христианский долг здесь - «воспитывать в себе лишь убеждения, оправданные рассудком и

опытом, проведенные через горнило анализа». Поэтому единственный способ утвердить отцовство таков:

> Пусть сын станет пред отцом своим и осмысленно спросит его самого: «Отец, скажи мне: для чего я должен любить тебя? Отец, докажи мне, что я должен любить тебя?» - и если этот отец в силах и в состоянии будет ответить и доказать ему, - то вот и настоящая, нормальная семья, установившаяся не на предрассудке лишь мистическом, а на основаниях разумных, самоотчетных и строго гуманных. В противном случае, если не докажет отец, - конец тотчас же этой семье: он не отец ему, а сын получает свободу и право впредь считать отца своего за чужого себе и даже врагом своим. (745–746)

Убийственный поступок Мити, следовательно, был невольным, необузданным, но естественным «аффектом» отмщения за злые дела врага - «как всё в природе». Но такое убийство - не отцеубийство; более того, это даже не убийство. Таковым его можно было бы считать лишь «по предрассудку».

Фетюкович ставит здесь под суд не только Фёдора, но и само отцовство (языком, сходным с языком «Бунта» Ивана против Божьего мира). Он оправдывает ложь в душе, чтобы скрыть действительную вину. Определения отцеубийства и убийства, как и нравственные нормы, управляющие сыновними и семейными отношениями, - дело общественной условности и потому должны быть оправданы рационально в понятиях этого мира (даже если хочется прибегнуть к религиозным санкциям по риторическим или политическим соображениям). Поскольку Фёдор не исполнил своих родительских обязанностей, он не заслуживает называться отцом. Поскольку он был извращённым и злым человеком, не только пренебрегавшим, но и умышленно раздражавшим своего чуткого сына до гнева, убийство было не подлинно злым поступком, а естественным и разумным следствием. На случай же, если крестьяне на скамье присяжных всё ещё держатся традиционных предрассудков, Фетюкович завершит ещё одним извращённым риторическим призывом - на этот раз пародируя слова и 25-й главы Матфея (сцена суда), и Зосимы о вине и наказании совести. Если

Митю осудят, он справедливо утвердится в своей горечи по отношению к согражданам. Он скажет: они ничего не сделали, чтобы облегчить горе моего детства или сделать меня лучше, не накормили и не напоили меня, не посетили меня в темнице, а теперь сослали на каторгу. Такой приговор уничтожит то природное добро, что ещё осталось в нём, облегчив его совесть и ожесточив сердце. Истинным, восстанавливающим наказанием было бы «раздавить его милосердием» великим актом сострадания. Тогда он будет подавлен раскаянием и сознанием своего долга перед обществом, и душа его расширится в нежной благодарности. Это будет оправданием России как «величавой русской колесницы», направляемой её спасительным гражданским правосудием, а не безумной, мистической тройки: «Не мне, малосильному, напоминать вам, что русский суд есть не кара только, но и спасение человека погибшего! Пусть у других народов буква и кара, у нас же дух и смысл, спасение и возрождение погибших. И если так, если действительно такова Россия и суд ее, то - вперед, Россия!» (747–748).

Хотя мольба Фетюковича о милосердии, о наказании совестью, внешне напоминает идеи старца Зосимы, это (вопреки Ричарду Пису[43]) не та мольба, которую Зосима - или Достоевский - мог бы принять. Однако как часть языка Ипполита можно отождествить с собственным языком Достоевского при коренных различиях по существу, так можно и язык защитника. Язык, как психология и различные формы авторитета, очевидно, «о двух концах». В 1877 году Достоевский сыграл широко освещавшуюся (в печати) роль в уголовных процессах по делу беременной мачехи по фамилии Корнилова, которая в аффекте, направленном на мужа, выбросила падчерицу из окна.[44] В своих замечаниях о последовавшем оправдании этой женщины, признавшей своё преступление жестокого обращения с ребёнком и раскаявшейся в нём, Достоевский поднимает вопрос о «милосердии» в понятиях, сравнимых с призывом Фетюковича в защиту Мити. При этом один критик обвинил его в печати в том, что он слишком

«впечатлителен», слишком мягок к преступлению, недостаточно заботится о жертвах, в данном случае беспомощных детях, и об удержании от подобных преступлений в будущем. Замечания Достоевского показывают, что его собственное понимание милосердия существенно отличается от фетюковического тем, что это понимание основано на сознании подлинной вины, а не на медицинских, средовых или иных «рациональных» оправданиях преступления. В случаях подлинного раскаяния милосердие может вести к высшему счастью и ясности совести (которая тоже несёт в себе меру страдания) именно потому, что оно не отрицает вины. Такое милосердие налагает и обязательство на душу - не карательными мерами, а более мощным побуждением любви: «И вот весь вопрос в деле Корниловой сводится лишь к тому, на какую почву упало семя» - если на добрую почву, на истинно кающееся сердце, она будет возвращена к жизни.[45]

Драматическое, но извращённое риторическое представление Фетюковича вызывает в зале суда восторженную волну энтузиазма. Прокурор пытается остановить эту волну, опровергая предложенный Фетюковичем «роман на роман»: что это убийство на самом деле не убийство, что отцеубийство - всего лишь предрассудок, что христовы слова «какою мерою мерите» оправдывают убийство тех, кто нас оскорбляет, а не подставление щеки и прощение даже врагов. Но этим последним пунктом и последующим обращением к высокой христологии «всей православной России», которую так исказил Фетюкович, прокурор невольно подрывает и собственный воздающий довод - хотя сам этого не видит. Ясно, что его обращение к традиционным верованиям и семейным ценностям служит лишь условному морализму, который отделяет личную нравственность (того рода, что проповедуется в Евангелиях) от общественных учреждений (руководимых либерально-прогрессистскими представлениями о порядке). Он стремится здесь тактически опорочить личное благочестие своего юридического соперника и непростительное поведение Мити - не для того, чтобы приложить духовную истину

Христа к собственной линии доводов о гражданском порядке и справедливости (там ей нет места), а чтобы выиграть дело. Перед нами у этих двух юридических представителей - различные идеологические риторики (одна «консервативная», или «реакционная», другая - своего рода революционный романтизм) на общей почве либерального прогрессизма. Общественное спасение для обоих юристов - в современных судах, хотя они расходятся в наилучших юридических и политических методах достижения такого просвещённого общества: жёсткий подход «закона и порядка», основанный на защите прав личности, логике устрашения и безопасности семьи (Ипполит), или радикальная социальная инженерия и упражнение в «общественном сострадании» (Фетюкович). Разумеется, это - самое благожелательное истолкование того, что можно было бы просто счесть грубой манипуляцией риторическими образами ради выигрыша дела и личной славы.

Часто наблюдавший уголовные процессы, Достоевский считал это неотъемлемой проблемой современного состязательного правосудия, которое предполагает, что искажающее истолкование фактов и преувеличенные доводы с каждой стороны каким-то образом приведут к истине, лежащей, надо полагать, где-то посередине.[46] Достоевский не только подозрительно относился к таким допущениям (а именно что «в конце концов из всего этого всё-таки выходит истина, и выходит даже механически, так сказать, путем самым извилистым»); он считал также, что публичные процессы и практики такого рода порождают цинизм и неспособность к различению не только у юристов, но и у публики, наблюдающей зрелище: «Люди уже не жаждут правды, а таланта, лишь бы он мог их позабавить и развлечь». Он доказывал, что эти механизмы состязательного правосудия, угождающие видимости и зрелищу, следует заменить дисциплинированным поиском истины и доводами в её пользу. В «Братьях Карамазовых» такой альтернативный подход к общественной и политической справедливости предложен в практическом институте старцев и в

аскетических практиках Церкви. Алёша свидетельствует о том, как это альтернативное видение может быть вынесено из монастыря в мир.

Политическая опасность неполитического идеала: возражение в духе Арендт

Прежде чем рассмотреть покаянную политическую практику Алёши на заключительных страницах «Братьев Карамазовых», рассмотрим кратко важное возражение против публичных призывов к милосердию и состраданию, христианских или социалистических. Когда Достоевский полагает, что политика Французской революции и русского социализма[47] подходит к христианским вопросам «с другого конца», важно точно увидеть, что он хочет сказать, поскольку именно это прямо стоит на кону в решающих разговорах Алёши и Коли в книге 10. Чтобы прояснить это, рассмотрим интересные замечания Ханны Арендт о «социальном вопросе» в её книге «О революции», где она прямо ссылается на «Великого инквизитора» Достоевского. Арендт утверждает, что le peuple - ключевое слово для понимания Французской революции и что его определение родилось из сострадания тех, кто был свидетелем зрелища страдания и нищеты le peuple toujours malheureux, в которых сами они не участвовали.[48] Эта политика сострадания, утверждает Арендт, ошибочна с самого начала, потому что по своей истинной природе сострадание должно быть вызвано частным и направлено на частное - у него нет способности к обобщению. Когда оно обобщается, стремясь к освобождению, равенству и братству всех в общественной volonté générale, оно быстро становится тоталитарным - духовным единством воли, а не общих мирских учреждений.[49] Поэтическое изображение Великого инквизитора у Достоевского призвано подчеркнуть резкий контраст между аполитичным духом истинного сострадания, представленным во Христе, и трагической, саморазрушительной политикой искажённого сострадания,

представленной пророческими словами Инквизитора. По Арендт, мысль Достоевского - показать невозможность превратить учение и дела сострадания Христа в политический порядок рационального закона:

> Для Достоевского знаком божественности Иисуса явно была его способность сострадать всем людям в их единичности, то есть не сваливая их в кучу в некую совокупность вроде единого страждущего человечества. Величие этой истории, помимо её богословских следствий, в том, что нам дают почувствовать, как фальшиво звучат идеалистические, высокопарные фразы самой изысканной жалости в тот момент, когда они сталкиваются с состраданием.[50]

Для Арендт молчание Христа в поэме Ивана - сам язык сострадания, внимательно выслушивающего страждущего Инквизитора и отвечающего в конце концов не речью, а личным жестом - поцелуем. Это сострадание выражает сам образ Бога, изображённый Руссо, - того, «кто мог понимать страсти людей, не испытывая ни одной из них»,[51] - но, по мнению Арендт, оно не может стать политической моделью без гротескного искажения. Истинное сострадание упраздняет мирское пространство между людьми - то самое пространство, где совершаются политическая речь и дела. Оно не может учреждать прочных мирских институтов (законодательных и правовых), как не может участвовать в спорах, переговорах и компромиссах политического разума и права. Если бы такое чистое сострадание, такая «абсолютная доброта», предприняла политическое действие в мире, она могла бы сделать это лишь «быстрым и прямым» (можно было бы сказать - «апокалиптическим») применением разрушения, чтобы установить условия доброты без компромисса.[52] Это так, говорит Арендт, потому что она коренится в «доброте, которая по ту сторону добродетели, а значит, по ту сторону искушения, не знающей того рассуждающего разума, которым человек отражает искушения».[53] Поистине иронично поэтому, что «Великий инквизитор» построен как суд, на котором ставятся под вопрос ответы Христа на три искушения.

Утверждение Арендт, казалось бы, прямо противоположно утверждению Достоевского. Для неё убийство Авеля Каином остаётся парадигмой политики и права в падшем мире. Единственную другую политическую возможность она видит в том, чтобы - как Руссо и французские революционеры - перевернуть первородное преступление, заставив Авеля убить Каина. Это насильственное деяние во имя «исконной доброты» развязало бы ту же цепь злодеяний, что и первородный грех, но оно ещё и стёрло бы ясное различие между добром и злом. Иначе говоря, быть может, политика чистой любви и могла бы существовать на небе, где её не преграждают ни зло, ни страдание, но она не может строить реальные общины справедливости на земле. По крайней мере в этом, похоже, Великий инквизитор прав.

Чтобы различить, чем именно понимание христианской политики у Достоевского отличается от истолкования Арендт, нужно рассмотреть понимание Арендт «публичной добродетели» - единственного рода речи и действия, которые она считает уместными в политике. Термин «публичный», утверждает она, означает два тесно связанных явления: возможно более широкое «явление», или гласность, и общие, видимые изделия и учреждения, собирающие людей в общий мир.[54] Христианская любовь не выдерживает проверки ни по одному из пунктов. Как добродетель любовь частна и «безмирна» - особенно христианская любовь, которой учил Иисус и которая стремится скрыть свои добрые дела от взоров (см. Мф 6).[55] Не может и узы «братской любви» основать подлинно публичную политическую общность, говорит Арендт, хотя она «превосходно подходит для того, чтобы провести через мир группу по существу безмирных людей - группу святых или группу преступников [группу мучеников или группу инквизиторов], при условии лишь, что понимают, что сам мир обречён».[56] Более того, сам язык, которым христиане описывают общину, - «тело, члены которого должны относиться друг к другу как братья одной семьи»,[57] - «неполитичен» и «непубличен», даже «антиполитичен». По Арендт, единственные общины, в которых

принцип любви стал основой какого-то политического порядка, - монашеские ордена, в которых превосходство, рассматриваемое как источник гордости, постоянно подрывало созидание прочной публичной жизни или памяти («земного бессмертия»). Политика сострадания могла бы по-настоящему существовать лишь на небе. По существу, хотя и не идеологически, позиция Арендт в отношении христианства соответствует позиции Градовского.

Однако такой анализ политики предполагает разрыв между землёй и небом, этим миром и «иным миром», публичным и частным, - разрыв, который христианское видение Достоевского отвергает. Царство Божие и правда его (dikaiosynē; см. Мф 6:33), хотя и не вполне явные внешнему взору, тем не менее присутствуют на земле и не чужды земных нужд. Более того, их действие не безмирно, а составляет как раз предмет порождающей политической памяти - парадигматической истории Иисуса и повествования Нового Завета, а также последующего свидетельства Церкви во времени как воплощённого осуществления этого образца. Бессмертие, которого ищут христиане, не чисто «потустороннее», будто оно не связано с этим миром; напротив, telos истории в «новом Иерусалиме», который «сходит с неба», тесно связан с действиями в этом мире и с «силой», или «властью», явленной в лице Иисуса, закланного Агнца.

«Как дети»: воспитание русских мальчиков

Свой подход к «социальному вопросу» «с другого конца» Достоевский являет в воспитательном общении между Алёшей и вожаком шайки мальчиков Колей Красоткиным. Роберт Белнап предположил, что Коля - пародия и на Ивана, и на Великого инквизитора, поскольку его воспитал интеллектуальный подручный Ивана Ракитин.[58] Но «пародия», быть может, не совсем точное слово, поскольку Коля - весьма не по годам развитый ученик и внушительно способный, обаятельный вожак других детей. Он скорее двойник, чьё миметическое разыгрывание (как

безотцовщины и единственного ребёнка) этих образцов желания становится в романе поводом открыть способность контрастного «авторитета» Алёши, созданного по образцу старца, вовлечь и заново упорядочить отношение «русских мальчиков» к вековечным вопросам.

Когда братья Иван и Алёша «знакомятся» в трактирном разговоре, подводящем к чтению Иваном его поэмы в прозе, ясно, что их влечёт друг к другу не только кровь и общие детские воспоминания, но и общий интерес к вековечным вопросам - интерес, разделяемый «всею молодою Россией» (233). Вопрос о том, как вечно юная эротическая любовь к жизни соотносится с её смыслом в порядке вещей, - предмет этого обсуждения двух «русских мальчиков», которые хотят познакомиться друг с другом.[59] Иван видит, что в этом современном русском обсуждении господствуют европейские гипотезы - то «самое дорогое кладбище» идей, итог которому подводит афоризм Вольтера: S'il n'existait pas Dieu, il faudrait l'inventer [Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать] (234). Просвещённые европейские гипотезы (как пророчески понял и Ницше) все вращаются вокруг смерти Бога, то есть самосознательного признания, что идеи Бога - человеческие изобретения, служащие опорой определённым нравственным и политическим условностям порядка. Далее Иван делает важное наблюдение о «русских мальчиках» - а именно что «что там гипотеза, то у русского мальчика тотчас же аксиома» [то есть основание для действия] (235). Затем он делает Алёше «признание» о своей «сущности», своём «тезисе»: он не может принять не Бога, а этот Божий мир, сотворённый Богом, - по причине его несправедливости. Для Ивана это не отвлечённая умственная гипотеза, а практический вопрос о том, как жить; поэтому, говорит он, он начал (как начинаются все русские разговоры такого рода) «как можно глупее» (236). Почему? Потому что, тогда как «ум подлец», «глупость коротка и нехитра» и прямо добирается до экзистенциальной сути. Суть «глупого» признания Ивана благочестивому брату - «не то, чтоб я хотел тебя развратить и

сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя хотел бы исцелить тобою», - и он вдруг улыбается, как маленький мальчик.

Какова болезнь, исцеления от которой ищет Иван? Мы видели позднейший диагноз Алёши: «муки… глубокой совести» (655); здесь Иван называет её «моим отчаянием» (236). Изложение христианской психологии у Кьеркегора помогает понять духовную болезнь Ивана как неспособность «я» соотнестись с вечным Богом (отражением которого оно является), а потому и неспособность верно отразить самого себя, - иначе говоря, как повреждённое самосознание.[60] Это отношение действительно - основание человеческой духовной свободы, способности превзойти непосредственность внешней, временной среды через размышление о различных возможностях действия и о том, чтобы стать определённого рода личностью перед Богом. Отчаяние, определённое в христианских понятиях, - неспособность осуществить эту духовную свободу быть (или стать) «я» во времени, но вместе с тем в отношении к вечности. По сути это желание человека «оторвать своё „я“ от силы, которая его полагает».[61] По Кьеркегору, существуют различные формы отчаяния, соотносимые с уровнем духовного самосознания человека. Иван, говорит Алёша, «глубок». Его принятие «светских» европейских гипотез не гладко и не бессознательно - его мучит сведение человеческой жизни к эвклидовской конечности, к «земляной силе карамазовской… низости» без осеняющего присутствия Святого Духа (220; ср. 230, 263). Он понимает, что осуществить себя таким образом значит прийти к самоубийству того или иного рода - такая растрата эротической жажды жизни, полагает он, не удержит отчаяние на расстоянии после тридцати лет. С другой стороны, он не может понять или принять мир, как он есть, с его несправедливым и произвольным страданием - особенно страданием детей, наказываемых за грехи низких отцов, что, говорит Иван, есть «рассуждение из другого мира, сердцу же человеческому здесь на земле непонятное» (238). Такой мир и такого Бога невозможно любить.

В Иване, таким образом, отчаяние человеческого положения, отделённого от Бога, не бессознательно, а весьма развито. Он человек не непосредственности, а того, что Кьеркегор называет «замкнутостью»,[62] - «я», заключённого в своём внутреннем разделении и всё же неспособного покаяться в нём, вступив в отношение с Богом. Иван понимает, что занимает позицию на собственной почве: «Я решил стоять на факте…»; «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь…»; «Мне надо возмездие…»; «Я хочу видеть своими глазами…»; «Пока я на земле, я спешу взять свои меры…»; «От высшей гармонии совершенно отказываюсь…»; «Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ» (243–245). Иван заканчивает свой долгий плач, весь пронизанный первым лицом, отвержением «слишком дорогой» платы за вход в игру божественной гармонии. Его глубокая интеллектуальная и нравственная честность требует от него «почтительнейше» вернуть Богу свой входной билет. «Это бунт», - говорит Алёша, и даже здесь Иван сознаёт духовное следствие: «Бунт? Я не хотел бы от тебя такого слова… Можно ли жить бунтом, а я хочу жить» (245). Даже здесь Иван вполне сознателен. Он понимает, что самоубийство - самая отчаянная попытка духа уйти от своего существования перед Богом.[63] Но есть и другая форма отчаяния, которая вызывающе хочет жить даже тем бунтом, которым жить нельзя, - это политика бунтарского отчаяния, изображённая в поэме в прозе Ивана. «Отчаяние такого рода редко встречается в мире, - говорит Кьеркегор. - Такие характеры по-настоящему появляются лишь у поэтов, у подлинных поэтов, которые всегда придают своим созданиям „демоническую“ идеальность».[64] Иван - такой поэт; и важно видеть, что политика «Великого инквизитора» не отделена и не отделима от состояния сознания - замкнутости, - которое она представляет. Это последовательное осуществление в мире отделённости от Бога, представляющей пародийное самопротиворечие: то, что лишь духовное покрывало мнимой веры может скрыть эту тайну бунта

против отношения веры от себя и от других. Это ложь в душе, осуществлённая как публичный «порядок», который на деле находится в насильственном бунте против божественной гармонии. Он может лишь усилить страдание и разделение, которые его в первую очередь и порождают, - хотя и притязает на их преодоление.

Эту поэтическую, идеализированную форму отчаяния в её раскрытии перед безмолвным Христом мы рассмотрим полнее в следующей главе. Сейчас же нас интересует мальчишеский «двойник» отчаявшегося Ивана и его легендарного Инквизитора - Коля Красоткин, который практикует политику просвещённого деспотизма как вожак шайки русских мальчиков. Коля - сверхсамосознательный мальчик почти четырнадцати лет, начитанный, любящий порисоваться и прежде всего «чрезвычайно самолюбивый».[65] Из-за этого, хотя у него, очевидно, есть глубокие чувства, он сурово чуждается всяких проявлений того, что называет «телячьими нежностями», чтобы взрастить дисциплинированный режим послушных детей, - во многом так же, как дрессирует собак. Основа правления Коли соответствует пародийному исправлению Инквизитором отношения Христа к «трем силам» - чуду, тайне и авторитету. Его ослепительные трюки, бросающие вызов смерти, снискали ему славу «отчаянного» даже среди старших детей; а его таинственный секрет о том, «кто основал Трою», - производная крупица скрытых сведений, взятая из одной из книг покойного отца, - служит для создания впечатления, что у него выдающийся ум и что он мог бы даже «срезать учителя».[66] Его авторитет осуществляется как покровительственная, оберегающая «любовь», которая поочерёдно награждает и грозит, чтобы привить другим свой строгий кодекс дисциплины и верности. Это видно по обращению Коли с «пузырями», за которыми он присматривает, с крестьянами, которых он встречает, и прежде всего со школьниками - с Илюшей в особенности.[67]

У Коли уже вполне развита (для ребёнка) «замкнутость»: он ненавидит сентиментальности и гордится своим превосходным знанием человеческой природы и благородными идеалами,

которым служит его дисциплинированная педагогика. Он хвастается Алёше, что спас Илюшу, маленького, слабого, но гордого сына Снегирёва, от травивших его одноклассников:

> …я их отдул - и они меня обожают, знаете ли вы это, Карамазов?.. Да и вообще я ребятишек люблю… Ну, после того они перестали Илюшу бить, а я взял его под свою протекцию. Я видел, что мальчик гордый, это я вам говорю, что гордый, но кончил тем, что предался мне рабски, исполняет малейшие мои повеления, слушает меня, как Бога, лезет мне подражать… Я его развивал… Я заметил, что в мальчике развивается какая-то нежность, чувствительность, а я, знаете, решительный враг всяких телячьих нежностей… К тому же противоречия: горд, а мне предан рабски, - предан рабски, а вдруг засверкает глазами и не хочет даже соглашаться со мной, спорит, на стену лезет… Я видел, что он не с идеями не согласен, а что просто бунтует против меня лично, потому что я на его нежности отвечал хладнокровием. И вот, чтобы выдержать его, я, чем он нежнее, тем становился еще хладнокровнее, нарочно так поступал, таково мое убеждение. Я имел в виду вышколить характер, выровнять, создать человека… (534)

Затем совпали два события, сломившие дух Илюши, - каждое связано с отрицательными формами духовной причинности и указывает на тесную связь между личным (или психологическим) и общественным, или политическим, уровнями. Смердяков подружился с Илюшей и научил его «зверской шутке»: они воткнули булавку в кусок хлеба и бросили его голодной дворовой собаке Жучке, которая проглотила его, завизжала, закружилась и наконец исчезла, явно от боли. Илюша, полный раскаяния, «исповедуется» в своём поступке Коле, и Коля видит возможность дисциплинировать его и сломить его гордость. И вот он на время «разрывает отношения» с Илюшей, обвиняя его в подлости. Это отлучение, которое «страшно поразило» Илюшу, и он бунтует против Коли. Коля говорит Алёше: «Признаюсь, я тут сфальшивил, я притворился, что негодую, может быть, больше, чем было во мне… Втайне же я только хотел подержать его несколько дней в наказании, а там, увидя раскаяние, опять протянуть ему руку». Однако Илюша уже раскаялся - не только в сердце, но и перед своим

наставником Колей. Неудивительно поэтому, что он бунтует против этого беспричинного внешнего наказания, наложенного Колей, которое ожесточает его сердце. Карательный поступок Коли не только не различает сердца Илюши; он обнаруживает извращённое желание Коли играть роль Бога в гротескно-оскорбительной пародии на «вязание и решение». Вместо того чтобы раскаяться в своём перегибе, когда Илюша бунтует, Коля стремится сломить его «вольный духишко», «выказывая ему полнейшее презрение, отворачиваясь от него при каждой встрече или иронически улыбаясь» (535).

В то же время отца Илюши публично унижает в городском трактире Митя, после чего школьники беспощадно дразнят теперь беззащитного Илюшу, - что вызывает яростное нападение Илюши на Колю (он колет его перочинным ножом) и случай с бросанием камней, во время которого Алёша впервые сближается с детьми и с семьёй Снегирёвых. Всего этого достаточно, чтобы болезненный Илюша смертельно заболел, но и тогда Коля не желает с ним мириться - по своим эгоистическим «особым причинам». Упорядочивающий авторитет Коли оторван от любви и привязанности; он коренится в самовозвеличивающем, богоподобном покровительстве, которое пытается вылепить других по его превосходному образу ради их же блага, о котором может судить лишь он. Бунт Илюши против этого порядка коренится в высшей совести, от которой он не откажется, - даже ради того, чтобы вновь быть принятым в милость прославленного Коли, - а также совершается во имя его публично униженного, но любящего и нежного отца, которому он страстно и верно предан.

Илюша, однако, умирает, и он страдает ещё и от нечистой совести за подлую шутку, которую они со Смердяковым сыграли с собакой. Как печально сообщает Алёша Коле, «Поверите ли, я уже три раза слышал от него с тех пор, как он заболел, как он плача говорил отцу: „Это я оттого болен, папа, что Жучку тогда убил, это меня Бог наказал“, - не собьешь его с этой мысли!» (536). Алёша тихо и неприметно свёл других мальчиков с Илюшей в примирении,

чтобы облегчить страдание мальчика. Коля же, которому действительно удалось найти Жучку, скрывает эту «воскрешающую» весть от Илюши, чтобы подготовить представление: несколько недель Коля тайно дрессирует собаку (которую переименовал в Перезвона), чтобы устроить «настоящий фокус» - театральное представление, в котором мёртвая Жучка (выученная Колей притворяться мёртвой) чудесным образом вернётся к жизни. Всё это время Коля к тому же избегал собраний мальчиков, которые считал «телячьими нежностями». Когда он наконец отправляется давать своё представление, он ясно даёт понять своему подручному Смурову: «Я иду сам, потому что такова моя воля, а вас всех притащил туда Алексей Карамазов, значит, разница» (526). Смуров это отрицает. Примиряющий поступок Алёши совершён так, что мальчики пережили его как свой собственный, что рассказчик ясно показывает:

> Всё искусство его в этом случае состояло в том, что он свел их с Илюшей, одного за другим, без «телячьих нежностей», а совсем как бы не нарочно и нечаянно. Илюше же это принесло огромное облегчение в его страданиях. Увидев почти нежную дружбу и участие к себе всех этих мальчиков, прежних врагов его, он был очень тронут. Одного только Красоткина недоставало, и это лежало на его сердце страшным гнетом. (539)

Алёша тоже косвенно (через Смурова) старался побудить Колю прийти, но ни разу не навязывался ему. Ясно, что это чувство свободы интригует Колю - это, а также привлекательные рассказы об Алёше, слышанные им от других мальчиков, хотя он всегда выказывает вид «презрительного равнодушия» и критической отстранённости, - и потому ему очень хочется познакомиться с Алёшей. Наконец он готов к своему драматическому появлению.

Контраст между авторитетом Коли и авторитетом Алёши резко изображён в этом собрании у постели умирающего Илюши, и опять обстановке дано политическое описание. Как прекрасно показывает Роберт Белнап, позы Коли подражают предписанным настроениям и идеям русского радикализма XIX века,[68] многим из которых он

научился у своего «замечательного» учителя Ракитина. «Я социалист, Смуров», - сентенциозно объявляет Коля. «А что такое социалист?» - спросил Смуров. «Это коли все равны, у всех одно общее имение, нет браков, а религия и все законы как кому угодно, ну и там всё остальное. Ты еще не дорос до этого, тебе рано» (527).

И всё же, только что наставив Смурова никогда не опускаться до лжи - «даже для доброго дела» (525), - когда Смуров предлагает выдать Перезвона за Жучку, чтобы утешить Илюшу, Коля тут же нагло лжёт встреченному мужику о том, что в школе секут:

> - Я люблю поговорить с народом и всегда рад отдать ему справедливость…
>
> - Зачем ты ему соврал, что нас секут? - спросил Смуров.
>
> - Надо же было его утешить.
>
> - Чем это?
>
> - Знаешь, Смуров, не люблю я, когда переспрашивают, если не понимают с первого слова… По-мужицкому, школьника секут и должны сечь: что, дескать, за школьник, если его не секут? И вдруг я скажу ему, что у нас не секут, ведь он этим огорчится. А впрочем, ты этого не понимаешь. С народом надо умеючи говорить. (528)[69]

Коля в силу своего превосходного знания и особого прозрения явно не связан теми же нравственными обязательствами, которые налагает на своих последователей. Он пользуется прерогативой «благородной лжи», хотя требует от последователей абсолютной честности и подотчётности. Риторика равенства и «народа» прикрывает глубокое тщеславие, лежащее в основе диктаторского правления Коли.

Ответы Алёши Коле резко контрастируют с заносчивыми позами и интеллектуальным запугиванием Коли. Когда Коля и Смуров приходят к дому Снегирёвых, Коля посылает Смурова вызвать Алёшу к нему на мороз. Алёша, у которого уже есть причины сердиться и обижаться на жестокое поведение Коли, выбегает к нему с искренней приязнью, протягивая руку и говоря: «Вот и вы наконец, как мы вас ждали!» (533). Нетерпение каждого

познакомиться с другим напоминает прежнюю встречу Ивана и Алёши. Но Алёша явно изменился со времени того трактирного разговора - не только в одежде (он сменил подрясник на светское платье), но и в манере. Уже не робкий и не неуверенный, он начал своё монашеское пребывание в миру как «твердый боец» (363) - или, говоря подходящим языком Кьеркегора, как «рыцарь веры».[70] Старец, обращаясь к «маловерной даме» госпоже Хохлаковой (которая к этому месту романа утратила даже ту малую веру, что у неё была[71]), рекомендовал «работу и выдержку» деятельной любви как лекарство от неверия. Такая любовь, если она должна быть реальной, а не просто мечтой или мимолётной фантазией о «человечестве вообще», требует смерти для непосредственности награды любви, для нетерпеливого желания увидеть любовь оправданной во времени. Она требует умирания для конечного «я» и его притязаний, чтобы возродиться в духовную причинность божественного бессмертия, в которой община любви созидается смиренным служением. Однако, как указывает Кьеркегор, рыцаря веры от (платоновского) «рыцаря бесконечного самоотречения», который тоже умирает для временного оправдания любви, пребывая в высшей достаточности любви к вечному, отличает вера рыцаря в то, что, отказываясь от мирских предметов своей любви через самоотречение, он получит их обратно как божественный дар. То есть от предметов земной любви отказываются - и всё же продолжают их вполне любить, радостно обнимать и заботиться о них, без иронической отстранённости или смиренной печали, - в живой надежде, что все любящие мирские отношения будут завершены (или «воскрешены») на основе таинственной, божественной возможности. Такая вера, по-человечески говоря, абсурдна, поскольку всецело отдаёт себя исходу, который нельзя рассчитать на основе имманентной физической, психологической или социально-исторической причинности. Расчёт такого рода невозможен не только потому, что слишком много конечных факторов и переменных, но, что важнее, потому, что любовь веры участвует в вечном действии Бога, который тоже действующее лицо

в мирской драме. Любовь веры, таким образом, как показывает размышление Кьеркегора о жертвоприношении Исаака Авраамом, - испытание любви, требующее отказаться от всяких собственнических притязаний на предметы любви (будь то сын или старец, возлюбленная или друг) и вместе с тем быть вполне открытым к тому, чтобы получить возлюбленного обратно как Божий дар и вполне им радоваться.

Алёша научился из испытания любви, отказавшись от своей эгоистической хватки и собственнических надежд на земное оправдание старца Зосимы, - лишь чтобы увидеть преображённое («чудесное») оправдание в потрясающей сердце, но столь земной встрече с Грушенькой. Он выражает бескорыстную и вместе с тем вполне вовлечённую и земную любовь к Лизе (с которой он неофициально помолвлен), которая позволяет ему относиться к ней с полной, заботливой искренностью, несмотря на её разрушительные эротические игры и садомазохистские фантазии. Она позволяет ему и разорвать круг эротического соперничества между братьями - не только попытку обольщения со стороны Грушеньки, но и кокетливые и извращённые отношения Лизы с Иваном. Вместо того чтобы обижаться, Алёша различает болезнь, питающую их взаимно разрушительный флирт, и стремится терапевтически обратиться к ней в каждом из них.[72]

Эта бескорыстная и вместе с тем вполне вовлечённая любовь получает политическое выражение в отклике Алёши на Колю и шайку мальчиков. Алёша не пытается управлять свободным откликом школьников на Илюшу и не заставляет их чувствовать долг, налагаемый виной. Когда Коля наконец появляется на собственных развязных условиях, Алёша не пытается сбить с него спесь, разоблачив его самодовольные идеи (что он легко мог бы сделать), или поучать его. Он ни судит Колю, ни льстит ему (как это делает Снегирёв), а обращается с ним как с равным, выслушивая его взгляды и отвечая на них с открытой, незащищённой честностью. Любопытно, что именно эта неосуждающая, приязненная

открытость тревожит Колю - он чувствует, что его тщеславная поза ею судится, - и совершенно его обезоруживает.

Чтобы развить контраст между христоподобным авторитетом рыцаря веры Алёши и инквизиторским авторитетом деспотичного Коли, можно рассмотреть, как каждый из них пользуется символикой смерти и воскресения, пронизывающей роман. Тайный замысел Коли, его «особые причины» избегать собраний мальчиков и явиться без предупреждения, - устроить славное воскресение собаки Жучки, мнимая смерть которой так тяжело легла на совесть умирающего Илюши. Причина, по которой Коля устраивает это событие, мало связана с облегчением мук Илюши. Более того, он не только усиливает страдание Илюши, неделями умалчивая о найденной собаке, но, когда наконец приходит, мучит Илюшу вопросом: «А помнишь, старик, Жучку?» (543) - и безжалостно затягивает агонию Илюши, прежде чем показать собаку, чтобы драматичнее и эффектнее выставить собственную славу того, кто вернул собаку к жизни, и тем самым облегчить страдание, к которому он сам отвратительно приложил руку. Злой поступок и страдание Илюши стали «удобрением» для богоподобной режиссуры Коли, разыгранной во славу Коли (ср. обвинения Ивана против Бога, 244). Вот ответ на вопрос Ивана о том, при чём тут дети: солидарность есть не только в страдании, но и во грехе.

Эгоизм Коли мешает ему увидеть сильное страдание, которое он причиняет Илюше. Когда он наконец подзывает собаку и Илюша узнаёт в ней Жучку, Коля открывает, что нашёл её по приметам, описанным Илюшей в его исповеди Коле: «Я его по этим приметам и разыскал! Тогда же и разыскал, очень скоро» (544). Другие мальчики послушно впечатлены - «Браво, Красоткин!» - и много рукоплесканий. Но у Коли есть что показать ещё - «главное в том, как это всё произошло, а не что другое!» (544). Он выучил собаку ловким фокусам, и особенно забавен тот, как она «умирает», задрав все четыре лапы. Илюша смотрит на всё это «всё с тою же страдальческою улыбкой», и один Алёша понимает «убийственное действие» этой минуты: «И неужели, неужели вы не приходили всё

это время только для того, чтобы выдрессировать собаку! - с невольным упреком воскликнул Алеша. - Именно для того, - простодушнейшим образом прокричал Коля. - Я хотел показать его во всем блеске!» (545). За этим славным представлением Коля следует другим символом своей власти - маленькой игрушечной пушкой, стреляющей настоящим зарядом. Это подарок Илюше: «Ты и так счастлив, ну так вот тебе еще счастье!» - Коля в восторге. За этим показом следует повторение Колей общих «воспоминаний» о его подвигах - о поезде, о гусе и о тайном знании о том, «кто основал Трою».

Если не считать одного невольного упрёка, Алёша хранил молчание во время торжественного въезда Коли, и его молчание «стало понемногу раздражать самолюбивого мальчика» (550). Тот начинает беспокоиться, что Алёша его презирает, и его заявления становятся всё возмутительнее и претенциознее. Алёша, однако, отказывается публично смущать Колю, лишь спрашивая его о его взглядах. Именно в их уединённом разговоре вне комнаты Илюши Алёша наконец прокалывает претенциозность - не столько прямыми ответами на идеологические позы Коли, сколько самим способом общения. Коля начинает уединённый разговор неловко, выражая уважение к «редкой личности» Алёши, но в то же время отметая его мистическое монашество как болезнь, которую вылечит «соприкосновение с действительностью». Болезнь, утверждает Коля, - это вера в Бога и множество предрассудков и форм общественного угнетения, сопровождающих традиционную христианскую веру. Он признаётся (вслед за своим наставником Ракитиным): «Я социалист, Карамазов, я неисправимый социалист» (554) - и: «Я без предрассудков» (555). Алёша, однако, не вступает в идеологический спор и не навязывает своего интеллектуального превосходства - он отвечает «тихо, сдержанно и совершенно натурально, как бы с равным себе по летам или даже как бы со старшим летами», и Колю поражает открытость Алёши, оставляющего «именно ему, маленькому Коле, решить вопрос» (554). Это наконец даёт Коле возможность исповедаться на более

глубоком уровне: «Скажите, Карамазов, вы меня ужасно презираете?» (555) - и затем признание Коли: «Я мнителен. Глупо мнителен, грубо мнителен» (556). Алёша, однако, не презирает мальчика, а любит его и его «прелестную натуру», хотя она, как он полагает, извращена. Лекарство, как видит сам Коля, без того чтобы ему говорили, - покаяние: «Ах, как мне жаль и как я себя браню, что не пришел раньше!»

Эта покаянная исповедь следует за сдвигом разговора от идеологических предметов к несчастной семье Снегирёвых - не только к умирающему Илюше, но и к его увечной сестре Ниночке. Коля говорит: «Мне эта Ниночка нравится… Мне кажется, она ужасно добрая и жалкая», - и Алёша соглашается: «Да, да! Вот вы, когда будете чаще ходить, увидите, что это за существо. Вам очень полезно узнавать такие существа, чтобы ценить и многое другое, что вы узнаете именно из знакомства с этими существами… Это вас переделает лучше всего» (556). Этим упоминанием мы возвращены к духовному источнику авторитета Алёши - к крестообразной премудрости и силе Божьей, явленной в безумии, немощи и низком (1 Кор 1:18–31). Силу этого раскрытия божественной славы нельзя различить в тщеславных выставлениях человеческой мудрости, «совопросников века сего». Авторитет божественной премудрости - не дело человеческой ловкости, риторического искусства или диалектического блеска или иных оснований для «человеческого хвастовства». Авторитет божественной силы и премудрости воплощён в смиренном служении, а не в магистерском великолепии. Алёша свидетельствует об этой истине не попытками убедить Колю красноречивой риторикой или диалектическим доводом, а поступками, указывающими на воплощение этой силы, которую можно различить лишь духовно. Условие такого различения - смиренное покаяние, как наконец видит Коля: «Это самолюбие меня удерживало прийти, самолюбие эгоистическое и подлое деспотство, от которого я всю жизнь не могу избавиться, хотя всю жизнь ломаю себя. Я теперь вижу, я во многом подлец, Карамазов!» (556–557).

Разумеется, говорить об исцелении себя от этой болезни - значит всё ещё пребывать в гордой обособленности раздвоенного «я»; а куда ведут такие усилия, мы видим на Иване - к «горячке», безумию. Исцеление приходит из-за пределов всякого человеческого «я» как дар Божий. Этим даром нельзя обладать, как если бы это было ещё одно человеческое учение, лекарство или сила. И всё же для рыцаря веры он воплощён в человеческой форме и присутствует в общем «уме Христовом», который делает возможным истинное различение. В акте исповеди Алёше Коля сделал решающий шаг из замкнутости своего тщеславия и находит в этом странное утешение: «Знаете, Карамазов, наш разговор похож на объяснение в любви» - отношение, связывающее братьев в смиренной любви взаимной исповеди. Общий ум Христов привязан, таким образом, к камню преткновения, skandalon, который есть и основание «здания», - к распятию Христа, закланного Агнца. Как этот акт может основать новую политическую общину, выражено в первой публичной речи Алёши перед общиной двенадцати мальчиков, окружающих «Илюшечкин камень» в день похорон. Ряд толкователей[73] связывает эту отсылку с камнем Мф 16:18, где Христос играет именем Петра, «основывая» Церковь: «И Я говорю тебе: ты - Пётр, и на сем камне [petra] Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её». Любопытно, что это и то место у Матфея, где Церкви даются «ключи Царства Небесного» - власть вязать и решить. Эта власть, или авторитет, связана с признанием мессианского достоинства Иисуса, которое служит и основанием благословения Петра Иисусом в Мф 16:17: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах». И всё же Пётр ещё не понял полученного откровения, как показывают последующие стихи 16-й главы Матфея. Иисус начинает открывать ученикам, что мессианский путь - путь страдания и смерти, и Пётр противится этому: «Будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою!» Тогда Иисус обращается к Петру совсем иначе: «Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн (skandalon)! потому что

думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (16:22–23). Путь Мессии - путь креста; и если кто хочет разделить эту явленную форму правления небесного Отца и общины, которую оно основывает, Христос говорит: «отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (16:24). Путь восстанавливающей, страдающей любви влечёт за собой отречение от иллюзорной силы идолопоклонства дьявола, коренящейся в мести и насилии.[74] Лишь когда последователи Иисуса способны усвоить это видение для себя и в себе - это внутреннее принятие власти прощать, - оно может стать основой иного политического образца.

Илюшин камень поэтому - отсылка и к различным образам «камня», собранным вместе в 1 Пет 2:4–8:

> Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. Ибо сказано в Писании: «вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится».[75] Итак Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла,[76] камень претыкания и камень соблазна,[77] о который они претыкаются, не покоряясь слову.

Смерть Илюши - неоправданное страдание ребёнка, страдание, к которому приложили руку все собравшиеся мальчики, и Алёша в своём слове просит, чтобы все они его помнили: «Будем помнить, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, там у мостика-то? - а потом так все его полюбили» (774). У их новообретённого братства новое основание - прощение. В случае Илюши, разумеется, жертва не «невинна»: он тоже бросал камни, ткнул Колю перочинным ножом, прокусил Алёше палец до кости. И всё же его жизнь свидетельствует о примиряющей силе прощения - в гармонии, которая, однако, не забывает и не упраздняет страдания, а преображает его за пределами насильственных встречных притязаний жертвы и обидчика. Для тех, кто заключён в рамку воздающей справедливости, такое

вспоминаемое свидетельство - соблазн, ибо оно может лишь продолжать оскорбительно указывать на цикл ничем не оправданного насилия, частью которого оно является. Для Алёши же и мальчиков это не соблазн, а духовное святилище, здание, основанное на живом камне, который не жертва, а победитель и краеугольный камень небесного града, присутствующего и на земле в жизни тех, кто помнит.

Рассмотрим это внимательнее. Алёшу побуждает произнести речь о памяти и о воспитательной силе священных воспоминаний, которые старец называет «семенами» слова Божия (290 и далее), то, что его душа потрясена воспоминанием (774). Потрясающее душу воспоминание вызвано Илюшиным камнем: Алёша припоминает «всю картину» того, что рассказал ему там Снегирёв (кн. 4, гл. 7), - собственное воспоминание Снегирёва о страдальческом, любящем разговоре между ним и сыном у камня. Этот случай происходит в конце книги 4, озаглавленной «Надрывы».[78] Различные формы надрыва, встречающиеся в книге 4 и во всём романе, имеют общий корень - обособляющую гордость и, как указывает Роберт Белнап, извращённый отклик на предлагаемые дары или предлагаемую любовь, надрывную неспособность войти в уязвимость смиренной любви. По сути формы надрыва - это на деле формы отчаяния или соблазна,[79] переживаемые теми, кто заперт в мучительном воздающем цикле боли и мести, кто отчаялся в прощении и потому не желает ни каяться, ни прощать.

Быть может, самый душераздирающий надрыв - тот, что переживает ребёнок Илюша в ответ на публичное унижение отца рукой Дмитрия. Когда Дмитрий таскает Снегирёва по городской площади за его «мочалку»-бороду, Илюша и школьники как раз выходят из школы. Снегирёв рассказывает Алёше о горе сына:

> Как увидал он меня в таком виде-с, бросился ко мне: «Папа, - кричит, - папа!» Хватается за меня, обнимает меня, хочет меня вырвать, кричит моему обидчику: «Пустите, пустите, это папа мой, папа, простите его», - так ведь и кричит: «простите»… Ручонками-то тоже его схватил, да руку-

то ему, эту самую-то руку его, и целует-с… Помню я в ту минуту, какое у него было личико-с, не забыл-с и не забуду-с!.. (204)

Дмитрий не обращает внимания на мольбу мальчика, а вызывает униженного, обнищавшего отца троих детей на дуэль. (У Илюши две сестры - одна увечная горбунья, другая «слишком умная» курсистка, помогающая теперь дома, - и увечная, помешанная мать.) Такая «публичная честь» далеко не по средствам бывшему штабс-капитану: ради семьи он не может позволить себе быть убитым или искалеченным на дуэли. Эта «генеалогическая семейная картинка», опасается Снегирёв, запечатлелась в памяти души Илюши - отца будут презирать ещё и как труса.

Илюша страдает, ибо, несмотря на то что отец публично унижен и стал посмешищем, жалким неудачником, Илюша знает его как любящего, сострадательного и ответственного папу. Мало того что мольбы Илюши о милости остаются неуслышанными, - его собственный благородный и любящий поступок становится поводом для безжалостного дразнения школьниками: «Мочалка, - кричат ему, - отца твоего за мочалку из трактира тащили, а ты подле бежал и прощения просил» (206). Как Коля публично наказал и обособил его за личную покаянную исповедь о проделке с булавкой и хлебом, так теперь он публично унижен за то, что благородно заступился за отца. Мальчик не может вынести этой сокрушительной правды и заболевает горячкой, которая в конце концов его убивает.

Сильнее горячки, однако, - желание мести, растущее в обиженном ребёнке. Он мечтает сам вызвать Дмитрия на дуэль - на шпагах: «Папа… не мирись с ним… Вырасту я, вызову его сам на дуэль и убью его!.. Повалю его, выбью из рук его саблю моей саблей, брошусь на него, замахнусь на него саблей и скажу ему: мог бы сейчас убить, но прощаю тебя, вот тебе!» (207). Снегирёв страдает страданием сына, страшась разрушительной горечи, растущей в сердце юного Илюши. Он пытается утешить мальчика, и у камня Илюша наконец разражается «великим горем», и они

сидят там, обнявшись, плача, выражая свою любовь. Но это ещё не конец истории. История Илюши в конце концов - история примирения через прощение грехов, прожитый опыт, упорядоченный сознанием того, что «все за всех виноваты» и «все за всех ответственны». Как предполагает Алёша у камня, это действительно воспитание священным воспоминанием, истиной «не от мира сего», которая не приходила на сердце человеку. Это истина, открытая в закланном Агнце, который «привлекает всех» через унижение и соблазн креста к общине жизни и света, живущей в братстве за пределами обособленности обиды. Страдание Илюши соединяет детей как кающихся и миротворцев, освобождённых от самоутверждения, чтобы словом и делом заявлять свою любовь друг к другу. Эта история страдания становится для них, как история Иова для старца, драгоценным воспоминанием, которое позволяет душе «отыскивать драгоценное» (290) и упражняться в различении совести, не разделённой судящим знанием добра и зла, а покаянной и соединённой с примиряющей общиной божественной любви. Старец был примерно в возрасте Илюши, когда «первое семя слова Божия сознательно принял» в душу - в истории Иова и во внутренней жизни, созидаемой в опыте страдания и духовного испытания, перенесённого этим рабом Божиим:

> Но в том и великое, что тут тайна, - что мимоидущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе. Пред правдой земною совершается действие вечной правды.[80] Тут Творец, как и в первые дни творения, завершая каждый день похвалою: «Хорошо то, что я сотворил», - смотрит на Иова и вновь хвалится созданием своим. А Иов, хваля Господа, служит не только ему, но послужит и всему созданию его в роды и роды и во веки веков. (292)

Эпилог «Братьев Карамазовых» есть, таким образом, икона общины, или polis, упорядоченной памятью о Христе как закланном Агнце, - земной общины, осуществляющей вечную истину, что закланный Агнец действительно достоин царствовать. Его правление - мечом слова, пронзающим сердце и вызывающим либо

соблазн, либо веру. Политика христианской веры, однако, не только внутренняя или частная. Вся политика связана с сознанием; настоящий вопрос - какая форма сознания воплощается в мире. Типы общины, или политического порядка, как давно понял Платон, суть типы (общей) души. Политика Ивана и Великого инквизитора коренится в раздвоенном сознании, которое ищет воздающей справедливости, чтобы облегчить разрушительные для падшего человечества следствия его отделения от Бога. В этом сознании есть доля истины: в падшем мире люди действительно действуют в порочном круге самоутверждения, обиды, насилия, возмездия, притязания и встречного притязания. Земной град строится потомством Каина, где умножается страдание насилия.

Камень, ушибивший Илюшу «в грудь, над сердцем» (205), играет свою роль в болезни, ведущей к его смерти. Но в его случае ясно (как и в случае «горячки» Ивана), что телесные симптомы тесно связаны и с духовными факторами. Этот камень представляет камень преткновения - порочное и безжалостное обращение с другими (и особенно с детьми - см. Мф 18[81]) со стороны тех, кто воплощает в мире сознание Каина, кто убивает своих братьев из зависти и обиды, соперничающего гнева или из беспорядочного, падшего, греховного желания. Такие поступки - поистине камни преткновения, соблазны ко греху и к обиде, - горе тому, кто ответствен за такой соблазн (Мф 18:7). И всё же, как указывает Кьеркегор, возможный skandalon, или соблазн, христианства заключается в парадоксе, что предписанное лекарство кажется бесконечно хуже болезни.[82] Для христианского сознания всё зависит от того, как отвечать на губящие жизнь дела обиды. Ответ Христа в 18-й главе Матфея, открывающий пространное рассуждение о skandala, дан на вопрос учеников: «Кто больше в Царстве Небесном?» Он указывает на ребёнка со словами: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (18:3–4).

Призыв Христа к смирению - и в центре поэтической и пророческой политики Достоевского, которая соблазняет таких политических теоретиков, как Градовский, - как соблазняет она Ивана, Великого инквизитора и Ханну Арендт. Величие обретается не в имени, не в семейной родословной и не в прославляющей себя репутации. Оно обретается в смиренной любви, созидающей общину служащих в мире, - любви, которая должна пройти через прощение грехов. Божественное привлечение, о котором Иисус говорит в Ин 12:31–32, которым прославляется имя небесного Отца и которым побеждается «князь (archōn) мира (kosmos) сего», связано с силой креста. Дело божественного привлечения, не прекращающееся со времени распятия, сходится (говорит Кьеркегор) в одной точке: «в сознании греха; через него идёт путь, по которому [Христос] привлекает человека, кающегося, к себе».[83] Это вполне добровольный, мужественный путь, деятельно воплощающий восстанавливающую силу смиренной, прощающей любви, способной обратить насилие вспять и положить конец превращению людей в жертвы.

В той же 18-й главе Матфея Иисус проясняет подлинный политический смысл власти ключей, столь недавно данной Петру, которая «основывает» Церковь, - практику вязания и решения (18:15–20). Основополагающий авторитет Церкви связан не с папским великолепием и должностными обязанностями, а с личной, воплощённой практикой восстанавливающей справедливости везде, где собраны двое или трое (или десять, или двенадцать). Неудивительно, что Пётр, всё ещё силящийся понять, что именно было ему открыто и затем дано ему как великая власть - против самих «врат ада», - приходит к Иисусу с вопросом: «Господи! сколько раз прощать брату моему, согрешающему против меня? до семи ли раз?» (18:21). Ответ Иисуса («до седмижды семидесяти раз») выходит за пределы семикратной мести Каина и отвечает на семьдесят семь раз месть Ламеха (пра-пра-праправнука Каина) в его хвастливой песни о насилии, обращённой к жёнам.[84] Сила Божьего

правления противопоставляет насилию самоотверженное прощение.

Учение Иисуса о прощении и его воплощение - не отвлечённая доктрина и не единственный, быть может, похвальный, но неповторимый юридический акт. Его соблазнительная практика прощения грехов являет образ жизни, которому надлежит подражать, и сознание, или «ум», которое надлежит взращивать в Церкви и Церковью как земное осуществление вечной истины. Те, кто политически присоединён к телу Христову, участвуют поэтому в драме одновременно человеческой и божественной, земной и небесной, телесной и духовной, личной и общественной. Эта драма - источник возможного соблазна в её пророческом свидетельстве о Богочеловеке, остающемся закланным Агнцем. Это свидетельство об истине, которая, даже публично осуществляемая на земле, не может быть сообщена прямо (даже в чудесах). Её можно увидеть лишь свободным и послушным решением сердца; и она будет и дальше вызывать соблазн и обиду у тех, кто застрял в соблазне, кто не может и не хочет поверить, что Иисус открывает авторитет божественного правления и что основанная им община может действенно противостоять убийству Каином брата (не говоря уже о насилии сыновей Каина в позднейших поколениях) через воплощённую практику восстанавливающей справедливости. И всё же Достоевский заканчивает свой роман прославлением реализма именно этой веры: что Дух Божий действительно носится над земляной силой карамазовской низости, возвышая эротическую любовь к жизни и все мирские любви к страдающему, празднующему завершению «во всём и во всех».

Примечания

1. Первоначальное упоминание в Пушкинской речи см.: Fyodor Dostoevsky, A Writer’s Diary, trans. Kenneth Lantz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994), vol. 2, p. 1284; цитирование Достоевским статьи Градовского и ответ на неё см.: ibid., pp. 1296–1328 (особенно pp. 1307, 1323 и далее). В «Братьях Карамазовых» «вековечные вопросы» касаются отношения истины и политики и сосредоточены

вокруг вопроса о существовании Бога и бессмертия. Если нет ни Бога, ни бессмертия, то логической альтернативой становится социализм, отвечающий на те же вопросы «с другого конца» (Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky [New York: Vintage, 1990], p. 26). Об Алёше сказано: «Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: „Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю“. Точно так же, если бы он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и в социалисты (ибо социализм есть не только рабочий вопрос, или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся именно без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес на землю)» (Ibid., p. 25). Об учении о смирении см. рассуждение старца «О господах и слугах и о том, возможно ли господам и слугам стать взаимно по духу братьями» («Из бесед и поучений», раздел f). Такой общественный порядок, утверждает старец, не может быть выведен из научного разума (ориентированного на телесные нужды и внешние отношения). Его можно найти лишь в образе Божием, открытом Христом, и это требует смирения. Поэтому общественное спасение России должно прийти от христианского благочестия народа, «ибо велика Россия смирением своим». «Равенство лишь в духовном достоинстве человеческом… Были бы братья, будет и братство, а раньше братства никогда не разделятся. Образ Христов храним, и да воссияет как драгоценный алмаз всему миру… Буди, буди!» (Ibid., p. 316). «Великое единение» осуществляется, по старцу, лишь во взаимном служении.

2. Dostoevsky, A Writer’s Diary, vol. 2, p. 1307; ср. обсуждение - с выводами, сильно отличающимися от наших, - в: Sven Linnér, Starets Zosima in The Brothers Karamazov: A Study in the Mimesis of Virtue (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1975), chapter 8.

3. Dostoevsky, A Writer’s Diary, vol. 2, pp. 1316–1317.

4. Ibid., p. 1319.

5. См.: Eric Voegelin, The New Science of Politics (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 17; и критический ответ, развитый Брюсом Уордом в: Dostoyevsky’s Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986), chapter 5.

6. См.: John Meyendorff, Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes (New York: Fordham University Press, 1974), pp. 6, 73, 213 и далее.

7. См.: Vigen Guroian, Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1987), part 3; Alexander Schmemann, Church, World, Mission (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1979).

8. Дайан Эннинг Томпсон даёт обширную документацию и проясняющий анализ «навязчивых отрицаний, искажений и порч Евангелий» у Ивана (Thompson, The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], p. 249; ср. pp. 179 и далее, 280 и далее), хотя этот пример она упускает. Быть может, самое значительное искажение в романтизированном портрете Иисуса

у Ивана - то, что его тотчас узнают все, в том, что Иван считает «одним из лучших мест поэмы, то есть почему именно узнают его. Народ непобедимою силой стремится к нему… Он молча проходит среди их с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его» [41]. Это фантастическая, сентиментальная и идолопоклонническая картина, открыто пренебрегающая новозаветным изображением необходимой сокрытости истинного лица Иисуса. Как говорит Кьеркегор: «Дух есть отрицание прямой непосредственности. Если Христос - истинный Бог, то он также должен быть неузнаваемым, облечённым в неузнаваемость, которая есть отрицание всякой прямоты. Прямая узнаваемость - особая черта идола. Но именно в это люди и превращают Христа, и это считается серьёзностью. Они берут прямое утверждение и фантастически создают соответствующий ему характер (желательно сентиментальный, с кротким взглядом, дружелюбными глазами или с чем ещё взбредёт в голову такому глупому пастору), и тогда прямо и совершенно несомненно, что Христос - Бог» (Søren Kierkegaard, Practice in Christianity, eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong [Princeton: Princeton University Press, 1991], p. 136). Иван, разумеется, не пастор, но он умеет манипулировать сентиментальными пасторскими образами в своих целях.

9. Хелен Конифф де Альварес делает следующее проницательное наблюдение об этой сцене: «Поскольку Христос Ивана говорит лишь однажды в его поэме в прозе и в связи с театральным чудом, Иван фактически помещает значимость Христа… в его силу удовлетворять земные желания людей» (de Alvarez, «The Augustinian Basis of Dostoevsky's The Brothers Karamazov», неопубликованная диссертация, University of Dallas, 1977, p. 140). Это служит действенным риторическим приёмом, искажающим образ Христа установлением поверхностных сходств между рассказами о чудесах и их смыслами.

10. В Евангелии от Марка мессианская тайна связана с тайной Царства Божия (см.: Joel Marcus, The Mystery of the Kingdom of God [Atlanta: Scholars Press, 1986]; и главу 1 настоящей книги).

11. Божественная милость представлена также «стеклянным морем» (Откр 4:6) - первозданной бездной, над которой носился Бог в мифе о творении, выводя порядок из хаоса и свет из тьмы. В Откр 13:1 из него выходит зверь (ср. 15:2–3, где море связано с новым исходом, в котором освобождённые поют песнь Моисея и песнь Агнца - песнь, прославляющую божественную справедливость, которая так отвратительна Ивану); а в Откр 21:1, в окончательном откровении нового неба и новой земли, «моря уже нет» - оно окончательно побеждено и тем позволяет небесному Иерусалиму сойти с неба от Бога, символизируя гармоничное и исполняющее обитание Бога с человечеством.

12. G. B. Caird, The Revelation of St. John the Divine (New York: Harper and Row, 1966), pp. 291–292.

13. В этом - сердцевина того, что стоит на кону в «Великом инквизиторе»: «…ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее

свободы!» [44]; «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее… Вместо того чтоб овладеть свободой людей, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки… Итак, сам ты и положил основание к разрушению своего же царства» [47]. Отсылки к центральности этой человеческой проблемы обильны не только в поэме, но и во всём романе.

14. Этот образец страдающего мученичества распространён в Откр 6:9 и далее на души убиенных святых под небесным жертвенником, жизни которых приносятся как искупительные жертвы, основанные на побеждающей крови Агнца (ср. 12:11). Фаррер пишет: «Кровь Христова и искупает, и вопиет, говоря лучше, нежели кровь Авелева; здесь кровь мучеников вопиет, как говорит Енох об Авеле, об искоренении рода Каина; она также искупает святых на жертвеннике» (Austin Farrer, A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse [Boston: Beacon Press, 1949], p. 110). Вопль о воздающей справедливости требует здесь дальнейшего ожидания завершения божественного спасения через терпеливое упражнение страдающей любви, которая будет публично оправдана лишь в конце.

15. Как верно замечает Роберт Белнап, «ответ» отца Зосимы Великому инквизитору коренится в контронтологии не менее космической, чем онтология материалистов: «Я имею в виду учение о всеобщих причинных связях, веру в то, что все вещи в мире взаимосвязаны, что ни одно событие не происходит в этом мире без своих причин и следствий, что, знай мы достаточно, мы увидели бы мир как бесшовную ткань причин и следствий» (Belknap, The Genesis of The Brothers Karamazov: The Aesthetics, Ideology, and Psychology of Making a Text [Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1990], p. 140). Одно - внешнее, телесное изложение причинности (видение которой есть дело «нервов в мозгу»), другое - духовное изложение, видимое через «собеседование» с образом Христовым в сердце.

16. Можно отметить здесь, что эта антропология лежит и в основе художественного реализма Достоевского: «При полном реализме найти в человеке человека… Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (Достоевский в записной тетради, цит. по: Mikhail Bakhtin, Problems of Dostoevsky's Poetics, ed. and trans. Caryl Emerson [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984], p. 60). Далее в этой главе мы противопоставим диалогическое и соучастное видение Достоевским внутренней жизни его персонажей недиалогической, клинической и овеществлённой юридической модели психологии зала суда (которая тоже драматизирована в книге 12 «Братьев Карамазовых» как «палка о двух концах»).

17. На символически насыщенную коронацию Карла Великого папой Львом III в соборе Святого Петра на Рождество 800 года намекают следующие слова Инквизитора: «Слушай же: мы не с тобой, а с ним, вот наша тайна! Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные» [49].

18. Примечательно, что в Откровении даже сам Иоанн, автор, на вершине видения, разоблачающего идолопоклонство мира, дважды должен быть предостережён от ложного поклонения и наставлен поклоняться одному Богу (Откр 19:10 и 22:8–9).

19. См. хорошее обсуждение этого в: Caird, Revelation, pp. 90 и далее, 293 и далее; Farrer, Rebirth of Images, pp. 33 и далее, 296 и далее.

20. См. лозунг Павла panta moi exestin (1 Кор 6:12; 10:23), что в более буквальном переводе значит «всё в моей власти». Иван опускает последовательную оговорку Павла к этому лозунгу: «но не всё полезно»; «но ничто не должно обладать мною»; «но не всё назидает». Средоточие свободы в видении Павла - не индивидуальная власть действовать, а различение любви, не связанной внешними правилами и доктринальными формулами, ради созидания общины любви и блага сестёр и братьев. Таков самый смысл «закона Христова», освобождающего «я» от обособляющей частичности для участия в полноте божественной агапе (см. четыре pantas в 1 Кор 13).

21. Институт старцев описан так: «Что же такое старец? Старец - это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает добровольно в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь, чрез послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли. Изобретение это, то есть старчество, - не теоретическое, а выведено на Востоке из практики, в наше время уже тысячелетней» (27–28). Это поднимает - в совсем ином контексте, чем поэма о Великом инквизиторе, - центральный вопрос о свободе (совести) и авторитете. Послушание духовному авторитету старца вкладывает огромную ответственность и власть в руки старца, цель которых - не облегчить бремя свободы ученика, а укрепить её посредством напряжённой дисциплины. Это сыновняя модель авторитета и воспитания, основанная на отношении Иисуса к ученикам в Новом Завете, и это явно рискованный институт, поскольку его целостность требует, чтобы весь характер и старца, и ученика был обращён к мимесису смиренной любви, воплощённой Христом. Обретение себя в свободе требует, таким образом, дисциплинированного стремления к полному самоотвержению.

22. Richard Peace, Dostoyevsky: An Examination of the Major Novels (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 276. Анализ Писа богат толковательными литературными прозрениями, но в решающих пунктах он не различает апокалиптической грамматики духовной причинности у Достоевского. Земледельческие метафоры семени и земли, пронизывающие роман и решающие для понимания его центральных преображений, Пис считает «еретическими идеями», утверждая, что Зосима соединяет христианское учение с более явно языческим «культом земли» (Dostoyevsky, p. 285 и далее). Он полагает, что глубокий поклон Зосимы Дмитрию (чьё имя связывает его с Деметрой и который

тоже будет возрождён «культом земли») подтверждает это. Мы доказывали в главе 3, что направление преображения как раз противоположное: от языческого культа плодородия и природного романтизма к апокалиптическому преображению всего творения воплощённым духовным действием Христа. Это не движение, оставляющее материальное творение позади; напротив, воскресение тела занимает центральное место в христианском нравственном видении старца и романа в целом. Лишь гностическое, вестернизированное истолкование христианства могло бы этого не увидеть.

23. По Ницше, история человеческой «ответственности» (Verantwortlichkeit) связана с эволюционным развитием у человеческого животного способности памяти - обещаний, даваемых ради рассчитанного действия в будущем, необходимой черты упорядоченных человеческих сообществ речи. Начало внутренней жизни нравственного сознания, в которой инстинктивным влечениям противостоят и их обуздывают, продиктовано, следовательно, общественными нуждами и запечатлевается не любовью, а болью. Самые жестокие из этих ритуалов боли - религиозные, закреплённые в карательном обычае. Но общественное происхождение нечистой совести прежде всего экономическое, как явствует из немецкого слова Schuld (см.: Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufmann [New York: Vintage, 1967], part 2). Эта связь экономического и религиозного языка в воздающем понимании совести присутствует и в плаче Ивана, где страдание «покупает гармонию» и «покупает истину» слишком дорогой ценой. Иван прибавляет к смеси язык «удобрения», предвосхищая не только Ницше, но и Фрейда. Достоевский предлагает в корне иное изложение происхождения нравственной памяти, совести и ответственности: она происходит из упорядочивающего отношения человеческой души к божественной любви.

24. Это видно и по злобным слухам о Зосиме, которые быстро распространяются, начиная с монахов-противников, после преждевременного запаха тления, исходящего от тела старца. Рассказчик приписывает многое из этого «зависти к святости покойного» и к порождённому ею духовному авторитету и влиянию (331). Обвинения включают ересь, например непризнание материального адского огня (см. духовное толкование старца, 322 и далее); недостаток аскетической строгости («постов не соблюдал, сладости позволял себе, варенье вишневое с чаем кушал, очень любил»); а от «самых ярых противников старчества… и между ними были даже из самых древних и строгих в благочестии монахов» - обвинение, что он «злоупотреблял таинством исповеди» (333). Учитывая всепроникающую важность экзистенциальной исповеди в романе как воплощения духовного смирения, Достоевский явно намекает, что старец (пример которого в этом отношении ясен) по-настоящему понимает смысл таинства и являет его.

25. Следует отметить, что Миусов добился назначения себя соопекуном Мити, когда мальчик был фактически брошен распутным отцом. Но Миусов тоже бросил юного Митю, когда, вернувшись в Париж на долгий срок, увлёкся революцией 1848 года (в которой «чуть было не» принял участие «на баррикадах» - одно из восхитительных воспоминаний его юности, которое «до того поразило его

воображение, что он не мог забыть его всю жизнь»; 10 и далее), и просто «забыл» ребёнка. Миусов, сообщает рассказчик, был «просвещенный, столичный, заграничный и притом всю жизнь свою европеец», который «водился в свою жизнь со многими либеральнейшими людьми своей эпохи, и в России и за границей, знавал лично и Прудона и Бакунина»; поэтому свою тяжбу с «клерикалами» он считал своим «гражданским и просвещенным долгом». Рассказчик ясно даёт понять, следовательно, что интерес Миусова к посещению монастыря - простое любопытство, которое он выставлял как «добрые намерения», отчасти чтобы обеспечить себе почтительный приём.

26. См. полезное обсуждение «познания Бога» в: C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), chapter 8.

27. Иван утверждает: «По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги» (237). Здесь Иван явно отвергает православное монашеское учение о theōsis - возможности того, что образ Христов есть не невозможный потусторонний идеал, а основание человеческого обожения и экзистенциального опосредования Царства Божия в мире уже теперь (как в учении старца о том, что рай присутствует здесь и теперь в самой жизни, как дар божественного присутствия; 298–299).

28. На что отец Иосиф славно отвечает: «Да у нас и гор-то нет!» В XIX веке ультрамонтанство означало римско-католическое противодействие «новым либеральным и антихристианским движениям, логическим и наиболее систематическим выражением которых была Французская революция 1789 года». См.: The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2d ed., eds. F. L. Cross and E. A. Livingstone (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 1405. Этапы «торжества» ультрамонтанства в том веке определяются так: 1814 - восстановление ордена иезуитов, верного одному папе; 1864 - Пий IX издаёт свой антилиберальный «Силлабус»; 1870 - Первый Ватиканский собор провозглашает папскую непогрешимость в высказываниях ex cathedra о вере и нравственности. Ясно, следовательно, что Достоевский, как и Миусов, отвергает ультрамонтанскую программу, хотя по совсем иным причинам. Миусов представляет продолжение Французской революции в политике XIX века, реакцией на которое было ультрамонтанство. Достоевский рассматривает и то и другое как испорченные формы силовой политики.

29. Ракитин, либеральный семинарист, на это не покупается, называя теорию Ивана «глупой» и «подлой», «теорией для подлецов»: «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели, даже и не веря в бессмертие души! В любви к свободе, к равенству, к братству найдет…» (82). С точки зрения романа, однако, Ракитин - запутавшийся христианский социалист без духовного прозрения: всё становится зерном для его эгоистической (и карьерной) идеологической мельницы.

30. Прежний отклик Дмитрия на анекдот Миусова о теории Ивана был немедленным и сильным: «Позвольте… чтобы не ослышаться: „Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выходом из

положения всякого безбожника“! Так или не так?» (69). «Запомню», - говорит он; это заявление позже вспомнят и другие, помимо Мити.

31. Здесь имеется в виду «Фауст» Гёте, часть II, акт V, строки 11890 и далее. Алёша не уверен в происхождении несколько насмешливого прозвища, данного Иваном старцу («Pater Seraphicus - это имя он откуда-то взял - откуда?»), но принимает его как истинное: «Да, да, это он, это Pater Seraphicus, он спасет меня… от него и навеки!» (264). В «Фаусте» Pater Seraphicus обитает в «средней области» между верхней (Pater Ecstaticus - пылающая, вечная высота любви: «Ewiger Wonnebrand, glühendes Liebeband… schäumende Gottesbrust») и нижней (Pater Profundus - творящая, простирающаяся бездна любви) областями. Он учит хор блаженных мальчиков путям земли, принимая их в себя, чтобы они могли видеть его глазами. Мальчики подавлены силой и тьмой увиденного и просят отпустить их, и Pater Seraphicus ведёт их в высшую область через рост, ставший возможным благодаря укрепляющему присутствию Божию, и наконец к откровению вечной любви, раскрывающемуся в блаженство (Seligkeit). Имя оказывается пророческим, но не в том смысле, в каком его понял переживающий кризис Алёша.

32. Само заглавие, разумеется, взято из речи защитника Фетюковича, этой «мягкой шельмы, столичной» (как называет его Митя; 593), из его призыва к присяжным «беречься судебной ошибки!» (740). Это ироничный призыв, учитывая циничные приёмы знаменитого юриста.

33. Разумеется, именно приглашённый Катериной из Москвы эксперт, в отличие от более «здравомысленных» показаний двух местных врачей, пространно говорит техническими терминами о «мании» и «болезненном аффекте» и приводит в качестве доказательств «ненормального психического состояния» Мити высказывания и поведение, вполне согласные с характером Мити, как очевидно всем, кто его знает.

34. Однако это не вполне ясно, поскольку рассказчик намекает, что Ипполит - тщеславный, чахоточный и озлобленный человек, который «всегда считал себя кем-то обиженным, потому что не оценили его дарований» (658), и что его изображение Ивана было вызвано «неделикатным чувством» от того, что Иван раз или два срезал его в споре (697). Желание мести в романе никогда не бывает «чистым» - оно всегда в какой-то мере коренится в эгоизме и тщеславии, несмотря на благородно звучащие речи, трубящие о любви к человечеству или гражданском искуплении. Это, разумеется, согласуется с внутренне-внешней духовной причинностью, определяющей роман.

35. См.: Victor Terras, A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky’s Novel (Madison: University of Wisconsin Press, 1981), p. 412. Террас делает хорошее наблюдение о двух противоборствующих юристах: «По иронии, Ипполит Кириллович, чьи усилия идут на судебную ошибку, прав в некоторых коренных вопросах (с точки зрения Достоевского, разумеется), тогда как Фетюкович, чья философия отвратительна Достоевскому, прав относительно фактов дела». Или, быть может, прав относительно некоторых фактов дела. Обоим

юристам недостаёт качества, явленного в различении старца Зосимы, которое соединяет внешние подробности и внутреннюю реальность «дела» в личное, живое целое - не чтобы «судить», а чтобы различающе служить общему благу вовлечённых.

36. Прокурор приводит бедного, больного Смердякова как одну из таких «жертв» идеологии Ивана и многозначительно цитирует замечание Смердякова, что Иван из всех братьев Карамазовых «более всех на Федора Павловича похож характером» (697).

37. Террас указывает, что «мистицизм» и «шовинизм» - именно те термины, которыми характеризовали Достоевского прогрессистские либеральные критики (Terras, A Karamazov Companion, p. 116).

38. На такие духовные высоты, утверждает Ипполит, не способны ни Митя Карамазов, ни большинство современных русских молодых людей (716; ср. 694).

39. Действительно, как замечает Террас, это последнее наблюдение о различии раскаяния и отчаяния глубоко: «Предсмертная записка Смердякова („Истребляю свою жизнь своею собственною волей и охотой, чтобы никого не винить“) содержит дьявольскую иронию: уничтожая себя, он обеспечивает осуждение Дмитрия и лишает Ивана возможности облегчить себя от вины» (Terras, A Karamazov Companion, p. 423). Можно отметить здесь и рассуждение Смердякова о покаянии и прощении в начале романа, в его диспуте с Григорием (127 и далее, 130 и далее).

40. Власть вязать и решить притязает как на «право» и Великий инквизитор: «Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право связывать и развязывать и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь» [43]. Позже эта власть пародируется как техника надзора в гротескном использовании Инквизитором языка искупления: «И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей - всё судя по их послушанию, - и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести - всё, всё понесут они нам, и мы всё разрешим» [51].

41. Развёрнутое место Мф 18:15–20 подробно описывает порядок этой практики. См. прекрасное обсуждение в: John Howard Yoder, Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World (Nashville: Discipleship Resources, 1992), chapter 1; idem, «Binding and Loosing», in The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical, ed. Michael Cartwright (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1994), pp. 323–358.

42. Чёрт Ивана комментирует эту русскую форму шельмовства в связи с «новым человеком», которому, как человекобогу, самосознательно занимающему место Бога, а значит, и законодателя, «всё позволено»: «Всё это очень мило; только если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человечек: без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил…» (649). Здесь чёрт увлекается собственным красноречием. Его речь напоминает нам оценку Ницше «нас, познающих» в «К генеалогии морали» (ч. 3, разд. 24), которые всё ещё «далеко не свободные умы: ибо они ещё

верят в истину». И это тоже должно быть поставлено под вопрос в освобождающем процессе Selbstaufhebung, который выйдет за пределы нравственного закона справедливости к свободе милости и самозаконодательства, которой наслаждаются обладающие мужеством воли к власти (Nietzsche, On the Genealogy of Morals, pt. 2, sec. 10; pt. 3, sec. 27). В понятиях и Ницше, и чёрта Ивана буржуазному петербургскому юристу недостаёт этого мужества: он прибегает к санкции (христианской вере и христианской морали), в которую сам не верит.

43. Peace, Dostoyevsky, p. 282.

44. См.: Dostoevsky, A Writer's Diary, December 1877, pp. 1221–1244.

45. Ibid., p. 1244.

46. См., например, размышления Достоевского в «Дневнике писателя» за октябрь 1877 г. под заглавием «Ложь ложью спасается» (pp. 1163–1168); и его обстоятельное обсуждение дела Корниловой, в процессе по которому сыграли роль и его собственные опубликованные размышления (декабрь 1877 г., pp. 1221–1244).

47. Брюс Уорд разбирает взгляды Достоевского на европейскую либерально-социалистическую традицию под собственной рубрикой Достоевского - «женевская» идея, то есть традиции, вдохновлённые Руссо и воплощённые в лозунге Французской революции - liberté, égalité, fraternité - и в его теоретических разработках: «В широком смысле сюда входили бы французский либерализм, французский социализм, появившийся в то же время, и немецкий философский комментарий к этим движениям. Конкретнее, к „женевским“ мыслителям относились бы такие фигуры, как Руссо, Сен-Жюст, Сен-Симон, Фурье, Кант, Гегель, Фейербах и Маркс» (Ward, Dostoyevsky's Critique of the West, pp. 44–45). Книга Уорда даёт изложение отношения Достоевского к современной политике и политической философии.

48. Hannah Arendt, On Revolution (New York: Penguin, 1963), p. 75.

49. Соблазнительно пуститься здесь в долгое отступление, сравнивая Жан-Жака Руссо и Великого инквизитора, но ограничимся несколькими замечаниями. Коренная человеческая и общественная проблема для Руссо, как и для Инквизитора, - проблема свободы: «Человек рождается свободным, а между тем он повсюду в оковах» (Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, trans. M. Cranston [New York: Penguin, 1968], book 1, chapter 1). Единственный способ освободить людей от разрушительных форм общественного порабощения, которые всегда частны и произвольны (включая тиранию церкви в делах совести), - установить просвещённый общественный порядок как «священное право», то есть отдать свою частную свободу общей воле, чтобы преодолеть частные (и предубеждённые) формы зависимости и тем самым «возродиться» в общину, приверженную единому политическому телу. Как говорит Руссо: «Чтобы общественное соглашение не стало пустой формальностью, оно молчаливо включает в себя обязательство, которое одно может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принуждён всем организмом, а это означает не что иное, как то, что его силой заставят быть свободным; ибо таково

условие, которое, предоставляя каждого гражданина отечеству, гарантирует его от всякой личной зависимости; условие, которое составляет секрет и двигатель политической машины» (кн. 1, гл. 7; ср. кн. 2, гл. 7). Такое возрождение поднимает несчастных людей из животного «естественного состояния» и его физических, страстных зависимостей к разумной гражданской свободе, ограниченной общей волей. Разумеется, общая воля (и её дары - свобода, равенство перед законом и братство целого) требует упорядочивающей силы, законодателя, «суверена», дающего политическому телу связное движение и волю посредством законодательства (кн. 2, гл. 6). Этот акт «основания» требует божественного разума, поскольку влечёт за собой преобразование человеческой природы в духовное целое, в котором каждый ничего не может сделать иначе как через общественное сотрудничество. Отсюда, говорит Руссо, обращение к божественному вмешательству во всех актах политического основания: «Но не всякому человеку дано заставить говорить богов… Великая душа законодателя - вот истинное чудо, которое должно доказать его миссию» (кн. 2, гл. 7). Оправдание подтверждается степенью достигнутой общественной гармонии, то есть тем, насколько отношения между членами тела ограничены, а отношения с целым телом - обширны («так, чтобы каждый гражданин был совершенно независим от всех остальных и чрезвычайно зависим от республики»; кн. 2, гл. 12). Это не может быть просто внешней, механической справедливостью - для этого нужны «сердца граждан», общая нравственность и «прежде всего вера». Такая общая вера устранит разногласие, инакомыслие, бунт и все другие признаки того, что порабощающий предрассудок частных воль подрывает освобождающее господство общей (кн. 4, гл. 2). Эта общая вера, следовательно, повлечёт за собой «гражданскую религию» (кн. 4, гл. 8), которой Руссо заканчивает «Общественный договор». Эта гражданская религия «исправит» дело Иисуса, который «пришёл установить на земле духовное царство; это царство, отделив теологическую систему от политической, привело к тому, что государство перестало быть единым, и вызвало внутренние разделения, которые никогда не переставали волновать христианские народы». Конфликт юрисдикций в христианских государствах сделал гармоничный политический порядок невозможным, поскольку люди никогда не знали, повиноваться ли гражданской власти или священнику. Религиозный конфликт должен быть устранён: «Всё, что разрушает общественное единство, никуда не годится; все учреждения, которые ставят человека в противоречие с самим собой, никуда не годятся». Христианство Евангелия, разумеется, «совсем иное», подчёркивая братство всех, - но оно частно, и узы его союза потусторонни; более того, «общество истинных христиан не было бы обществом людей». Здесь мы, разумеется, видим согласие Ивана, Инквизитора и, по иронии, Ханны Арендт; как мы увидим, роман Достоевского радикально ставит это допущение под вопрос. Взамен христианства Руссо предлагает гражданскую религию терпимости, лишённую догм, в которой «чувства общительности» и нравственные обязанности закреплены в чисто гражданском и рациональном исповедании веры. Того, кто в них не верит, можно изгнать не за нечестие, а «как существо, неспособное к общежитию, неспособное искренне любить законы, справедливость… Если же кто-нибудь, публично признав

эти догматы, ведёт себя так, как если бы он в них не верил, то он должен быть наказан смертью: он совершил величайшее из преступлений - солгал перед законами». Хотя Руссо антикатолик, а Великий инквизитор представляет форму католицизма, их политические позиции во многих отношениях сходны.

50. Arendt, On Revolution, p. 85.

51. Rousseau, The Social Contract, bk. 2, chap. 7.

52. Арендт пишет (On Revolution, pp. 86–87): «Как правило, не сострадание берётся изменить мирские условия, чтобы облегчить человеческое страдание; но если оно это делает, оно будет избегать затяжных, утомительных процессов убеждения, переговоров и компромисса, которые суть процессы права и политики, и отдаст свой голос самому страданию, которое должно требовать быстрого и прямого действия, то есть действия средствами насилия».

53. Arendt, On Revolution, p. 87.

54. Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 50 и далее.

55. Ibid., pp. 74–75.

56. Ibid., p. 53.

57. Ibid. Арендт утверждает, что эта терминология исключительно христианская и что греческий термин sōma никогда не употребляется политически вне христианства; метафора впервые появляется в писаниях Павла (1 Кор 12). Странно, что Арендт упускает здесь самое знаменитое произведение древней политической философии - «Государство» Платона. Там Платон пользуется языком тела так сходно с Павлом, что можно вообразить, будто Павел заимствовал его у Платона: «Значит, наилучшим образом управляется то государство, которое всего более похоже на отдельного человека? Например, когда у кого-нибудь из нас поранен палец, то вся общность, охватывающая тело в его отношении к душе (pasa hē koinōnia hē kata to sōma pros tēn psychēn tetamenē) в единый строй под началом правящего в ней, ощущает это и вся целиком сострадает поражённой части» (462c–d). Ссылка Платона на финикийский миф, пользующийся языком «братьев» (adelphoi), рождённых общей матерью-землёй (414d–e), служит решающей метафорой того рода политического тела, которое скреплено общим благом, не сводимым к внешнему, телесному единству (то есть к единству вроде комического отступления Сократа о женщинах и мужчинах, упражняющихся вместе нагими, и замысловатой евгенической программы, которая так завораживает Главкона). Общество, сосредоточенное на внешних благах, говорит Сократ, было бы битком набито юристами и врачами (всегда дурной знак, как считал и Достоевский) и нуждалось бы во множестве лекарств, то есть лжи, усыпляющих иллюзий и приятных развлечений. Единственное подлинное лекарство от проблемы несправедливости и основания доброго города «в речи» - чтобы душа была «обращена» к благу, к образцу, положенному «на небе» (en ouranō, 592b), который тем не менее может осуществляться на земле среди «братьев» или «друзей» везде, где упражняются в

добродетели благоразумия. У нас нет места проследить это здесь, но параллели с христианским пониманием политики у Достоевского очевидны. Во всяком случае, неудивительно, что модель политики, избранная Арендт из древности, - не модель Платона или других греков, а модель римлян.

58. Belknap, The Genesis of The Brothers Karamazov, pp. 148–155. См. также прекрасное обсуждение в: Robin Feuer Miller, The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel (New York: Twayne, 1992), chapter 7. Миллер полагает, что в Коле Достоевский «предлагает новое преломление черт Мити, Ивана и Великого инквизитора» (Miller, The Brothers Karamazov, p. 101).

59. Иван говорит Алёше: «Я хочу с тобой познакомиться раз навсегда, и тебя с собой познакомить… Я видел, как ты на меня смотрел все эти три месяца, в глазах твоих было какое-то беспрерывное ожидание, а вот этого-то я и не терплю, оттого и не подошел к тебе. Но под конец я тебя научился уважать: твердо стоит человечек, думаю… Я люблю таких, которые твердо стоят, на чем бы там ни стояли, и будь они такие маленькие мальчуганы, как ты». Алёша отвечает признанием в любви и утверждением, что, хотя Иван для него всё ещё загадка, кое-что он о нём понял: «…что ты точно такой же молодой человек, как и все остальные двадцатитрехлетние молодые люди, такой же молодой, молоденький, свежий и славный мальчик, ну желторотый, наконец, мальчик!» (229). Их разговор продолжает отсылать к «желторотым» и «славным мальчикам» - так, что это потом отзывается в обращении Алёши со школьниками, и особенно с Колей.

60. Следующие замечания основаны на: Søren Kierkegaard, The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening, eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980).

61. Ibid., p. 20.

62. Ibid., p. 63 и далее; ср.: Søren Kierkegaard, The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, eds. and trans. R. Thomte and A. Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 123–135. «Иван - могила», - говорит Дмитрий, по-видимому имея в виду замкнутую сдержанность Ивана (110, 229); позже он повторяет это Алёше: «Брат Иван сфинкс и молчит, всё молчит» (592, 593). Более того, кажется, что Иван исповедуется лишь Алёше, «херувиму»… и Смердякову, - и эти последние «исповеди», связанные между собой, непосредственно предшествуют его «безумию».

63. Кьеркегор полагает: «Если эта замкнутость сохраняется полностью… то величайшая для него опасность - самоубийство… Но если он откроется хотя бы одному человеку, он, вероятно, так расслабится или так разочаруется, что самоубийство не станет следствием замкнутости… Однако может случиться, что именно потому, что он открылся другому, он придёт в отчаяние от того, что сделал это; ему может показаться, что он мог бы гораздо дольше продержаться в молчании, чем иметь поверенного… В поэтической обработке развязку… можно было бы построить так, что поверенного убивают. Можно вообразить демонического тирана такого рода, который жаждет говорить с кем-нибудь о своей муке и затем

последовательно поглощает значительное число людей, ибо стать его поверенным значит верную смерть» (Sickness unto Death, p. 66). Как это проявляется в поэтическом создании Ивана, Великом инквизиторе, будет показано в следующей главе, посвящённой «молчанию Христа». Иван, хотя он и менее замкнут, чем Инквизитор, тоже сожалеет: «Он даже Алешу возненавидел, припомнив сегодняшний с ним разговор, а минутами очень и себя» (276).

64. Kierkegaard, Sickness unto Death, p. 72.

65. Коля вводится в книге 10, глава 1 («Коля Красоткин»).

66. «Кто основал Трою?» - спросил однажды Коля учителя. «Дарданелов отвечал насчет народов вообще, их движений и переселений, насчет глубины времен, баснословия, но на то, кто именно основали Трою, то есть какие именно лица, ответить не мог и даже вопрос нашел почему-то праздным и несостоятельным. Но мальчики так и остались в уверенности, что Дарданелов не знает, кто основал Трою. Коля же вычитал об основателях Трои у Смарагдова, хранившегося в книжном шкафе, оставшемся после родителя. Кончилось тем, что всех даже мальчиков стало наконец интересовать: кто же именно основал Трою, но Красоткин своего секрета не открывал, и слава знания оставалась непоколебимо за ним» (518). То, что секрет касается вопроса о политическом «основании» общины, конечно, не случайно.

67. Особенно показательный пример этого - изменение его отношения к матери после опасной выходки, когда он лёг между рельсами и пропустил над собой поезд. Его любящая мать в истерике, узнав об этом, и сам Коля, уже потрясённый этой проделкой, со слезами клянётся (на коленях перед иконой и памятью отца) никогда больше так не делать. Жалея о своих «чувствах», «на другой день Коля проснулся по-прежнему „бесчувственным“, однако стал молчаливее, скромнее, строже, задумчивее» (518) - и деспотичнее.

68. См.: Belknap, The Genesis of The Brothers Karamazov, pp. 148–155.

69. Позже, хвастаясь своим подвигом на базаре (связанным с гусем и мужиком), он вновь высказывается о «народе»: «Я никогда не отвергаю народ… Я люблю быть с народом… Мы отстали от народа - это аксиома» (548). Разумеется, случай с мужиком обнаруживает пренебрежительное превосходство Коли над доверчивыми крестьянами. Когда его приводят к судье за роль в убийстве гуся, он доказывает «с полным хладнокровием», что «лишь высказал основную мысль и говорил лишь в проекте» (549), - точно так же, как Иван говорит Смердякову, что «всё позволено».

70. См.: Søren Kierkegaard, Fear and Trembling, trans. Alastair Hannay (New York: Penguin, 1985). Превосходный комментарий см.: Edward F. Mooney, Knights of Faith and Resignation: Reading Kierkegaard’s Fear and Trembling (Albany: State University of New York Press, 1991).

71. В книге 8, главе 3 («Золотые прииски») становится ясно, что вследствие скандального запаха тела старца госпожа Хохлакова оставила свою наивную, восхищённую веру в чудесную силу старца: «Я теперь вся за реализм, я получила хороший урок насчет чудес», - говорит она Дмитрию (384). По-видимому, она стала

теперь «опытным врачом душ» на основании свидетельств естествознания: «…после всей этой истории в монастыре, которая меня так расстроила, я совершенный реалист и хочу броситься в практическую деятельность. Я излечена» (385). Её дочь Лиза станет теперь «новой женщиной», образованной и без предрассудков (387).

72. То, что у Лизы есть тайные отношения с Иваном, раскрывается в её замечании в главе «Сговор»: «Я твоего брата Ивана Федоровича не люблю, Алеша» (220). Алёша отмечает это с безмолвным удивлением и позже узнаёт, что Иван тайно навещает Лизу (а госпожа Хохлакова подозрительно относится к этим визитам; 578–579). Взаимно разрушительный характер их отношений становится ясен в главе «Бесенок» (книга 11, глава 3); и всё же, несмотря на это, Алёша охотно берёт письмо от Лизы к Ивану (600). Для всякого, кто истолковывает эту сцену в понятиях эротической непосредственности, поступки Алёши здесь показались бы либо смехотворно наивными, либо извращённо самоотверженными. В понятиях «двойного движения» рыцаря веры (отказа от собственнических притязаний и вместе с тем полной заботы о другом), составляющего деятельную, служащую любовь, - ни то ни другое. Напротив, это делает возможным прозрение Алёши в болезнь, которую и Лиза, и Иван вносят в свои искажённые отношения, и позволяет ему обратиться к ней откровенной речью, не подорванной ни отчаянием, ни обидой.

73. См., например: Terras, A Karamazov Companion, p. 443 (note 55); Miller, The Brothers Karamazov, p. 133.

74. Увлекательное обсуждение этой динамики см.: René Girard, Things Hidden Since the Foundation of the World (Stanford: Stanford University Press, 1987), pp. 416–431. Жирар понимает язык skandalon как относящийся к модели препятствия в миметическом соперничестве - точной, демонической противоположности модели христианской любви, которая устраняет соблазн и стремится восстановить верное зрение, чтобы никто не преткнулся. Крест - соблазн лишь для тех, чьё зрение уже попало в ловушку модели соблазна и цикла желания господства и мести. Жирар говорит так: «В том роде превосходства, которое Иисус имеет над учениками до Воскресения, есть элемент идолопоклонства и соблазна. Вот почему они никогда не понимают, в чём на самом деле дело. Они всё ещё приписывают Иисусу мирской престиж великого вождя, „вождя людей“, „учителя мысли“. Ученики видят Иисуса неуязвимым - они видят в нём обладателя высшей формы силы. Они его последователи для того, чтобы участвовать в этой неуязвимости, чтобы стать подобными богам по логике насилия. Поэтому неизбежно, что они соблазнятся» (Ibid., pp. 418–419). Сатана поэтому - миметическая модель соблазна par excellence, мастер миметических уловок, «насильственный принцип, лежащий в основе всех форм земного господства и всех форм идолопоклонства, который пытается отвлечь на себя поклонение, подобающее одному Богу» (Ibid., p. 419). Так Павел признаёт крест окончательным соблазном, потому что он представлен как окончательная победа, - а соблазнённые «не понимают, в чём могла бы состоять эта победа» (Ibid., p. 428).

75. Цитата из Ис 28:16, где краеугольный камень - прочное основание истины против лжи, справедливости и праведности против ложного суда и «союза со смертью».

76. Цитата из Пс 117 (118):22; ср. Мф 21:42.

77. Цитата из Ис 8:14–15, где говорится о «Господе Саваофе», которого должно чтить свято: «Его бойтесь, и Он - страх ваш! И будет Он освящением и камнем преткновения». Контекст этого места - что политика в диалоге со святым Богом отличается от силовой политики идолопоклонства: боящиеся Бога не боятся того, чего боятся идолопоклонники, а именно временной власти. То, что для пророка святилище, становится камнем преткновения для тех, кто не боится Бога. Я обсуждал это место в статье «The Theological Politics of Plato and Isaiah: A Debate Rejoined», Journal of Religion 73/1 (January 1993): 16–30.

78. Роберт Белнап замечает: «Надрыв… трудно перевести. Его передавали как „laceration“; он произведён от „рвать“ - „раздирать“, „разрывать“, „лопаться“, „раскалываться“, как видно по переводам „heartbreak“ или „hysterics“… Производное от него прилагательное почти всегда можно перевести как „heartrending“ [душераздирающий]» (Robert Belknap, The Structure of The Brothers Karamazov [The Hague: Mouton, 1967], p. 47).

79. Кьеркегор обсуждает различные формы соблазна, или skandalon, в «Болезни к смерти» (pp. 113–131) и в «Упражнении в христианстве» (eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong [Princeton: Princeton University Press, 1991]), «Блажен, кто не соблазнится о Мне».

80. Русское слово «правда» означает и истину, и справедливость (праведность, точность, цельность); это прямая противоположность лжи.

81. И Смердяков, и Дмитрий вводят юного Илюшу в соблазн; Иван делает то же с ребёнком Лизой и младшим братом Алёшей; а их отец Фёдор вводит в соблазн всех своих детей.

82. Kierkegaard, Practice in Christianity, p. 110 и далее. В 18-й главе Матфея, этом «решающем месте о соблазне вообще» (заметим телесность языка Иисуса: мельничные жернова для утопления, отсечение членов, вырывание глаз, геенна огненная), «Христос говорит о соблазне, но, смотрите, по-христиански понятая, возможность соблазна (возможность действительного соблазна, связанного со становлением христианином) по-настоящему возникает лишь во вторую очередь: в лекарстве, которое Христос рекомендует, чтобы спастись от соблазна».

83. Kierkegaard, Practice in Christianity, p. 155. Вспомним ещё раз понимание старцем Зосимой «венца пути иноческого, да и всякого на земле человека», который движет сердце к ненасытимой любви к миру (Dostoevsky, The Brothers Karamazov, p. 164).

84. См. Быт 4. Для мотивов братьев, отцов и сыновей, родословия и наследства в «Братьях Карамазовых» уместно также отметить, что Ламех не только связан с потомством умножающегося насилия; он также отец Ноя, согласно родословиям Бытия.

Глава 7

Христос в «Великом инквизиторе»

Как узнать безмолвного Христа: источники, параллели и контрасты

В черновых тетрадях Достоевского к «Братьям Карамазовым» мы находим следующий намёк на рассказ Иоанна (Ин 18:33–38) о встрече Христа и Пилата: «Умный Пилат… размышлял об истине… Что есть истина? Она стояла пред ним, сама Истина».[1] Суд над Христом перед Пилатом драматически знаменовал для Достоевского столкновение двух радикально противоположных идей смысла и цели человеческого существования - более того, «двух самых противоположных идей, какие только могут существовать на земле».[2] Идея человекобога (Пилат как образ кесаря) встала против Богочеловека. «Великий инквизитор» восходит к этому древнему противостоянию и вместе с тем предвосхищает, что оно определит и будущий krisis (греч. «решение») современности. Весь пророческий смысл искусства Достоевского получает своё сжатое драматическое выражение во встрече Инквизитора с его безмолвным узником.

Слова об «умном» Пилате, стоящем перед «самой Истиной», отданы Зосиме - в том разделе заметок к роману, который соответствует шестой книге, «Русскому иноку», обозначенной Достоевским как его прямой ответ на довод Ивана в пятой книге. Эта отсылка к суду над Христом перед Пилатом подсказывает, однако, что ответ Достоевского уже присутствует в безмолвной фигуре Христа в поэме в прозе Ивана. То, как истина Христа выражается через персонажей романа - прямо в словах и поступках Зосимы и Алёши, косвенно в самовыдающих словах и поступках Ивана и его Инквизитора, - было предметом размышления в этой

книге. Однако Христос - тоже персонаж «Братьев Карамазовых», и персонаж сильный; хотя он не говорит, его молчание требует от нас более явного рассмотрения. Первое требование такого рассмотрения - помнить, что Христос «Великого инквизитора» - одновременно «персонаж» Ивана Карамазова и «Истина» Достоевского. Необходимо поэтому и различать двух Христов, и понимать, как они связаны.

Во вступлении к своей «поэме» Иван приводит ряд литературных прецедентов, средневековых и новых, западных и русских, сведения «горних сил на землю». У его поэмы, в которой Бог «по безмерному милосердию своему… проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад», есть предшественники у Данте, в «Соборе Парижской Богоматери» Виктора Гюго, в восточной православной монастырской поэме и у русского поэта XIX века Фёдора Ивановича Тютчева. Подобно тютчевскому Христу, который исходил русскую землю «в рабском виде», Христос Ивана появляется на улицах Севильи XVI века «тихо, незаметно». Тем не менее народ узнаёт его: «Народ непобедимою силой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихою улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью». Иван полагает, что это чудо узнавания простыми людьми божественного среди них могло бы стать одним из «лучших мест» его поэмы. Он прав в этом, и не только с литературной точки зрения; ибо он обнаруживает острую богословскую чуткость, подчёркивая, что это узнавание, уже свершившееся, не вынуждено последующим публичным чудом воскрешения девочки на ступенях собора [40–42].*

* Здесь и далее ссылки в квадратных скобках указывают страницы «Великого инквизитора» Достоевского, перепечатанного во второй главе настоящей книги. Ссылки в круглых скобках, если не оговорено иное, - страницы английского издания:

Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1990).

Всё это, однако, по собственным словам Ивана, лишь «литературное предисловие» к тому, что он на самом деле хочет сказать. Чисто формальный характер этого сведения «горних сил на землю» достаточно ясно обнаруживается в ответе Ивана на недоумённые расспросы Алёши о действительной личности узника: «Да ведь… старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. Пленник же мог поразить его своею наружностью. Это, наконец, мог быть просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью… Не всё ли, впрочем, равно нам, qui pro quo или беспредельная фантазия? Тут дело только в том, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается» [42]. Иван в этом месте как будто не особенно интересуется точной личностью узника, давая понять, что тот лишь своего рода литературный приём, катализатор самораскрывающего монолога Инквизитора. Однако мы приходим к пониманию, что это первоначальное безразличие - поза: Иван столь же занят природой безмолвного узника, сколь и высказыванием Инквизитора. На дальнейшие расспросы Алёши после чтения поэмы он открывает, что если узник и не божество, сведённое на землю, как утверждает его литературное предисловие, то и не просто фантазия старика. Он - «великий идеалист» [53].

Самый значительный источник Христа Ивана - тот, которого он прямо не называет: титул «великого идеалиста», по всей вероятности, намекает на «Жизнь Иисуса» Эрнеста Ренана. Эта вероятность становится почти достоверностью, если рассмотреть поэму Ивана о возвращении Христа в Испанию XVI века в свете собственного воспоминания Достоевского в «Дневнике писателя» о действительном разговоре, в котором он участвовал в тот период жизни (в 1840-е годы), когда находился под влиянием левогегельянского социализма Виссариона Белинского. Предметом и этого разговора было возвращение Христа на землю, но в современную эпоху светского прогрессизма. Воспоминание

Достоевского даёт проясняющий фон для «Великого инквизитора», и потому его стоит привести пространно:

> [«Дневник писателя», 1873, «Старые люди»: воспоминание о Белинском - от слов «Это был человек вообще мало рефлектирующий…» через «Но оставалась, однако, сияющая личность самого Христа…» и восклицание Белинского «Да знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами…» до слов «- Он бы именно примкнул к социалистам и пошел за ними». - Вставить текст Достоевского.][3]

Достоевский написал это воспоминание о своих отношениях с Белинским в 1873 году, в период, когда готовился писать «Братьев Карамазовых».[4] «Жизнь Иисуса» Ренана занимала его мысли уже почти десятилетие, о чём свидетельствуют многочисленные намёки на неё в черновых тетрадях к «Идиоту» и к «Бесам».[5] В «Братьях Карамазовых» упоминание Иваном «великого идеалиста» - один из нескольких отголосков Ренана, распределённых между такими персонажами, как чёрт из «кошмара» Ивана и либеральный защитник из Петербурга Фетюкович, говорящий о «распятом человеколюбце» (648, 743).[6]

Хотя «распятый человеколюбец» Фетюковича - явно Иисус Ренана, а не Христос православной Церкви, сказать, что Достоевский просто отвергает первого ради второго, было бы упрощением.[7] Я доказывал в другом месте этой книги, что, хотя Достоевский считает современный «либеральный идеализм» недостаточным, особенно в его неспособности противостоять порождаемому им нигилизму, он не осуждает его полностью. Его окончательную оценку ренановского портрета Иисуса следует рассматривать в свете его отношения к «либеральному идеализму» Степана Верховенского в «Бесах». Он явно хочет «искупить» Степана, который достиг самосознания через страдание, навлечённое собственным образом мыслей. Либерализм Степана порождает нигилистическое потомство, но его приверженность «Великой мысли» всё же оставляет его в конце открытым для признания божественной реальности.[8] Это изображение Степана,

быть может, даёт нам ключ к пониманию того, как «великий идеалист» поэмы Ивана может вместе с тем указывать на «Истину» Достоевского.

Частые намёки Достоевского на Ренана указывают, что его особенно поразили две черты трактовки Иисуса либеральным французским учёным: отрицание божественности Иисуса - и вместе с тем возвеличение Иисуса как образца, носителя идеала человеческого совершенства. Для Достоевского Ренан - «неверующий», который тем не менее не может не выдать благоговения перед самой красотой «недостижимого типа», обозначаемого Христом. Более того, случай Ренана как будто подтверждает убеждение Достоевского, что никакой анализ и никакое сведение образа Христа в соответствии с рациональной и исторической «истиной» не затмят сияния этого образа как вечно притягательного идеала для человечества. Это убеждение с вызовом выражено в известном письме, написанном вскоре после освобождения с сибирской каторги, где он «принял Христа в душу»:

> Я скажу Вам про себя, что я - дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки… И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен… и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной.[9]

Иван Карамазов в согласии с Ренаном (и несмотря на своё «литературное предисловие») трактует Христа строго в соответствии с «эвклидовской» истиной и потому исключительно как человеческое существо. Более того, Иван вслед за Ренаном прилагает к Иисусу прежде всего категорию «идеалиста»; и, как и Ренан, он разумеет под этим нечто более глубокое, чем «великий моралист» или «благодетель человечества» в каком-либо очевидно

утилитарном смысле.[10] Более того, Инквизитор утверждает, что «совершенный идеализм» Иисуса, требующий слишком многого от человечества, составляет радикальный вызов всякому реалистическому решению проблемы человеческого порядка и потому на деле несовместим с похвалой «благодетель человечества»: «Если был кто всех более заслужил наш костер, то это ты» [51].

И всё же перед лицом «реализма» Инквизитора образ безмолвного узника остаётся странно притягательным. Как Ренан в книге, «полной неверия», не мог не «склониться» перед «сияющим образом», так и поэма Ивана по своему действию как будто отрицает намерение её автора. Как замечает Алёша: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула… как ты хотел того» [52]. Это непредвиденное действие поэмы Ивана особенно примечательно тем, что, в отличие от Ренана, утверждающего «совершенный идеализм» Иисуса и отвергающего его божественность, Иван намерен отвергнуть и то и другое. Иисус Ивана во многом определён встречей Достоевского с «Жизнью Иисуса» Ренана; но французский автор, узнав своего Иисуса в портрете Ивана, ужаснулся бы заявлению Инквизитора, что этот Иисус заслуживает костра. Ренан, либеральный гуманист, верит в идеал, якобы завещанный человечеству его Иисусом: «Его совершенный идеализм есть высшее правило беспорочной и добродетельной жизни. Он создал небо чистых душ, где находится то, чего мы тщетно просим на земле… наконец, свобода, которую общество исключает как невозможность и которая существует во всей своей полноте лишь в области мысли. Великий Учитель тех, кто ищет прибежища в этом идеальном Царстве Божием, - всё ещё Иисус».[11] Эвклидовский рационализм Ивана, напротив, ведёт его к отвержению не только божественности Иисуса, но и утверждения великим идеалистом человеческой свободы и равенства. В обвинениях Великого инквизитора Ивана Иисус либерального гуманизма подвергается молотобойным ударам нигилизма. Утверждение Инквизитора, что «есть сильные и есть слабые»[12] и

что лишь первые могут справиться со своей свободой, выражает склонность светского гуманизма Ивана переходить в нигилизм. Здесь, так сказать, Ренан сталкивается с Ницше. И каким-то образом в этом столкновении присутствует, превосходя его, «Истина» Достоевского, которую мы теперь должны рассмотреть.

Ницше уже был введён в обсуждение Христа Ивана, и к нему следует обратиться в первую очередь, пытаясь яснее увидеть Христа Достоевского. В ходе собственного рассмотрения «психологии искупителя» Ницше отмечал, что имеет в виду особенно двух новых предшественников - Ренана и Достоевского. Хотя он явно обязан Ренану (больше, кажется, чем готов признать) некоторыми чертами собственного изображения в «Антихристе» типа «искупителя»,[13] Ницше отвергает то, что считает определяющими категориями ренановского портрета:

> Господин Ренан, этот шут in psychologicis, привнёс для объяснения типа Иисуса два самых неподходящих для этого понятия: понятие гения и понятие героя. Но если что-либо неевангельско, так это понятие героя. Как раз противоположность всякой борьбы, всякого чувства себя борющимся стала здесь инстинктом: неспособность к сопротивлению становится здесь моралью («не противься злому» - глубочайшее слово Евангелия, его ключ в известном смысле), блаженство в мире, в кротости, в неспособности к вражде… Сделать из Иисуса героя! - И какое ещё худшее недоразумение - слово «гений»! Всё наше понятие, наше культурное понятие «дух» не имело никакого смысла в мире, где жил Иисус. Говоря со строгостью физиолога, здесь было бы уместнее совсем другое слово: слово идиот.[14]

Как я отмечал в другом месте, Ницше не имел возможности прочитать «Братьев Карамазовых», но он основательно знал портрет христоподобного князя Мышкина в «Идиоте» Достоевского. То, что категорию «идиота» он заимствовал у Достоевского, прямо признаётся в другом месте «Антихриста»:

> Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, - мир, словно из русского романа, где отбросы общества, нервные болезни и «детский» идиотизм как будто назначили друг другу свидание, - во всяком случае должен был огрубить тип… Приходится пожалеть, что

> вблизи этого интереснейшего декадента не жил какой-нибудь Достоевский, я хочу сказать, кто-то, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование именно такого смешения возвышенного, больного и детского.[15]

В неопубликованных записных тетрадях Ницше есть место под заглавием «Иисус: Достоевский», где он утверждает, что Достоевский был единственным (до него самого), кто верно «разгадал» Христа.[16] В устах Ницше это поистине высокая похвала; но насколько она помогает нам в собственном усилии «разгадать» Достоевского в отношении Христа? Здесь нужно ответить на два вопроса. В какой мере князя Мышкина можно отождествить с Христом Достоевского? Действительно ли портрет Мышкина подтверждает ницшевское противопоставление достоевского «идиота» ренановскому «герою/гению»?

Что касается первого вопроса, следует отметить, что прямо заявленное намерение Достоевского в «Идиоте» было сравнительно скромным (хотя и само по себе более чем честолюбивым) - изобразить «положительно прекрасного человека».[17] Из черновых тетрадей к роману, однако, ясно, что для Достоевского образец «положительно прекрасного человека» - сам Христос; это видно, например, по частому сокращённому отождествлению их в обозначении «Князь Христос».[18] Это не значит, что Достоевский намеренно пытался своим искусством открыть и изобразить подлинного Иисуса; скорее наоборот. Пытаясь открыть и изобразить «положительно прекрасного» человека, он опирался на высший известный ему образец - Христа Евангелий прежде всего,[19] но и Христа последующей христианской (особенно русской православной) традиции. Поскольку Достоевский черпал вдохновение и из других источников, таких как персонажи западной литературы (Дон Кихот Сервантеса и Пиквик Диккенса прежде всего),[20] и, разумеется, из собственного опыта, наблюдения и воображения, следует осторожно утверждать, что князь Мышкин просто отражает достоевское чувство Христа. Однако при этой оговорке общее соответствие между ними на одном уровне

несомненно: созерцая черты Мышкина, мы созерцаем тот род человеческого существа, каким Достоевский, вероятно, считал Иисуса. К этим чертам относятся смирение, способность прощать, непосредственная любовь к детям, прозрение в характер других, замечательный ум и невинность - назовём лишь некоторые из наиболее заметных свойств, выделенных в романе и черновых тетрадях.[21]

Рассмотрим теперь второй вопрос: действительно ли портрет Мышкина оправдывает ницшевское противопоставление «идиота» «герою/гению»? Ницше утверждает в «Антихристе», что Евангелия предлагают нам два альтернативных портрета Иисуса: «проповедника на горе, у озера и на лугу, явление которого производит впечатление Будды на почве, весьма мало похожей на индийскую», и «агрессивного фанатика, смертельного врага [иудейских] теологов и жрецов».[22] Последнего он считает вымыслом ранней Церкви, а первого - «подлинным» Иисусом, который, по его мнению, есть и Иисус «Идиота». Но если такое различение, несомненно, слишком просто для Иисуса Евангелий, оно слишком просто и для Мышкина Достоевского. Оно упускает элемент пророческого суда в Мышкине - быть может, потому, что Ницше понимал пророческий суд лишь как «агрессивный фанатизм». Достоевский воплощает в Мышкине иное понимание, сжато выраженное в следующих словах его черновых тетрадей, непосредственно за местом, где он подчёркивает прощающую и безмятежную натуру Мышкина: «Пророчество: Каждый осветился сам о себе». Самое присутствие «положительно прекрасного» человека освещает окружающую тьму так, что живущие в этой тьме могут её увидеть и судить себя.[23]

Однако пророческая роль Мышкина может порой быть и более «агрессивной». Он кажется каким угодно, только не «кротким», не «неспособным к сопротивлению» окружающему миру, когда на светском собрании знатных людей пускается в яростную критику Запада:

> Римский католицизм верует, что без всемирной государственной власти Церковь не устоит на земле, и кричит: Non possumus!.. Они играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, всё, всё променяли за деньги, за низкую земную власть. И это не учение антихристово?!.. Социализм - это тоже порождение католичества… Он тоже, как и брат его атеизм, вышел из отчаяния… чтобы утолить духовную жажду иссохшего человечества и спасти его не Христом, а тоже насилием!.. По плодам их узнаете их, сказано… Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они и не знали![24]

Если речь Мышкина в гостиной что-либо показывает, то в образе Христа у Достоевского есть место и для проповедника «на горе, у озера и на лугу», и для апокалиптического пророка. Этот контраст может резать слух читателям «Идиота», как и читателям Евангелий; но Достоевский, по-видимому, был способен созерцать оба типа в одном лице.

Ключ к оценке ницшевского истолкования Мышкина - в слове, которое Ницше больше всего оценил в романе Достоевского, - идиотизм. Ницше, как и Достоевский, понимает «идиотизм» не в связи с умом (или его недостатком). Он определяет его прежде всего как психофизиологическое состояние, определяющее общее отношение к действительности:

> Мы узнаём состояние болезненной раздражительности чувства осязания, которое заставляет его в ужасе отшатываться от всякого соприкосновения, от всякого прикосновения к твёрдому предмету. Переведите такой физиологический habitus в его последнюю логику - как инстинктивную ненависть ко всякой реальности, как бегство в «неуловимое»… как антипатию ко всему твёрдому, ко всякому обычаю, учреждению, Церкви, как пребывание дома в мире, которого не касается никакая реальность, в чисто «внутреннем» мире.[25]

Конечно, в идиотизме Мышкина есть физиологический элемент: Достоевский подчёркивает, что большую часть жизни тот болел эпилепсией. В этой мере прочтение Ницше сходится с портретом Достоевского. Однако идиотизм Мышкина имеет для Достоевского и религиозный смысл, притом весьма определённый,

как показывает следующее замечание в черновых тетрадях: «Князь прямо болен, юродивый».[26]

Употребление Достоевским слова «юродивый» - важнейший показатель того, как он сам понимает идиотизм Мышкина. Юродивый, или «Христа ради юродивый», - центральная фигура русского религиозного сознания. Византийская аскетическая практика дала русским этот образец, который они с особым воодушевлением усвоили как подходящее выражение своего кенотически направленного христианства. Русский «юродивый» стремился драматически выразить изложение Павлом в Первом послании к Коринфянам (1:18, 1:21, 3:18, 4:10) напряжения между духовным «безумием» и мирской «мудростью». Как живой знак этого напряжения «юродивый» принимал формы поведения - нищету, чудачество и нередко притворное безумие, - которые были одновременно упражнениями в самоуничижении и косвенным судом над «миром» и его «здравым смыслом».[27] Хотя Мышкин, несомненно, разделяет чудачество юродивого, о безумии в его случае, притворном или ином, всерьёз речи нет; даже мирские персонажи романа, наиболее склонные считать его немного «тронутым», быстро начинают ценить ясность его прозрения. Достоевский, внимательный к современному сознанию, заменяет «болезнью» (по преданию, не характерной чертой «юродивого») «безумие» как конкретный коррелят немирского безумия Мышкина.

Суд над миром, воплощённый в юродивом, мог в русской традиции принимать и более открыто пророческую форму. К XVI веку «юродство» приобрело важное общественное и даже политическое значение. В этот период русская церковная иерархия заметно ослабела в долге защиты угнетённых и обличения несправедливости, так что юродивые всё больше брали на себя эту роль древних церковных вождей. Они также всё больше брали на себя роль древних «святых» князей, которые строили государство и, согласно преданию, пытались осуществить в нём начала христианской справедливости; ибо московские правители XVI века

уже не отдавали этому княжескому идеалу даже словесной дани. С этим отказом от нравственного водительства со стороны церковных вождей и князей необходимый корректив христианской совести стал воплощаться в юродивых. Как заметил выдающийся историк русского христианства Георгий Федотов: «Эта совесть могла произносить свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она была связана с миром, чем радикальнее отрицала мир… В этот период юродство было формой пророческого служения в древнееврейском смысле».[28] Хотя общественная роль «юродивого» в русской культуре значительно уменьшилась после XVI века, Достоевский её явно не забыл. Мышкин - и «князь», и «юродивый», и его суд перед собравшимися сильными мира сего в гостиной генерала Епанчина вполне соответствует смыслу его характера. Взгляды на современный Запад, которые он так яростно высказывает, могут быть и взглядами самого Достоевского; но автор не совершил, как утверждают некоторые комментаторы,[29] художественной несообразности, чтобы ввести эти взгляды в роман. Публичная вспышка Мышкина верна традиции юродства, которая соединяла - хотя часто в разных людях и в разное время - косвенный знак самоуничижения с прямой речью обличения.

Предпочитая достоевскую категорию «идиота» ренановскому «гению/герою», Ницше упускает решающее понятие, опосредующее между ними, - понятие «пророка». Для Достоевского князь как юродивый - и идиот, и герой, и «абсурдно неполитичен» (словами Ницше), и глубоко занят вопросом общественного порядка. Короче говоря, хотя Достоевский критически относится к «Жизни Иисуса» Ренана, он не согласился бы и с доводами Ницше в пользу того, чтобы выше ценить князя Мышкина как изображение Иисуса. Достоевский не нашёл бы существенного противоречия между идиотом и гением/героем как описаниями Иисуса. Он отвергает Ренана не из-за употребления последним слов «гений/герой» или даже «совершенный идеализм».[30]

Более того, и Достоевский утверждал бы, что Иисус воплощает и выражает «совершенный идеализм». Затруднение не в терминах

Ренана, а в его недостаточном понимании самого идеала, который Иисус героически - и идиотически - приносит в мир.

Чтобы прояснить взгляд Достоевского на недостатки этого понимания Иисуса, вернёмся к Ренану. Идеализм Иисуса, по Ренану, - это прежде всего идеализм свободной совести, или «свободы»:

> Его Царство Божие было… вероятно, прежде всего царством души, основанным на свободе… Это была чистая религия, без обрядов, без храма и без жреца; это был нравственный суд над миром, вверенный совести праведного человека… С одной стороны, провозглашалось право всех людей участвовать в Царстве Божием. С другой - религия отныне в принципе отделялась от государства. Права совести, изъятые из-под политического закона, привели к образованию новой власти - «духовной власти»… Он первый сказал: «Царство Моё не от мира сего».[31]

Очевидно, Иисус задолго до своего времени одобряет либеральный принцип отделения церкви от государства. Иисус Ренана означает идеал личной свободы, противостоящий всякому мирскому порядку, который притязал бы объединить душу и тело. Если, как я предположил, «великий идеалист» Ивана отождествим с ренановским, то Инквизитор был бы прав, считая, что этот Иисус пришёл в мир прежде всего с «обетом свободы… который ты ставил выше всего», - с личной свободой, которая, по мнению Инквизитора, в корне противоположна общественному единству, которого люди жаждут больше всего. То, что это возвеличение «прав совести» в отрыве от мира политического и общественного существования - не верное истолкование идеала Иисуса, обозначено вопросом Алёши к Ивану в «Великом инквизиторе»: «Кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать! То ли понятие в православии…» [52]. Алёша говорит здесь от имени Достоевского. С точки зрения Достоевского понимание Ренаном совершенного идеализма Иисуса недостаточно в двух отношениях: в отношении природы самого идеала и в отношении его осуществимости.

Если бы изложение точки зрения Достоевского требовало полной разработки «православного понятия», на которое ссылается Алёша, перед нами встала бы поистине огромная задача, к тому же чреватая сложными вопросами. Можно, однако, пойти более прямым путём к Христу Достоевского, сосредоточившись на документе, содержащем самое явное, хотя и неофициальное, изложение его христологии, - замечательном частном размышлении, написанном им у тела первой жены. В этом размышлении мысли Достоевского о несчастливом браке порождают борьбу за то, чтобы выразить смысл Христа в отношении не только к личной утрате, но и к более общим вопросам, занимавшим его как поэта-пророка. Он показывает, как идеал Христа указывает путь к преодолению тех вековечных противоречий - между эгоизмом и любовью, индивидуальностью и общественным единством, свободой и равенством, - которые продолжают пронизывать современную мысль и практику. В отличие от Ренана, Христос Достоевского означает личную свободу, которая исполняет себя лишь отдавая себя в общение с другими:

> [Запись 16 апреля 1864 г. («Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?») - от слов «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, - невозможно…» через «…высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, - это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье…» и «…Это-то и есть рай Христов…» до слов «…Это и есть равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна». - Вставить текст Достоевского.][32]

Примечательно, что в этой самой личной попытке выразить смысл Христа, свободной от самосознания автора, имеющего в виду какую-либо аудиторию, Достоевский инстинктивно пользуется более осторожным - и более общедоступным - языком философии, а не христианской доктрины. Более того, документ ясно показывает, насколько чужды религиозной мысли Достоевского термины

догматического богословия. Он говорит о Христе как о «вечном идеале», а не как об «Искупителе». Хотя этот язык может напоминать либеральный дискурс какого-нибудь Ренана, упор Достоевского на Христе как на идеале, или образце, к которому люди могут и должны стремиться, согласуется и с православным понятием, на которое ссылается Алёша. Православная мысль глубоко испытала влияние различения, проведённого ранними эллинистическими богословами, особенно Иринеем, между человеком, изначально сотворённым по божественному «образу», и человеком, постепенно восходящим и к божественному «подобию» через собственные свободные ответы. Понимание Христа как образца человеческой жизни в божественном подобии, предлагаемого людям для подражания, согласуется с иринеевским понятием человеческого нравственного совершенства как итога развития, отмеченного синергией божественной благодати и человеческой свободы. Говоря о Христе как о «вечном идеале», к которому стремится человечество, Достоевский отражает мысль Иринея и греческого Востока, даже если его язык кажется ближе к языку Ренана. Более того, его истолкование этого идеала как самоосуществления через самоотдачу разделяет восточный (и особенно русский) упор на пути кенозиса.[33]

Но каковы перспективы осуществления этого «вечного идеала» самоотверженной любви перед лицом «закона» эгоизма, господствующего в мире? Ренан полагает, что «Царство Божие», проповеданное Иисусом, находит в конечном счёте своё осуществление в частной совести индивидуума. Как таковое оно - вдохновляющая надежда, но и постоянное напоминание об отделённости индивидуума от непокорного мира, отрицающего свободу и добродетель. Достоевский, несомненно, предпочитал ренановское чувство противоположности идеала и действительности разумному синтезу, обещанному Гегелем и его эпигонами. Он мог утверждать в «совершенном идеализме» Ренана, как и в преданности Степана Верховенского «Великой мысли», свидетельство тоски по трансцендентному. Его собственное

творчество, кроме того, обнаруживает живое чувство неумолимого равнодушия мира, и человеческого, и природного, к этой тоске. Вспомним, что в размышлении он говорит о человечестве, стремящемся «к идеалу, противоположному его натуре». Можно отметить также, например, незабываемый комментарий Ипполита Терентьева в «Идиоте» к картине Гольбейна «Мёртвый Христос в гробу»:

> [«Идиот», ч. 3, гл. 6, «Необходимое объяснение» Ипполита: от слов «На картине же это лицо страшно разбито ударами, вспухшее, со страшными, вспухшими и окровавленными синяками, глаза открыты, зрачки скосились…» до слов «…Картина как будто этою картиной выражается это понятие о темной, наглой и бессмысленно-вечной силе, которой всё подчинено…». - Вставить текст Достоевского.][34]

Хотя мы знаем о сокрушительном впечатлении, которое картина Гольбейна произвела на самого Достоевского, когда он увидел её в художественной галерее Базеля,[35] его видение не тождественно видению Ипполита. Если Христос Ипполита (как и Ренана) - «великий идеалист», становящийся ещё одной человеческой жертвой равнодушного или враждебного мира, то Христос Достоевского - сам «великий идеал»: «Христос - великий и конечный идеал развития всего человечества, - представший нам… во плоти». В другом месте размышления Достоевский говорит о Христе как об «отражении Бога на земле».[36] Новые портреты Христа, наиболее близкие к Христу Достоевского, - портреты Ренана, Ницше и Ивана Карамазова - прямо отрицают его божественность; и собственного князя Мышкина Достоевского тоже следует в конечном счёте понимать как изображение не Христа, а христоподобия, человеческой возможности преображения «в я Христа». Христос, который есть «Истина» Достоевского, (опять-таки в согласии с «православным понятием») - и человек, и Бог, богочеловечный Богочеловек.[37]

Как вечный идеал, явившийся в мире «во плоти», Христос Достоевского означает, что мир и человеческая природа в конечном счёте не противоположны идеалу любви. Христос не только

воплощает этот идеал перед лицом закона эгоизма на земле, служа тем образцом для людей; он также основывает общинный строй, в котором и через который мир и человеческое поведение могут быть преображены на деле. В этом, для Достоевского, первейшее значение Церкви. Она - зародышевое практическое выражение слияния «я и всех» так, что индивидуумы находят в своём единстве с другими вместе с тем высшее развитие своей неповторимой личности.[38] Как хорошо известно, у Достоевского были твёрдые мнения об относительных достоинствах институциональных церквей - римско-католической, протестантской и православной - как верных хранительниц общинного строя, основанного Христом. Однако, когда дело доходит до конкретного изображения в его искусстве слияния «я и всех», он избегает таких грандиозных и тенденциозных истолкований истории, предпочитая показать, что он имеет в виду, на крошечной, скромной общине детей, основанной Алёшей в эпилоге «Братьев Карамазовых».[39]

Достоевский надеялся, что проблема «я и всех» будет разрешена в историческом будущем по образцу Христа, а не по общественной формуле Великого инквизитора. Он понимал, что это надежда, а не достоверность. Более того, единственно достоверным для него было то, что полное осуществление его надежды будет означать конец самой истории - хотя, разумеется, не в имманентизированном смысле Кожева, Фукуямы или Инквизитора. Снова обратимся к размышлению Достоевского: «Но если это [то есть „рай Христов“, „слияние я и всех“] цель окончательная человечества (достигнув которой, ему не надо будет развиваться… бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему…), то, стало быть, человек, достигая, оканчивает свое земное существование». Этот конец, однако, - не уничтожение, а преображение в «жизнь райскую».[40] Окончательное завершение закона любви между людьми совершается в «таинственных мирах иных», о которых говорит Зосима.

Размышление Достоевского о любви и эгоизме, индивидуальности и общественном единстве в отношении к

«вечному идеалу» Христа становится, таким образом, и размышлением о тайне бессмертия: «Всё зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле… Если веруешь во Христа, то веруешь, что и жить будешь вовеки».[41] Для него божественность Христа означает, что он есть «отражение» на земле и Бога, и бессмертия. Достоевский утверждает, что «синтетическая натура Христа изумительна»,[42] и действительно, способность его Христа привлекать всё к себе видна по тому, как центральные темы и напряжения всей религиозной мысли Достоевского сводятся воедино в этом трёхстраничном размышлении. Хотя язык размышления склонен быть философским, видение вполне библейское: Христос Достоевского - «свет миру» (Ин 8:12), который и освещает тьму мира, и «побеждает» эту тьму (Ин 16:33). Вопреки намерениям Ивана, притягательное молчание его «великого идеалиста» вызывает нечто от Христа Евангелий. Инквизитор может оставаться при своей идее, а с ним и Иван, но поцелуй безмолвного узника горит в его сердце.

Безмолвный Христос: богословская кода

Что нам делать богословски с молчанием Христа в поэме о Великом инквизиторе? Это интригующий вопрос с не менее интригующим кругом возможных ответов, связанных с темами этой книги. Не связано ли оно с молчанием закланного Агнца книги Откровения, о котором один комментатор заметил: «Одна довольно примечательная черта Агнца в Откровении - то, что он никогда не говорит», в отличие от «зверей», которые говорят богохульно (13:5) и «как дракон» (13:11)?[43] Не следует ли понимать его как воплощение кенотического образца самоопустошения Христа, умирающего зерна 12-й главы Иоанна или самоотверженного сеятеля из притчи? Не может ли быть, что фигура Христа, подобно безмолвному Иисусу перед Пилатом, не станет отвечать Великому инквизитору на его собственной почве, как спорящий или политический соперник - «другой» в опосредовании миметического

желания? Не связан ли, быть может, безмолвный Христос поэмы Ивана с исихастским (от греч. hēsychia, «безмолвие») монашеством, сильно повлиявшим на русскую монашескую традицию, составляющую важный фон последнего романа Достоевского? Все эти связанные ответы правдоподобны, и всё же их нельзя давать в отрыве от литературной и драматической обстановки самого романа. Не следует забывать и того, что безмолвный Христос «отвечает» на вызывающий монолог Инквизитора безмолвным жестом - поцелуем близости, который горит в сердце Инквизитора. Исследуем эту сеть ассоциаций, чтобы сделать некоторые заключительные наблюдения о пророческой поэтике Достоевского.

Для этого вернёмся сначала к сцене противостояния фигуры Христа и Великого инквизитора в поэтическом произведении Ивана. Эллис Сэндоз проницательно заметил, что Инквизитор в некоторых отношениях создан по образцу Иоанна Крестителя.[44] Как и Иоанн, Инквизитор «был в пустыне» и «питался акридами» [51], готовясь к мученичеству, пока не «очнулся» и не примкнул к сонму стремящихся исправить подвиг Христа. Первые слова Инквизитора, обращённые к узнику, - «Это ты? ты?» - вторят вопросу заключённого в темницу Иоанна Крестителя в 11-й главе Матфея: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» В поэме Ивана ответа не даётся, и Инквизитор быстро пресекает возможность ответа: «Не отвечай, молчи». В Евангелии от Матфея ответ Иисуса тоже, конечно, не прямой: «Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают и нищие благовествуют; и блажен, кто не соблазнится о Мне» (11:4–6). Речь идёт здесь о том, что видное место занимает в литературном предисловии Ивана, а именно: как узнаются в мире личность и авторитет Христа? Акт узнавания, ясно утверждает Иван, может совершиться лишь со ссылкой на «веру в то, что скажет сердце». Акт узнавания открывает сердце реалиста - как говорит Кьеркегор: либо вера, либо соблазн. Инквизитор Ивана - фигура Иоанна Крестителя, который соблазняется, оставляя

пустыню и пророческую проповедь покаяния, чтобы приготовить совсем иной путь человеческого блаженства. Каковы бы ни были романтические краски в портрете фигуры Христа у Ивана, ясно, что его намерение - судить Христа Нового Завета, того, к кому Алёша взывал - в ответ на отчаянное досье Ивана о неотомщённых слезах невинно страдающих детей - как к имеющему «право простить», который «может всё простить, всех и вся и за всё» (246). Основная предпосылка нашего истолкования «Братьев Карамазовых» состояла в том, чтобы рассматривать поэтическое целое романа Достоевского как изображение положения «одновременности» со Христом, драматическое осуществление христианского видения духовной причинности.[45] Однако в «пьесе в пьесе» Ивана примечательно, что Иван сам не может вполне рискнуть этим вызовом: в отличие от его «хорошенькой коллекции» антитеодицейных анекдотов, взятых из современных газетных сообщений, его поэтический суд над Христом сохраняет критическую отстранённость. Он помещён, несколько анахронично, в испанскую инквизицию эпохи Контрреформации,[46] представляющую всё, что современная Европа отвергла в авторитарной церкви христианского мира. Выражая один из наиболее циничных и жестоких примеров христианской силовой политики, он как будто противостоит политической слабости и бессилию библейского Иисуса, но и высвечивает их. Так он фокусирует двойной соблазн Богочеловека - в отношении высоты (притязания, что Иисус воплощает божественность) и в отношении низости (воплощающий божественность бессилен положить конец страданию)[47] - соблазн, связанный прежде всего с притязанием Иисуса прощать грехи.

Противоположность вере в ответ на притязание Христа прощать грех, говорит Кьеркегор, - не сомнение, а соблазн, или болезнь к смерти, выражающаяся в различных сознательных и бессознательных формах отчаяния. То есть ответ определяется не в отношении к догме о Богочеловеке или к учению об искуплении; это личная воля принять или своевольно отвергнуть жизнь Христа

как парадигматическую и для божественного замысла о мире, и для пути к человеческому благу, к зданию человеческого счастья. Жизнь Христа вызывает экзистенциальное испытание, описанное в пророческом благословении Симеона (Лк 2:35) как оружие, которое пройдёт душу, чтобы открылись помышления многих сердец. Я полагаю, что именно это драматически происходит с Великим инквизитором, чьё девяностолетнее молчание (250) прорывается в его противостоянии с безмолвным Христом. То, что мы имеем в поэме Ивана, - вызывающее самораскрытие демонического отчаяния. Полезно иметь перед собой определение этого отчаяния у Кьеркегора, рассматривая Инквизитора:

> Демоническое отчаяние - самая напряжённая форма [духовной болезни] отчаяния: в отчаянии желать быть самим собой… в ненависти к существованию оно хочет быть собой, хочет быть собой сообразно своему страданию… Восставая против всего существования, оно чувствует, что получило доказательство против него, против его благости. Отчаявшийся полагает, что сам он и есть доказательство, и этим он хочет быть, а потому хочет быть собой, собой в своей муке, чтобы этой мукой протестовать против всего существования… Образно говоря, это как если бы в сочинение автора вкралась ошибка и эта ошибка осознала себя как ошибку - быть может, на самом деле это была не ошибка, а в гораздо более высоком смысле существенная часть всего произведения, - и вот эта ошибка хочет взбунтоваться против автора, из ненависти к нему, запрещая ему исправить её и в маниакальном вызове говоря ему: нет, я отказываюсь быть стёртой, я буду стоять как свидетель против тебя, свидетель того, что ты второсортный автор.[48]

Большей частью, полагает Кьеркегор, демоническое отчаяние скрывает себя в самозамкнутой сдержанности, которая не исповедует своей глубочайшей сущности. Однако перед лицом блага нечистая совесть не может выдержать молчания: «Единственное, что может вынудить замкнутость заговорить, - это либо высший демон (ибо у каждого чёрта свой час), либо благо, которое абсолютно способно молчать».[49] Так перед лицом безмолвного Христа вызывающее отчаяние Инквизитора приводится к невольной исповеди в форме речи, точно

характеризующей духовное состояние такого обособленного, измученного «я», - монолога.[50] Поэма Ивана, как и монолог Инквизитора, представляет обособленное «я», которое не хочет вступить в свободную взаимность любви, предлагаемую Христом в прощении греха. Оно посвящает себя скорее доказательству того, что счастье и человеческое исполнение должны отнять ту свободу совести, цена которой слишком высока, и заменить её безопасностью массового общества под председательством высших гуманистов, которые исправят неудачную антропологию Богочеловека.

Иван и Инквизитор соблазняются притязанием Христа в отношении его божественности. В начале «Бунта», главы, предшествующей «Великому инквизитору», Иван признаётся Алёше, что, по его мнению, любовь Христова - «невозможное на земле чудо»: «Правда, он был Бог. Но мы-то не боги» (237). Поэтому предлагать любовь Христа как образец для человеческого подражания - не только жестокая насмешка над человеческой неспособностью; это подстрекает людей к богоподобным устремлениям, создающим огромное страдание на земле. Падение с такого возвышенного идеала ведёт людей к демоническим излишествам. Как говорит Иван: «Я думаю, что если дьявол не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию» (238) - формулировка, доказанная коллекцией «фактиков» Ивана. Так Инквизитор Ивана обвиняет Христа в том, что тот пренебрёг этим неразрешимым противоречием человеческой природы и нереалистично возвысил ожидания свободной совести, выставив себя образом человеческого исполнения, способным противостоять демоническим искушениям: «О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг… ты поступил гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это - они-то боги ли?» [47]. Такая переоценка человеческой свободы может лишь вызвать несчастное, бунтарское отчаяние большинства людей, которые не готовы принять вызов стать собой в исповеди, принять предложение прощения грехов и принять божественную

позицию самоотверженной, служащей, смиренной любви - которая в конце концов и есть истинное, прямо невидимое чудо Богочеловека.

Соблазн в отношении высоты Богочеловека всецело связан с его притязанием как отдельного человека прощать грех, что может только Бог. «Смиренное признание» Ивана, что он никогда не сможет понять, как могут быть прощены страдания невинных или как во всём мире может найтись существо, имеющее «право» простить (243 и далее), коренится в отказе поверить откровению такой возможности в воплощении Христа. Его «смирение» заставляет его «спешить» взять свои человеческие меры и обороняться от «высшей гармонии» божественного предложения прощения греха. Иван и Инквизитор отрицают истину Христа, потому что для человеческого понимания готовность Бога стать человеком, чтобы прощать грех, невозможна и соблазнительна.

Это ведёт ко второй, связанной форме соблазна - к соблазну в отношении низости Богочеловека. Соблазнительная низость Христа - господствующий подтекст монолога Инквизитора. Если он хочет быть Богом, то по крайней мере ему следовало бы сделать это прямо очевидным для людей, вызвав их уступчивое послушание подавляющим, публичным проявлением божественной силы и власти и тем разрешив мучительную проблему личной свободы, ведущую к столь ужасному человеческому страданию. Продолжать взывать к свободному решению сердца - значит усиливать парадокс свободы в раздвоенной совести: нет ничего обольстительнее и вместе с тем ничего пагубнее. Косвенное сообщение божественной любви в низком, бессильном человеческом образе страдающего раба соблазнительно для человеческого понимания - не в последнюю очередь потому, что оно требует, чтобы люди строили свою жизнь по нему как по пути к гармонии и счастью. Такое парадоксальное основание правления Божия, обвиняет Инквизитор, разрушительно для самих условий его успеха. Поэтому оно не может быть истиной, поскольку превосходит человеческую способность понимания и действия.

Ирония здесь намеренна: ведь на скамье подсудимых стоит Богочеловек, подвергаемый человеческому суду. Суть в том, что откровение Христом Бога и человека оскорбляет естественное человеческое знание и ожидание того и другого - и в отношении высоты (всякий уважающий себя Бог должен оставаться сокрытым в таинственной трансцендентности, а не становиться чрезмерно близким в частной человеческой форме, предлагая прощение грехов, будто такое право может быть предложено всем одним), и в отношении низости (нельзя ожидать, что людей привлечёт к божественному путь добровольного страдания и смерти, принятия на себя даже бремён, несправедливо налагаемых другими, и готовности прощать даже тех, кто их налагает; нельзя ожидать, что они поверят, будто это путь к высшему счастью). Такое откровение оскорбляет естественные религиозные и нравственные чувства, предписывая лекарство для человеческого положения, более мучительное и трудное, чем болезнь, - образец праведности, бросающий вызов естественной справедливости. Иван и Инквизитор судят Богочеловека по собственной, более реалистичной идее и божественности, и человечности. Иван в особенности хочет эвклидовского доказательства божественной благости и надёжности, без которого он не готов принять слабую и смиренную позицию христоподобной любви. Как минимум он хочет философски респектабельного Христа, который отвечает на проблему теодицеи.

Ответ, данный фигурой Христа на монолог Инквизитора, показывает, что Иван видит, чего от него требуют. Узник остаётся внимательным, но безмолвным, а затем подходит к старику (всё так же молча) и целует его в губы: «Вот и весь ответ», - говорит Иван. Нет прямого, доктринального разрешения соблазна раздвоенной человеческой совести, которая отказывается войти в божественную тайну воплощённой любви через прощение греха. Нет внешнего, рационального ответа на проблему страдания. Требуемый ответ - отдать себя в послушном доверии, которое во времени принимает предложение вечной, божественной любви, предлагая в свою

очередь деятельно делиться ею с другими в преизобильной экономии божественной полноты. Поэтому язык близости, жест поцелуя, совершенно верен откровению Христа; это приглашение к близости с Богом и ближним через отказ от цепкой хватки за «я», чтобы вручить свою волю таинственной высшей цели, - вручение, которое может быть пережито лишь как смерть, полный отказ от контроля, чтобы служить тому, чего мы не можем вполне знать или разрешить.[51] Личность и авторитет Богочеловека нельзя увидеть или высказать прямо; и поэтому нельзя управлять её смыслом или её восприятием другими в мире. С ней можно встретиться лишь через жертвенную самоотдачу близкой любви, в которой «я» находит себя и свою силу действовать, опустошая себя в служении другому. По сути это образец, требующий драматического осуществления возможности, которая кажется по-человечески невозможной, - вернуть себя, отдав себя… в любви.

Это духовная причинность, открытая в «законе Христовом», - законе близкой, божественной любви, горящей в сердце. Вполне уместно, что Алёша напоминает отчаявшемуся Ивану об эротических привязанностях, побуждающих его любить жизнь, спрашивая его: «Как же жить-то будешь, чем ты любить-то их будешь?» (263). Иван взывает к силе «низости карамазовской» и к формуле «всё позволено». Это формула, от которой Иван не отречётся, и он вызывает Алёшу отречься от него за неё. Вместо этого Алёша совершает свою «литературную кражу», нежно целуя брата в губы. Закон Христов, кенотическая позиция смиренной любви, - не нравственный закон, противоречащий свободе, а скорее ищет своего исполнения в очищении желания. «Всё позволено»; но всё зависит от того, настроено ли сердце человека на безмолвное объятие божественного Слова, которое любит через покаянную самоотдачу «я», или на различные самоутверждающие идеи, судящие по логике падшего желания. Для Достоевского лишь упражнение в любви, открытой в образе Христа, может вести к признанию причинной структуры любви в действительности - любви, проявляющейся прежде всего в умирании. Вручение себя

«неведению» Бога в вере, которая «видит гадательно» и потому деятельно ищет в образе раба, вовлечёт «я» в сложные испытания любви, которые нельзя изложить в прямой человеческой речи. И всё же их можно представить косвенно - в драматическом показе образца во множестве частных форм. В «Братьях Карамазовых» Ивану «отвечают» его братья, Дмитрий и Алёша, которые покаянно принимают соблазнительную позицию Христа, осуществляя слова старца - «все за всех виноваты, все за всех ответственны», - и переживают блаженство «братского общения» в строе самоотдающей любви.

Коренная, но неявная, невысказанная мысль, которую мы выносим из этого прочтения романа Достоевского, - это, следовательно, окончательная невозможность выразить в речи духовную причинность божественного замысла. Как показывает искусство Достоевского, прозрение в истину божественного замысла - не дело риторической силы или дианоэтической добродетели, различных аппаратов понятийного контроля, изобретённых человеческой мудростью. Оно требует отношенческого риска послушного доверия, которое отпускает свою хватку на рычагах причинности, кается в попытке управлять действительностью и отдаёт себя избыточной, деятельной любви божественной близости. Подобно новозаветному свидетельству, Достоевский верит, что этот кенотический образец - который соблазняет обычную человеческую мудрость и потому страдает в мире - представляет путь к полноте божественной любви, в которой людям суждено участвовать. Христос - не только страдающий раб, но и жених, являющий отношенческую близость божественной любви, которая открывает, как наши собственные надежды связаны со всею жизнью. Язык бессмертия в «Братьях Карамазовых», в согласии с языком Евангелий, сосредоточен не на учениях о загробной жизни или о природе души. В центре - драма избыточной, божественной любви, которая через страдающее служение приглашает всех участвовать в страстном желании Бога целостности, - чтобы все могли однажды вместе пировать на

брачном пиру божественного завершения, где все частные любви пляшут от радости, потому что познают лицом к лицу, как и сами вполне познаны.

Примечания

1. Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Brothers Karamazov, ed. and trans. Edward Wasiolek (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 102.
2. Fyodor Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, trans. Kenneth Lantz (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994), p. 1322.
3. Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 1, pp. 127–129.
4. См.: Dostoevsky, Notebooks for The Brothers Karamazov, p. 7.
5. См., например: Fyodor Dostoevsky, The Notebooks for The Idiot, ed. Edward Wasiolek, trans. Katherine Strelsky (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 105; idem, The Notebooks for The Possessed [Demons], ed. Edward Wasiolek, trans. Victor Terras (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 218, 236–237.
6. См. также: Victor Terras, A Karamazov Companion (Madison: University of Wisconsin Press, 1981), pp. 395, 431. Террас полагает, что заглавие другой значительной поэмы Ивана - «Геологического переворота», изложенного чёртом из «кошмара» Ивана, - навеяно местом из главы 7 «Жизни Иисуса» Ренана.
7. Известная двусмысленность, быть может, неизбежна в подобном обсуждении; но в дальнейшем сделано усилие последовательно употреблять имя «Иисус» в отношении исторического лица (особенно когда внимание сосредоточено исключительно на его человечестве, как, скажем, у Ренана), а «Христос» - в отношении Богочеловека христианской веры.
8. См. обсуждение Степана Верховенского в главе 3.
9. Письмо Н. Д. Фонвизиной от 15 февраля 1854 г. (датировка авторов). Англ. пер.: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), p. 68. Курсив Достоевского. См. также: Dostoevsky, A Writer's Diary, vol. 2, p. 1300.
10. Ренан не довольствовался, как многие его либеральные современники, простым восхищением «моралью Евангелия». По его мнению, это значило бы серьёзно недооценить глубоко революционные следствия учения Иисуса: «Идея Иисуса была гораздо глубже; это была самая революционная идея, когда-либо рождённая в человеческом мозгу». См.: Ernest Renan, The Life of Jesus (New York: Random House, 1955), p. 256.
11. Ibid., p. 383.
12. См.: Dostoevsky, Notebooks for The Brothers Karamazov, p. 82.

13. Одна из ведущих исторических аналогий, посредством которых Ницше пытается получить ясный образ Иисуса, - Будда на палестинской почве - по-видимому, следует подсказке Ренана (ср.: The Life of Jesus, pp. 187, 197).

14. Friedrich Nietzsche, The Anti-Christ, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1968), p. 141. Курсив Ницше. Упоминания у Ренана Иисуса как «героя/гения» см.: The Life of Jesus, pp. 93, 144, 160.

15. Nietzsche, The Anti-Christ, pp. 142–143. (Курсив Ницше.) Читатель может обратиться к обсуждению в главе 5 за подробностями о знакомстве Ницше с сочинениями Достоевского.

16. Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe, eds. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin, 1967–), vol. 8, pt. 3, p. 203.

17. Письмо А. Н. Майкову от 31 декабря 1867 г. [12 января 1868 г.]: Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, p. 262. (Курсив Достоевского.) Русское слово «прекрасный» можно перевести и как good, и как beautiful. В данном контексте лучше good, хотя следует помнить о его тесной связи с прекрасным. Вот более полный текст замечания Достоевского: «Давно уже мучила меня одна мысль, но я боялся из нее сделать роман, потому что мысль слишком трудная и я к ней не приготовлен, хотя мысль вполне соблазнительная и я люблю ее. Идея эта - изобразить вполне прекрасного человека. Труднее этого, по-моему, быть ничего не может, в наше время особенно» (Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, pp. 269–270; курсив Достоевского).

18. См., например: Dostoevsky, Notebooks for The Idiot, p. 198.

19. В письме племяннице С. А. Ивановой от 1 января 1868 г., обсуждая замысел «Идиота», Достоевский пишет: «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо - Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Всё Евангелие Иоанна в этом смысле; он всё чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)».

20. Ibid.

21. См.: Fyodor Dostoevsky, The Idiot, trans. David Magarshack (New York: Penguin, 1955), pp. 78, 89, 101–104, 116, 325, 347, 376, 378; idem, Notebooks for The Idiot, pp. 181, 191.

22. Nietzsche, The Anti-Christ, p. 143.

23. Dostoevsky, Notebooks for The Idiot, p. 239. Мышкин может вызывать и ненависть тех, кого он подвигает к суду над собой; таков, например, отклик Гани Иволгина на него: «Я вас больше всех ненавижу… Я вас давно понял и возненавидел, когда еще услыхал об вас; я всей ненавистью моего сердца вас возненавидел» (Dostoevsky, The Idiot, p. 334). Ср. Ин 3:20: «Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идёт к свету».

24. Dostoevsky, The Idiot, pp. 585–586.

25. Nietzsche, The Anti-Christ, p. 141. (Курсив Ницше.)

26. Dostoevsky, Notebooks for The Idiot, p. 203. Пространное размышление об отношении болезни Мышкина к его духовному прозрению см.: Dostoevsky, The Idiot, pp. 258–259.

27. Подробное обсуждение юродивого см.: George Fedotov, The Russian Religious Mind, vol. 2 (Belmont, Mass.: Nordland, 1975), chap. 12. Федотов замечает (p. 324), что в случае ряда «юродивых» невозможно решить, имеешь ли дело «с действительным или с притворным безумием».

28. Ibid., pp. 340–342.

29. Одним из этих комментаторов был Брюс Уорд в более раннем исследовании о Достоевском. См.: Bruce Ward, Dostoyevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1986), p. 2.

30. Об упоминании у Ренана «совершенного идеализма» Иисуса см.: The Life of Jesus, p. 383.

31. Ibid.

32. Fyodor Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 1, ed. C. R. Proffer (Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1973), pp. 39–41. (Курсив Достоевского.)

33. См., например: Vladimir Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church (London: James Clarke, 1957), pp. 126–127, 143–144. О свободном содействии человеческой воли божественной Лосский пишет: «Необходимо совпадение двух воль: с одной стороны - воли божественной и обóживающей, дарующей благодать через присутствие Святого Духа в человеческой личности; с другой - воли человеческой, которая подчиняется воле Божией, принимая благодать, усваивая её и позволяя ей проникнуть всю свою природу» (Ibid., pp. 126–127). Интересное обсуждение следствий этого восточного упора на свободном развитии человека к божественному подобию для проблемы зла (а значит, и для «Бунта» Ивана) см.: John Hick, Evil and the God of Love (London: Collins, 1968), pp. 217–224. О восточном понимании кенозиса Лосский пишет почти теми же словами, что и в размышлении Достоевского: «Как мы не раз говорили, совершенство личности состоит в самоотречении: личность выражает себя наиболее истинно тогда, когда отказывается существовать для себя. Это - самоистощание Лица Сына, божественный кенозис» (Lossky, The Mystical Theology, p. 144). Об идеале кенозиса в русском христианстве в особенности см.: Fedotov, The Russian Religious Mind, vol. 1, pp. 390–395.

34. Dostoevsky, The Idiot, pp. 446–447.

35. Жена Достоевского Анна рассказывала эту историю. Во время посещения супругами Художественного музея в Базеле её муж был поражён картиной Гольбейна. Через несколько минут она, находя картину слишком мрачной, оставила его и пошла по другим залам. Когда она вернулась минут через двадцать, она нашла его всё ещё вглядывающимся в «Мёртвого Христа», словно оглушённого, - теперь он стоял на стуле, который подвинул под картину, чтобы рассмотреть поближе. Опасаясь, что

Достоевский на грани эпилептического припадка - «его взволнованное лицо выражало какой-то испуг», - она вывела его под руку из зала (Anna Dostoevsky, Reminiscences, trans. and ed. Beatrice Stillman [New York: Liveright, 1977], pp. 133–134).

36. Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 1, p. 41.

37. См.: Lossky, The Mystical Theology, p. 143. Лосский просто вновь подтверждает, что восточная Церковь всегда принимала христологию двух природ, человеческой и божественной, в одной ипостаси (лице), как она была сформулирована Халкидонским собором. Как я отмечал, достаточно ясно, что и в этом пункте Достоевский согласен с православием. Более того, хотя точная степень «православности» в понимании Достоевским Христа может оставаться открытой для истолкования и споров (даже среди восточнохристианских учёных), думаю, по меньшей мере можно заключить, что его Христос ни в чём существенном не отходит от восточной богословской традиции. По моему мнению, это видно из любого внимательного чтения его размышления в сочетании, скажем, с магистерским изложением Лосского в «Мистическом богословии Восточной Церкви» (особенно в главах 6 и 7).

38. Ср.: Владимир Соловьёв. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений, т. 3–4, с. 183. Соловьёв пишет: «Та центральная идея, которой служил Достоевский во всей своей деятельности, была христианская идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христа. Эту идею проповедовал Достоевский, когда говорил об истинной Церкви, о вселенском православии».

39. См.: Dostoevsky, The Brothers Karamazov, p. 61, где отец Паисий утверждает: «Господь наш Иисус Христос именно приходил установить Церковь на земле». Община детей, основанная на общей преданности памяти мальчика Илюши Снегирёва, - микрокосм того строя, основание которого - Богочеловек. Одновременное утверждение людей как неповторимых личностей и как проявлений общей человечности выражено в речи Алёши у Илюшиного камня: «Даю вам слово… что я со своей стороны ни одного из вас не забуду; каждое лицо, которое на меня теперь, сейчас, смотрит, припомню… Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром, хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто, как не Илюшечка… милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и во веки веков!» (775).

40. Dostoevsky, The Unpublished Dostoevsky, vol. 1, pp. 39–40.

41. Ibid., p. 41.

42. Ibid.

43. См.: David E. Aune, Revelation 1–5 (Dallas: Word, 1997), p. 373.

44. Ellis Sandoz, Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky’s Grand Inquisitor (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1971), p. 90 и далее.

45. Об обсуждении одновременности у Кьеркегора см.: Søren Kierkegaard, Practice in Christianity, eds. H. Hong and E. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1991), no. 1, особенно pp. 63–66. Как христианский поэт духовной причинности, Достоевский оценил бы следующее замечание Кьеркегора: «Христос - не актёр, если позволено мне сказать это трезво; не является он и просто историческим лицом, поскольку как парадокс [Богочеловек] он - крайне неисторическое лицо. Но в этом и различие между поэзией и действительностью: одновременность. Различие между поэзией и историей, конечно, в том, что история - это то, что действительно произошло, тогда как поэзия - возможное, воображаемое, опоэтизированное. Но то, что действительно произошло (прошлое), всё же не есть, кроме как в определённом смысле (а именно в противоположность поэзии), действительное. Недостаёт определения - а это определение истины (как внутренности) и всякой религиозности - для тебя. Прошлое не есть действительность - для меня. Лишь современное есть действительность для меня. То, с чем ты живёшь одновременно, есть действительность - для тебя. Так, всякий человек может стать современником лишь того времени, в которое он живёт, - и ещё одного: жизни Христа на земле, ибо жизнь Христа на земле, священная история, стоит особо, вне истории» (Ibid., pp. 63–64). Это, говорит Кьеркегор, делает всякое дидактическое морализаторство о Христе в христианстве «самой нехристианской из всех ересей» - замечание, с которым искусство Достоевского вполне согласно. Творчество Достоевского как автора, подобно творчеству Кьеркегора, посвящено вопросу о том, что значит стать христианином.

46. Великий инквизитор создан по образцу печально известного испанского великого инквизитора Торквемады, сурового и аскетичного монаха-доминиканца, политическая власть которого в последнее десятилетие XV века была беспримерна. По этой причине он был сильно вооружён и жил в роскошных дворцах. Согласно Michael Baigent and Richard Leigh, The Inquisition (New York: Viking, 1999), портрет Достоевского столь же точен, как у любого историка или биографа. Однако обстановка у Ивана, хотя и испанская, подразумевает контрреформационный контекст, более близкий к папской, или римской, инквизиции. Последняя была создана по образцу испанской, но возглавлялась иезуитами ради обеспечения политической устойчивости папства и Римской церкви в XVI веке.

47. См.: Kierkegaard, Practice in Christianity, no. 2.

48. Søren Kierkegaard, The Sickness unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening, eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 73–74.

49. Søren Kierkegaard, The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, eds. and trans. R. Thomte and A. Anderson (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 125.

50. Ibid., p. 128. Бубер тоже характеризует «демоническое Ты, для которого никто не может стать Ты» как обособленное эго монологиста - того, кто отказывается быть «я» в отношении к диалогической божественной силе, полагающей его (и других)

как «я», и потому вызывающе отвергает свободу добровольной взаимности. См.: Martin Buber, I and Thou, trans. W. Kaufmann (New York: Scribners, 1970), p. 117 и далее.

51. См. изысканное размышление о любви, смерти и безмолвном Христе в Евангелии от Иоанна в: Paul Gooch, Reflections on Jesus and Socrates: Word and Silence (New Haven: Yale University Press, 1996), chapter 6. Размышления Гуча дают прозрение в ту христианскую духовную причинность, которая определяет и искусство Достоевского: «Слова приходят к своему концу в молчании Иисуса, который в послушании вручил свою неспособность разобраться в смысле воли Отца и в собственных побуждениях. Слова достигают своего предела в молитве, когда мы вступаем в стихийное отношение обращения к Богу и внимания к Нему. В наших попытках послушно слушать Бога наши собственные слова мешают; мы должны утишить сердце, различать знаки, внимать безусловному зову Бога даже в нашем страдании. Столь многое в „я“ составлено из языка, что нашу готовность вручить все наши замыслы и понятия и положить само наше существо в божественное попечение нельзя выразить лучше, чем как умирание. И теперь я это смутно вижу: умирание - не что иное, как молитва, не что иное, как послушание, не что иное, как любовь» (То же, с. 304).

Литература

Сочинения Ф. М. Достоевского

Основное русское издание полного собрания сочинений Достоевского: Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л.: Наука, 1972–1990.

The Adolescent. Trans. Andrew R. MacAndrew. New York: Doubleday, 1972.

The Brothers Karamazov. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. New York: Vintage, 1990.

Complete Letters, vol. 5. Ed. and trans. David Lowe. Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1991.

Crime and Punishment. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. New York: Vintage, 1993.

Demons. Trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky. New York: Alfred A. Knopf, 1994.

The House of the Dead. Trans. David McDuff. New York: Penguin, 1985.

The Idiot. Trans. David Magarshack. New York: Penguin, 1955.

The Notebooks for The Brothers Karamazov. Ed. and trans. Edward Wasiolek. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

The Notebooks for Crime and Punishment. Ed. and trans. Edward Wasiolek. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

The Notebooks for The Idiot. Ed. Edward Wasiolek, trans. Katherine Strelsky. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

The Notebooks for The Possessed [Demons]. Ed. Edward Wasiolek, trans. Victor Terras. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

The Notebooks for A Raw Youth [The Adolescent]. Ed. Edward Wasiolek, trans. Victor Terras. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Notes from the Underground. Trans. Jane Kentish. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Selected Letters of Fyodor Dostoevsky. Eds. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

The Unpublished Dostoevsky. 3 vols. Ed. C. R. Proffer, trans. T. S. Berczynski, B. H. Monter, A. Boyer, and E. Proffer. Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1973.

Winter Notes on Summer Impressions. Trans. R. L. Renfield. N.p.: Criterion, 1955.

A Writer’s Diary. 2 vols. Trans. Kenneth Lantz. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1994.

Прочая литература

Aeschylus. 1961. Prometheus Bound. Trans. Philip Vellacott. New York: Penguin.

Allen, Joseph J. 1994. Inner Way: Towards a Rebirth of Eastern Christian Spiritual Direction. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

de Alvarez, Helen Conniff. 1977. «The Augustinian Basis of Dostoevsky's The Brothers Karamazov». Unpublished dissertation, University of Dallas.

Arendt, Hannah. 1958. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.

---. 1963. On Revolution. New York: Penguin.

---. 1968. Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. New York: Penguin.

Auerbach, Erich. 1953. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature. Trans. Willard Trask. Princeton: Princeton University Press.

---. 1984. Scenes from the Drama of European Literature. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aune, David E. 1997. Revelation 1–5. Dallas: Word.

Baigent, Michael, and Richard Leigh. 1999. The Inquisition. New York: Viking.

Bakhtin, Mikhail. 1984. Problems of Dostoevsky's Poetics. Ed. and trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barr, D. L. 1986. «The Apocalypse of John as Oral Enactment». Interpretation 40, pp. 243–256.

Bauckham, Richard. 1992. The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh: T. & T. Clark.

---. 1993. The Theology of the Book of Revelation. Cambridge: Cambridge University Press.

Beckett, Samuel. 1954. Waiting for Godot. New York: Grove Press.

Belinsky, Vissarion G. 1948. Selected Philosophical Works. Moscow: Foreign Languages.

Belknap, Robert. 1967. The Structure of The Brothers Karamazov. The Hague: Mouton.

---. 1990. The Genesis of The Brothers Karamazov: The Aesthetics, Ideology and Psychology of Making a Text. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Berdyaev, Nicholas. 1957. Dostoevsky. Trans. Donald Attwater. New York: World.

Bonhoeffer, Dietrich. 1955. Ethics. Ed. E. Bethge. New York: Macmillan.

Buber, Martin. 1957. «Prophecy, Apocalyptic, and the Historical Hour». In Pointing the Way, ed. and trans. M. Friedman. New York: Schocken.

---. 1970. I and Thou. Trans. Walter Kaufmann. New York: Scribners.

Buckle, Henry Thomas. 1885. History of Civilization in England. London: Longmans, Green.

Caird, G. B. 1966. The Revelation of St. John the Divine. New York: Harper and Row.

---. 1980. The Language and Imagery of the Bible. London: Duckworth.

Camus, Albert. 1954. The Rebel. Trans. Anthony Bower. New York: Alfred A. Knopf.

---. 1962. «Pour Dostoïevski». In Théâtre, récits, nouvelles. Paris: Gallimard.

---. 1974. Resistance, Rebellion, and Death. Trans. Justin O'Brien. New York: Random House.

Catteau, Jacques. 1989. Dostoyevsky and the Process of Literary Creation. Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Roger L. 1969. Between Earth and Heaven: Shakespeare, Dostoevsky and the Meaning of Christian Tragedy. New York: Holt, Rinehart, and Winston.

Crossan, John Dominic. 1973. In Parables: The Challenge of the Historical Jesus. New York: Harper and Row.

---. 1980. Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus. New York: Seabury.

Dodd, C. H. 1953. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge University Press.

Dostoevsky, Anna. 1977. Reminiscences. Ed. and trans. Beatrice Stillman. New York: Liveright.

Dürr, Volker, Reinhold Grimm, and Kathy Harms, eds. 1988. Nietzsche: Literature and Values. Madison: University of Wisconsin Press.

Emerson, Caryl, ed. 1999. Critical Essays on Mikhail Bakhtin. New York: G. K. Hall.

Farrer, Austin. 1949. A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse. Boston: Beacon Press.

---. 1964. The Revelation of St. John the Divine. Oxford: Clarendon Press.

Fedotov, George. 1975. The Russian Religious Mind. 2 vols. Belmont, Mass.: Nordland.

Frank, Joseph. 1986. Dostoevsky: The Stir of Liberation, 1860–1865. Princeton: Princeton University Press.

Frei, Hans W. 1974. The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth- and Nineteenth-Century Hermeneutics. New Haven: Yale University Press.

Friedman, Richard Elliott. 1995. The Hidden Face of God. San Francisco: Harper.

Fukuyama, Francis. 1992. The End of History and the Last Man. New York: Free Press.

Girard, René. 1965. Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure. Trans. Y. Freccero. Baltimore: Johns Hopkins Press.

---. 1987. Things Hidden Since the Foundation of the World. Stanford: Stanford University Press.

---. 1997. Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky. Ed. and trans. James Williams. New York: Crossroads.

Gooch, Paul. 1996. Reflections on Jesus and Socrates: Word and Silence. New Haven: Yale University Press.

Grant, George. 1995. Time As History. Toronto: University of Toronto Press.

---. 1985. English-Speaking Justice. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Grant, George, and Sheila Grant. 1986. «The Language of Euthanasia». In Technology and Justice, by George Grant. Toronto: Anansi.

Гроссман Л. П. Библиотека Достоевского. Одесса, 1919.

Guroian, Vigen. 1987. Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

---. 1994. Ethics After Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Hackel, Sergei. 1989. «The Religious Dimension: Vision or Evasion? Zosima's Discourse in The Brothers Karamazov». In Fyodor Dostoevsky, ed. Harold Bloom. New York: Chelsea House.

Hauerwas, Stanley. 1994. Dispatches from the Front: Theological Engagements with the Secular. Durham, N.C.: Duke University Press.

Hegel, G. W. F. 1956. The Philosophy of History. Trans. J. Sibree. New York: Dover.

Heidegger, Martin. 1949. «Hölderlin and the Essence of Poetry». In Existence and Being, ed. Werner Brock, trans. R. F. C. Hull and Alan Crick. Chicago: H. Regnery.

Heschel, Abraham J. 1962. The Prophets. 2 vols. New York: Harper and Row.

Hick, John. 1968. Evil and the God of Love. London: Collins.

Jackson, Robert Louis. 1981. The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes. Princeton: Princeton University Press.

Jeffrey, David. 1990. «How to Read the Hebrew Prophets». In Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text, eds. V. Tollers and J. Maier. Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press.

Jeffrey, David Lyle. 1996. People of the Book: Christian Identity and Literary Culture. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Jonas, Hans. 1996. Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Kant, Immanuel. 1963. On History. Trans. Lewis White Beck. New York: Bobbs-Merrill.

---. 1964. Groundwork of the Metaphysic of Morals. Trans. H. J. Paton. New York: Harper and Row.

Kierkegaard, Søren. 1941. Training in Christianity. Trans. Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press.

---. 1980. The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin. Eds. and trans. R. Thomte and A. Anderson. Princeton: Princeton University Press.

---. 1980. The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.

---. 1991. Practice in Christianity. Eds. and trans. Howard Hong and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press.

Kjetsaa, Geir. 1984. Dostoevsky and His New Testament. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Knapp, Liza. 1996. The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Kroeker, P. Travis. 1993. «The Theological Politics of Plato and Isaiah: A Debate Rejoined». Journal of Religion 73/1, January, pp. 16–30.

Linnér, Sven. 1975. Starets Zosima in The Brothers Karamazov: A Study in the Mimesis of Virtue. Stockholm: Almqvist and Wiksell.

Lossky, Vladimir. 1957. The Mystical Theology of the Eastern Church. London: James Clarke.

Löwith, Karl. 1949. Meaning in History. Chicago: University of Chicago Press.

Marcus, Joel. 1986. The Mystery of the Kingdom of God. Atlanta: Scholars Press.

McLelland, Joseph C. 1988. Prometheus Rebound: The Irony of Atheism. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press.

Meyendorff, John. 1962. A Study of Gregory Palamas. London: Faith Press.

---. 1974. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press.

Mihailovic, Alexander. 1997. Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Mihajlov, Mihajlo. 1986. Nietzsche in Russia. Princeton: Princeton University Press.

Miller, C. A. 1973. «Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky». Nietzsche-Studien 2, pp. 202–257.

Miller, Robin Feuer. 1992. The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel. New York: Twayne.

Minear, Paul S. 1962. «The Cosmology of the Apocalypse». In Current Issues in New Testament Interpretation, eds. W. Klassen and G. Snyder. New York: Harper and Row.

Nietzsche, Friedrich. 1966. Beyond Good and Evil. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House.

---. 1967. The Will to Power. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House.

---. 1968. Twilight of the Idols. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Penguin.

---. 1974. The Gay Science. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage.

---. 1978. Thus Spoke Zarathustra. Trans. Walter Kaufmann. New York: Penguin.

---. 1989. On the Genealogy of Morals. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House.

O'Donovan, Oliver. 1986. Resurrection and Moral Order. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Panichas, George. 1977. The Burden of Vision. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

Peace, Richard. 1971. Dostoyevsky: An Examination of the Major Novels. Cambridge: Cambridge University Press.

Perlina, Nina. Varieties of Poetic Utterance: Quotation in The Brothers Karamazov. New York: University Press of America.

Plato. 1968. The Republic. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.

Posner, Richard A. 1998. Law and Literature. Rev. ed. Cambridge: Harvard University Press.

Renan, Ernest. 1955. The Life of Jesus. New York: Random House.

Ricoeur, Paul. 1970. Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. Trans. Denis Savage. New Haven: Yale University Press.

---. 1974. The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Ed. D. Ihde. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Robinson, Douglas. 1998. «Literature and Apocalyptic». In The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 3. New York: Continuum.

Rousseau, Jean-Jacques. 1968. The Social Contract. Trans. M. Cranston. New York: Penguin.

Sandoz, Ellis. 1971. Political Apocalypse: A Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Schacht, Richard. 1983. Nietzsche. London: Routledge and Kegan Paul.

Schmemann, Alexander. 1979. Church, World, Mission. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.

Solovyov, Vladimir. 1948. Lectures on Godmanhood. London: D. Dobson.

Соловьёв В. С. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений. Т. 3–4. Брюссель, 1966.

Steiner, George. 1959. Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism. New York: Penguin.

---. 1996. No Passion Spent. New Haven: Yale University Press.

Strauss, Leo. 1953. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press.

Sutherland, Stewart. 1977. Atheism and the Rejection of God. Oxford: Basil Blackwell.

Terras, Victor. 1981. A Karamazov Companion: Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel. Madison: University of Wisconsin Press.

Thompson, Diane Oenning. 1991. The Brothers Karamazov and the Poetics of Memory. Cambridge: Cambridge University Press.

Toole, David. 1998. Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse. Boulder: Westview.

Torrance, T. F. 1957. «Liturgie et Apocalypse». Verbum Caro 11, pp. 28–40.

Vassiliadis, Petros. 1997. «Apocalypse and Liturgy». St. Vladimir's Theological Quarterly 41/2–3, pp. 95–112.

Voegelin, Eric. 1952. The New Science of Politics. Chicago: University of Chicago Press.

---. 1990. «Immortality: Experience and Symbol». In The Collected Works of Eric Voegelin, vol. 12, ed. Ellis Sandoz. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Walicki, Andrzej. 1979. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism. Stanford: Stanford University Press.

Ward, Bruce K. 1986. Dostoyevsky's Critique of the West: The Quest for the Earthly Paradise. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press.

---. 1994. «Dostoevsky and the Problem of Meaning in History». In Dostoevsky and the Twentieth Century, ed. Malcolm V. Jones. Nottingham, U.K.: Astra.

Ware, Kallistos. 1974. «The Spiritual Father in Orthodox Christianity». Cross Currents.

Wellek, René, ed. 1962. Dostoevsky: A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Wright, N. T. 1996. Jesus and the Victory of God. Minneapolis: Fortress.

Yoder, John Howard. 1992. Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World. Nashville: Discipleship Resources.

---. 1994. The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical. Ed. Michael Cartwright. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.