

ХРИСТОС И ИСТИНА В ПОЭМЕ ИВАНА КАРАМАЗОВА «ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР»¹

Настоящий доклад посвящен дальнейшему анализу на новом материале проблематики, первоначальная разработка которой была принята мною в статье «О христологии Достоевского»². Непосредственным толчком к моему исследованию послужила небольшая главка «Христос есть Бог?» в книге французского слависта Л. Аллена «Достоевский и Бог».³ Солидаризируясь с мнением Аллена, который высказывает проницательное суждение о том, что «природа отношений между Христом и Богом — наибольший камень преткновения» для Достоевского, ибо для него «связующая нить между Сыном и Отцом была слишком тонкой»⁴, — я делаю из этого положения два вывода, которые, как мне представляется, никогда прежде не формулировались в исследовательской литературе о Достоевском⁵.

Первое. Именно эта коллизия (противоречие, даже «онтологический разрыв» между Богом-Творцом и Христом) во многом оказывается ключевой для раскрытия проблематики поэмы Ивана Карамазова «Великий инквизитор» (во многом, но не исключительно, — как будет видно из дальнейшего анализа)⁶.

Второе. Анализ этой коллизии способен дать принципиально новый ключ к интерпретации знаменитой антиномии «Христа и истины» — центральной для уяснения своеобразия религиозного мировоззрения писателя в целом. Этот аспект проблемы требует предварительных комментариев.

В своей недавней книге «Достоевский — Ницше» В. В. Дудкин, polemизируя с американским славистом Р. Л. Джексоном, предложил в размышлениях по поводу антиномии «Христа и истины» различать истину *экзистенциальную* и истину *гносеологическую*. Это очень верно. Но в своем

¹ Доклад прочитан 31 июля 1998 г. в Нью-Йорке на X Симпозиуме Международного общества Достоевского. Публикуется с дополнениями.

² См.: Тихомиров Б. Н. О христологии Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 1994. Т. 11. С. 102–121.

³ См.: Аллен Л. Достоевский и Бог. [СПб., 1993.] С. 42–49.

⁴ Там же. С. 44, 49.

⁵ В том числе и Л. Алленом, который строит свои размышления преимущественно на основе анализа отдельных черновых записей в рабочих тетрадях писателя.

⁶ В книге «Человек и вера», посвященной творчеству Достоевского, на эту коллизия в поэме Ивана Карамазова «натолкнулся» немецкий богослов Р. Гуардини, но, несмотря на ряд проницательных замечаний, природа этой коллизии была истолкована им весьма неточно, а с итоговыми выводами Р. Гуардини, мне по необходимости приходится в докладе в полемику (см.: Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994).

явно не случайно), но и стремится заострить указанное противоречие. Его герой Иван Карамазов, свободно цитируя Евангелие от Марка, опускает слова: «никто <...> ни ангелы небесные», — тем самым напрямую «сталкивая» в своей формулировке *Сына* и *Отца*, дополнительно акцентируя противоречие усилительной частицей *даже*: «...не знает даже и Сын, токмо Отец Мой Небесный».

Возвращаясь к словам «страшного и умного духа»: «Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий...», — подчеркну сугубо всю остроту и серьезность открывающегося в глубине этого текста парадокса. Здесь речь идет не просто о том, что акт воплощения как-то «ограничивает» Божественную природу Христа. «Можно ли помыслить, что Слово осознавало Свое Божество?»¹³, — спрашивает в своем капитальном труде «Догматическое богословие» (Глава «„Два и одно“ во Христе») В. Н. Лосский, словно непосредственно включаясь в наше обсуждение проблематики поэмы «Великий инквизитор». И решительно отвечает: нет. Ибо «Бог не имеет надобности открывать **Себя Самому Себе**, путем некоего осознания Отца в Сыне и Духе <...>. Откровение мыслимо только по отношению к иному, чем Бог, то есть к творению»¹⁴. Я не буду сейчас входить в тонкости и нюансы догмата о Пресвятой Троице, но подчеркну, что с последовательно канонических позиций допущение того, что Христос *не знает*, Сын ли Он Божий (как это формулирует «страшный и умный дух»), чревато нарушением, разрывом единства Бога–Отца и Христа, чревато «онтологической расколотовостью» (термин В. Н. Лосского).

Для целей дальнейшего анализа еще важнее указать, что именно мотив «незнания» или «ошибки» возникает как решающий аргумент в той критике Христа, которая развернута в поэме героем Ивана Карамазова. Вот концентрированное выражение главной посылки Инквизитора в первой половине его монолога: «Клянусь, человек слабее и ниже создан, **чем Ты о нем думал!**» (14; 233). Или еще, по более частному поводу, но зато прямее, резче: «О, Ты знал, что подвиг Твой сохранится в книгах, достигнет глубины времен и последних пределов земли, и **по-надеялся**, 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» (Там же).

Последний пример особенно показателен, ибо здесь мотив «незнания», в котором герой Ивана Карамазова упрекает своего Пленника, не просто служит, как в других случаях, объяснением причин, обусловивших «неверные», по Инквизитору, поступки и решения Христа, чре-

ние *богооставленности*. Подробнее об этом см.: О христологии Достоевского. С. 113–114, 117–119.

¹³ Здесь глагол «осознавало» употреблен со значением *процесса, процессности*.

¹⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 278, 220.

ватые роковыми последствиями для исторических судеб человечества, но — кажется, единственный раз — «незнание» *само по себе, как такое* предстает как полновесная вина.

В эпизоде второго искушения, о котором уже шла речь выше, Инквизитор так комментирует отказ Христа последовать совету духа: «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 создаст себе новых чудес, уже собственных...» и т.д. (Там же).

Парадокс этого пассажа Великого инквизитора состоит в том, что, по его же собственным словам, отвергнув искушение «умного духа», Христос *в данной ситуации* принял *единственно верное* решение. Но — не сознавая, не представляя Себе, какими опасностями, искушениями и, в конечном счете, страданиями и катастрофами это Его решение чревато для человечества. Больше того, здесь «ошибка» Христа, по Инквизитору, заключается не просто в том или ином частном Его решении, но в принципе: человек, человечество *по природе своей* не способно последовать Христу.

Может показаться, что обнаруженное новое противоречие — акцент на незнании Христом истинной человеческой природы — это совершенно иной аспект полемики Инквизитора с его Пленником. И цель его — поколебать другой важнейший христологический догмат, а именно представление о совмещении в личности Христа двух природ — полноты Божественной природы *с полнотой природы человеческой*. «Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что <...> **природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, что это и естественно и возможно**» — читаем в черновых набросках к «Бесам» (11; 112). И здесь Христос вполне определенно воспринят не только как откровение Бога, но в равной мере и как откровение человека. «Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог,

вот и весь его секрет!» — восклицает Алеша (14; 238). Это действительно так; но речь здесь идет не о вере в существование Божие, но о вере в *благость* Творца. Бог–Творец Инквизитора — это «черный бог». И последний смысл Творения — «онтологическая насмешка»²².

Но в таком случае разрыв связи, единства Бога–Творца и Христа — «великого идеалиста», как именует его Инквизитор (14; 238), — не только углубляется еще более, но фактически — в представлении героя Ивана — Христос оказывается *вне* замысла Создателя, в некоем «суверенном» плане бытия. Применительно к такому взгляду термин В. Н. Лосского «онтологическая расколотовость» представляется еще более уместным и выразительным.

Нечто близкое приведенным наблюдениям пронизательно почувствовал Р. Гуардини, который так сформулировал свое впечатление от поэмы Ивана: «Это — Христос, лишенный всех и всяческих связей, **Христос Сам по Себе**. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом. <...> Он — не посредник между истинным Отцом на небесах и реальным человеком»²³. И чуть выше: «Не связан Он единой сутью <...> с сотворившим мир Отцом»²⁴.

Это действительно очень точное впечатление (необходимые оговорки будут сделаны позднее). Но вот тут-то исключительно важно подчеркнуть, что при этом божественное начало в Христе, находящемся *вне* замысла Создателя — в противоречии, даже в противостоянии с Богом–Творцом, — что божественное начало в таком Христе сохраняется в поэме Ивана Карамазова непреложно. В частности, именно в этом принципиальная значимость повторения Христом на площади в Севилье евангельского чуда воскрешения отроковицы (см.: 14; 227). С другой стороны, не менее значимы уже отмеченные выше упреки Великого инквизитора его Пленнику в том, что Он поступал «гордо и великолепно **как Бог**» и что последование человечества по Его пути невозможно. То есть «великий идеалист» Христос для Инквизитора — это отнюдь не ренановский «только человек»²⁵. Но и сыновство Его Богу–Творцу оказывается в поэме проблематичным. Кто же Он?

²² Отмечу, что впервые в творчестве Достоевского сходный мотив возникает в «Бесах», где Кириллов утверждает, что «вся планета есть ложь и стоит на лжи и **глупой насмешке**» (10; 471). О принципиальном различии в этом пункте позиций Кириллова и Великого инквизитора см. ниже. Близкий, хотя и не тождественный мотив появляется также в предположении героя «Приговора» из октябрьского выпуска «Дневника писателя» 1876 г.: «ну что, если человек был пущен на Землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется подобное существо на Земле или нет?» (23; 147).

²³ Гуардини Р. Человек и вера. С. 134.

²⁴ Там же. С. 133–134.

²⁵ Напомню в этой связи, что в романе «Идиот» — первом произведении Достоевского, где Христос становится *проблемой*, — особую остроту и глубину переживанию Ипполитом Терентьевым картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос» как свидетельства о поражении Христа перед косными, слепыми материальными силами природы придает именно то обстоятельство, что для Ипполита это «Тот, который

Как кажется, найти «ключ» к возникшей проблеме возможно, обратившись к *гностической* традиции эпохи раннего христианства. Достаточно указать, что в целом ряде гностических учений мы сталкиваемся с принципиальным противопоставлением Бога Ветхого Завета и Христа; бога-демиурга и Мессии. Бог-творец гностиков — это злокачественное божество, создатель несовершенного мира и несовершенного человека. Суммируя гностические представления о создании человека, Х. Л. Борхес, например, так формулирует их итоговый смысл: «Для нас важно то общее, что заключено в этих пересказах²⁶, а именно: что мы <то есть люди, человечество. — Б. Т.> — неосторожная либо преступная оплошность, плод взаимодействия ущербного божества и неблагоприятного материала»²⁷. Но бог-демиург гностиков не является ни всесильным, ни единственным. Он создатель лишь «нижнего мира» — одного из многих и наиболее удаленного от «божественного центра». Миссия спасти человека из оков «этого» мира и из-под власти демиурга принадлежит Христу. Так, по свидетельству св. Иринея в его книге «Против ересей», Сатурнин (Саторнил), едва ли не первый гностик, которого мы знаем по имени, учил, что «бог иудеев есть <лишь> один из ангелов <...> Христос пришел для уничтожения бога иудеев и для спасения верующих в Него»²⁸. Так же учили Василид и Маркион²⁹.

Отрицали гностики и сыновство Христа богу-демиургу, богу Ветхого Завета. Учитель Маркиона Кердон, как сообщает тот же св. Ириней, утверждал, что «Бог, которого проповедовал Моисей и пророки, не Отец Иисуса Христа»³⁰. Краеугольным канем учения самого Маркиона был постулат о *двух богах*: бог Ветхого Завета, «демиург, для Маркиона хотя и бог, но в противоположность другому богу, богу света и дружбы, он есть бог мрака. Этот демиург создал злой мир и человека и господствовал над ним. <...> космический период демиурга, со всеми его неустройствами и бедствиями, должен был предшествовать, как нечто неизбежное и роковое, сотериологической деятельности благого Бога»³¹. «Представление Маркиона о Христе неразрывно связано с его различием двух богов: Иисус Христос как сын благого Бога **не может иметь ничего общего с демиургом**»³². То, что гностики «отделяют не-

побеждал и природу при жизни Своей, которому она подчинялась, который воскликнул: „Талифа куми“, — и девица встала, „Лазарь, гряди вон“, — и вышел умерший» (8; 339). Подробнее об этом см. мою статью «О христологии Достоевского». С. 114, 117–120.

²⁶ В большей части учение гностиков дошло до нас в изложении с частичной цитацией в трудах их христианских оппонентов — св. Иринея, Ипполита, Тертуллиана и др.

²⁷ Борхес Х.Л. *Оправдание лже-Василида* // Борхес Х.Л. Письмена Бога. М.: «Республика», 1994. С. 36.

²⁸ Гностики или о «лжеименном знании». Киев: УЦИММ-Пресс, 1997. С. 171.

²⁹ См.: Там же. С. 174, 187.

³⁰ Ионас Г. Гностицизм. СПб.: «Лань», 1998. С. 145.

³¹ Гностики или о «лжеименном знании». С. 189–190.

³² Там же. С. 187.

— записывает Достоевский в рабочей тетради 1876–77 гг. — Это величайшая идея и величайшая слава, до которой он мог достигнуть» (25; 228). Герой Ивана Карамазова выступает оппонентом этой «величайшей идеи». Между божественным и человеческим, по Инквизитору, непреодолимая пропасть: «...Ты поступил тут гордо и великолепно **как Бог**, но люди-то, но слабое бунтующее племя это — **они-то боги ли?**»¹⁵. Христос в его монологе не есть свидетельство о человеке, о возможностях человеческой природы стать «причастницей Божеского естества» (2 Пет. 1: 4).

И вновь как бы включаясь в обсуждение поднятых в поэме Ивана Карамазова проблем, В. Н. Лосский вопрошает: но Христос, этот «Человек с неба» (1 Кор. 15: 47), не являет ли Он «на нашей земле **какую-то иную небесную и высшую человечность**, как считали некоторые гностики?» И категорически отвечает: нет. Ибо согласно христологическому догмату, сформулированному Халкидонским Собором, «Христос, с одной стороны, единосущен Отцу по Своему Божеству, с другой — **единосущен нам** (людям. — Б. Т.) **по своему человечеству**»¹⁶, то есть «человечество Христа — это **всцело** наше человечество»¹⁷. Утверждение Великим инквизитором «незнания» его Пленником истинной человеческой природы, напротив, по существу, отвергает догмат «единосущия»: восприятие Христом в акте вочеловечения «в Свою Божественную Личность всей немощи искаженной грехом человеческой природы»¹⁸ и одновременно «незнание» Им всей меры ее (человеческой природы) слабости и ее подлинных возможностей — это два взаимоисключающих друг друга представления.

Однако повторю: может показаться, что развернутый здесь круг наблюдений, оставаясь в рамках христологической проблематики и отпавляясь все от того же представления о «незнании» Христа, тем не менее выявляет существенно иной аспект полемики Великого инквизитора с его Пленником и уводит в сторону от первоначально обозначенной проблемы отношений Бога-Отца и Бога-Сына. Тем не менее при ближайшем рассмотрении оказывается, что это далеко не так и что названные аспекты в логике героя Ивана Карамазова связаны гораздо теснее, чем это может показаться.

«Так ли **создана** природа человеческая..?» — вопрошает Великий инквизитор, вменяя Христу в вину, что Тот «переоценил» возможность человечества следовать по указанному Им пути. И тут обнаруживается, что речь идет больше чем о мере или степени знания / незнания Христа. Взгляд сквозь призму канонических христологических представлений вновь вскрывает в словах Инквизитора более глубокое и серьезное про-

¹⁵ Тут Инквизитор почти дословно повторяет тезис своего автора, Ивана: «...Он был Бог. Но мы-то не боги» (14; 216).

¹⁶ Лосский В. Н. Указ. соч. С. 263, 265.

¹⁷ Там же. С. 268.

¹⁸ Там же. С. 112. Об этом также см.: О христологии Достоевского. С. 117–121.

гиворечие. Утверждение, что Христос не знает истинной человеческой природы, *как она была создана Творцом* («...человек слабее и ниже **создан**, чем Ты о нем думал»), опять возвращает к идее «онтологической расколотости», еще серьезнее колеблет догмат об единосущии по Божеству Христа и Бога-Отца. Ибо канонически Христос — не просто Сын Божий (что допускает множественность, в том числе и еретических, интерпретаций); но Он — в полной мере Бог¹⁹, вторая ипостась Божественной Троицы. Отождествление Бога только с Отцом и приписывание акта Творения исключительно Отцу есть ересь арианства. С канонической точки зрения, Творение — это дело Пресвятой Троицы. «Воля Трех едина, она является творческим действием; поэтому Отец не может быть Творцом без того, чтобы не был Творцом Сын и не был Творцом Дух, — пишет В. Н. Лосский. — <...> Три лица творят совместно, но каждое присущим Ему образом, и тварное бытие есть плод их сотворчества. По слову Василия Великого, Отец — первопричина всего сотворенного, Сын — причина действующая, Дух — причина совершенствующая»²⁰. Здесь же Лосский цитирует и св. Иринея, который называл Сына и Духа «двумя руками Божиими»²¹. Вот именно это единство, эту связь Отца и Сына фактически и отрицает Великий инквизитор, бросая свои упреки Христу: «Клянусь, человек слабее и ниже **создан**, чем Ты о нем думал!»

И здесь мы подошли, пожалуй, к главному пункту. Дело не только в том, что Христос, по Инквизитору, «не знает» подлинной природы человека, как он был создан Творцом. Острота проблемы в другом: *каким же* человек вышел из рук Творца? «На закате дней своих он убеждается ясно, — говорит о своем герое Иван Карамазов, — что лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, **„недоделанные пробные существа, созданные в насмешку“**» (14; 238). Вот исходный пункт позиции Великого инквизитора. «Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что **создавший их** бунтовщиками, без сомнения, **хотел посмеяться над ними**», — говорит о человечестве сам Великий инквизитор (14; 233). «Инквизитор твой не верует в Бога,

¹⁹ В этой связи, дополняя любопытные наблюдения Л. Аллена над фразеологией героев Достоевского (см.: Аллен Л. Указ. соч. С. 42), отмечу, что в «Предисловии» к своей «поэмке» Иван, в частности, замечает: «Во Франции судейские клерки, а также и по монастырям монахи давали целые представления, в которых выводили на сцену Мадонну, ангелов, святых, Христа и самого Бога» (14; 224. Подчеркнуто мною. — Б. Т.). Однако надо отметить, что подобное словопотребление можно найти и во внехудожественных текстах самого писателя. В письме А. Н. Майкову от 11 / 23 декабря 1868 г., излагая неосуществленный замысел романа «Атеизм», Достоевский так характеризует героя этого замысла: «<...> и под конец обретает и Христа и русскую землю, русского Христа и русского Бога» (28, I; 329. Подчеркнуто мною. — Б. Т.).

²⁰ Лосский В. Н. Указ. соч. С. 226.

²¹ Там же.

вот и весь его секрет!» — восклицает Алеша (14; 238). Это действительно так; но речь здесь идет не о вере в существование Божие, но о вере в *благодать* Творца. Бог–Творец Инквизитора — это «черный бог». И последний смысл Творения — «онтологическая насмешка»²².

Но в таком случае разрыв связи, единства Бога–Творца и Христа — «великого идеалиста», как именует его Инквизитор (14; 238), — не только углубляется еще более, но фактически — в представлении героя Ивана — Христос оказывается *вне* замысла Создателя, в некоем «суверенном» плане бытия. Применительно к такому взгляду термин В. Н. Лосского «онтологическая расколотовость» представляется еще более уместным и выразительным.

Нечто близкое приведенным наблюдениям пронизательно почувствовал Р. Гуардини, который так сформулировал свое впечатление от поэмы Ивана: «Это — Христос, лишенный всех и всяческих связей, **Христос Сам по Себе**. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом. <...> Он — не посредник между истинным Отцом на небесах и реальным человеком»²³. И чуть выше: «Не связан Он единой сутью <...> с сотворившим мир Отцом»²⁴.

Это действительно очень точное впечатление (необходимые оговорки будут сделаны позднее). Но вот тут — то исключительно важно подчеркнуть, что при этом божественное начало в Христе, находящемся *вне* замысла Создателя — в противоречии, даже в противостоянии с Богом–Творцом, — что божественное начало в таком Христе сохраняется в поэме Ивана Карамазова непреложно. В частности, именно в этом принципиальная значимость повторения Христом на площади в Севилье евангельского чуда воскрешения отроковицы (см.: 14; 227). С другой стороны, не менее значимы уже отмеченные выше упреки Великого инквизитора его Пленнику в том, что Он поступал «гордо и великолепно как Бог» и что последование человечества по Его пути невозможно. То есть «великий идеалист» Христос для Инквизитора — это отнюдь не ренановский «только человек»²⁵. Но и сыновство Его Богу–Творцу оказывается в поэме проблематичным. Кто же Он?

²² Отмечу, что впервые в творчестве Достоевского сходный мотив возникает в «Бесах», где Кириллов утверждает, что «вся планета есть ложь и стоит на лжи и **глупой насмешке**» (10; 471). О принципиальном различии в этом пункте позиций Кириллова и Великого инквизитора см. ниже. Близкий, хотя и не тождественный мотив появляется также в предположении героя «Приговора» из октябрьского выпуска «Дневника писателя» 1876 г.: «ну что, если человек был пущен на Землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется подобное существо на Земле или нет?» (23; 147).

²³ Гуардини Р. Человек и вера. С. 134.

²⁴ Там же. С. 133–134.

²⁵ Напомню в этой связи, что в романе «Идиот» — первом произведении Достоевского, где Христос становится *проблемой*, — особую остроту и глубину переживанию Ипполитом Терентьевым картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос» как свидетельства о поражении Христа перед косными, слепыми материальными силами природы придает именно то обстоятельство, что для Ипполита это «Тот, который

Как кажется, найти «ключ» к возникшей проблеме возможно, обратившись к *гностической* традиции эпохи раннего христианства. Достаточно указать, что в целом ряде гностических учений мы сталкиваемся с принципиальным противопоставлением Бога Ветхого Завета и Христа; бога-демиурга и Мессии. Бог-творец гностиков — это злокачественное божество, создатель несовершенного мира и несовершенного человека. Суммируя гностические представления о создании человека, Х. Л. Борхес, например, так формулирует их итоговый смысл: «Для нас важно то общее, что заключено в этих пересказах²⁶, а именно: что мы <то есть люди, человечество. — Б. Т.> — неосторожная либо преступная оплошность, плод взаимодействия ущербного божества и неблагоприятного материала»²⁷. Но бог-демиург гностиков не является ни всесильным, ни единственным. Он создатель лишь «нижнего мира» — одного из многих и наиболее удаленного от «божественного центра». Миссия спасти человека из оков «этого» мира и из-под власти демиурга принадлежит Христу. Так, по свидетельству св. Иринея в его книге «Против ересей», Сатурнин (Саторнил), едва ли не первый гностик, которого мы знаем по имени, учил, что «бог иудеев есть <лишь> один из ангелов <...> Христос пришел для уничтожения бога иудеев и для спасения верующих в Него»²⁸. Так же учили Василид и Маркион²⁹.

Отрицали гностики и сыновство Христа богу-демиургу, богу Ветхого Завета. Учитель Маркиона Кердон, как сообщает тот же св. Ириней, утверждал, что «Бог, которого проповедовал Моисей и пророки, не Отец Иисуса Христа»³⁰. Краеугольным канем учения самого Маркиона был постулат о *двух богах*: бог Ветхого Завета, «демиург, для Маркиона хотя и бог, но в противоположность другому богу, богу света и дружбы, он есть бог мрака. Этот демиург создал злой мир и человека и господствовал над ним. <...> космический период демиурга, со всеми его неустройствами и бедствиями, должен был предшествовать, как нечто неизбежное и роковое, сотериологической деятельности благого Бога»³¹. «Представление Маркиона о Христе неразрывно связано с его различием двух богов: Иисус Христос как сын благого Бога **не может иметь ничего общего с демиургом**»³². То, что гностики «отделяют не-

побеждал и природу при жизни Своей, которому она подчинялась, который воскликнул: „Талифа куми“, — и девица встала, „Лазарь, гряди вон“, — и вышел умерший» (8; 339). Подробнее об этом см. мою статью «О христологии Достоевского». С. 114, 117–120.

²⁶ В большей части учение гностиков дошло до нас в изложении с частичной цитацией в трудах их христианских оппонентов — св. Иринея, Ипполита, Тертуллиана и др.

²⁷ Борхес Х. Л. *Оправдание лже-Василида* // Борхес Х. Л. *Письмена Бога*. М.: «Республика», 1994. С. 36.

²⁸ Гностики или о «лжеименном знании». Киев: УЦИММ-Пресс, 1997. С. 171.

²⁹ См.: Там же. С. 174, 187.

³⁰ Ионас Г. *Гностицизм*. СПб.: «Лань», 1998. С. 145.

³¹ Гностики или о «лжеименном знании». С. 189–190.

³² Там же. С. 187.

проходимой пропастью верховное Божество от Творца неба и земли», Вл. Соловьев называл характернейшей чертой их учения³³.

Кстати, в связи с этими и подобными постулатами гностиков сделаю одно замечание, которое нам пригодится в дальнейшем. Рассмотрение проблематики поэмы Ивана Карамазова в гностическом контексте заставляет внести существенный корректив в приведенное выше проницательное наблюдение Р. Гуардини. Оказывается, что Христос, Который «не связан единой сутью <...> с сотворившим мир Отцом», вовсе не обязательно должен быть охарактеризован как «Христос Сам по Себе». Опираясь на следующее высказывание Христа в Евангелии от Матфея: «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11: 27), — гностики учили, что Творец и Создатель мира, напротив, всегда известен всем, ибо Он, с одной стороны, обнаруживает свою сущность в сотворенном Им мире, а с другой — явлен в откровении Ветхого Завета, и, следовательно, в этих словах Христос свидетельствует не о низшем боге-демиурге, но *об ином*, высшем Непознанном и Благотворителе, с Которым единственно и связывается сотериологическая перспектива³⁴. «Поскольку Он не участвовал в творении, во всей природе нет следа, который указывал бы на Его существование», — утверждал Маркион³⁵. Как резюмировал эту позицию Тертуллиан, «Бог Маркиона *естественно* непознаваем и никогда не проявляется, **за исключением Евангелия**»³⁶. Таким образом, с точки зрения гностиков, Христос, Который не представляет ни Творца перед миром, ни мира перед Творцом, тем не менее вполне способен свидетельствовать об ином, Благотворителе и о «мирах иных», существующих за пределами «эвклидовского» пространства бога-демиурга³⁷.

Впрочем, сразу же надо оговориться, что, рассмотренная в таком контексте, христорборческая позиция героя Ивана должна быть однозначно охарактеризована как своеобразный «отрицательный» гностицизм,

³³ Соловьев Вл. Гностицизм // Энциклопедический словарь: В 86 томах. Изд. Ф. Брокгауза и И. Ефрона. СПб., 1893. Т. VIIIa. С. 951.

³⁴ См.: Ионас Г. Указ. соч. С. 358; 146–151.

³⁵ Там же. С. 150.

³⁶ Тертуллиан. Против Маркиона. Ч. V. Цит. по: Ионас Г. Указ. соч. С. 150.

³⁷ Ср. рассуждения Ивана Карамазова: «Но вот, однако, что надо отметить: если Бог есть и если Он действительно **создал землю**, то, как нам совершенно известно, создал Он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы и даже из замечательнейших, которые сомневаются **в том, чтобы вся вселенная, или еще обширнее, — всё бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии**, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые по Эвклиду ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про Бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего» (14; 214).

как гностицизм, так сказать, «с обратным знаком». Учение гностиков, как можно видеть из приведенных выше материалов, — это апология Христа. «По сути, Маркион восстает против бога низшего, чтобы возвеличить бога высшего», — замечает А. Камю³⁸. То есть противопоставление Христа и Бога-Творца как раз и является в гностицизме важнейшим инструментом христодицеи. Великий инквизитор, напротив, выступает с решительной критикой и осуждением Христа. Но в основании его критики лежит та же идея «онтологического разрыва».

Конечно же, у нас нет достаточных оснований *непосредственно* возводить истоки поэмы Ивана Карамазова к тому или иному учению гностиков. Но, с другой стороны, представляется бесспорным, что такие отмеченные выше парадоксальные моменты позиции Инквизитора, как представление об «онтологической насмешке» Творца и «онтологической расколотости» связей Создателя и Христа при удержании в Христе божественного начала, будучи рассмотренными в контексте гностических учений, *обретают свою истинную парадигму*. Напомню также и приведенное выше суждение В. Н. Лосского, согласно которому представление о каком-то особом, «небесном» человечестве Христа, не имеющем ничего общего с «земной» человеческой природой, также возводится к гностической традиции³⁹. Наблюдения же над гностической христодицеей нам еще пригодятся в дальнейшем.

³⁸ Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 143.

³⁹ Указание на возможную связь поэмы «Великий инквизитор» с элементами гностических учений может быть сделано исключительно в плане первоначальной постановки проблемы. Насколько мне известно, рассмотрение романа «Братья Карамазовы» в данном аспекте в работах как отечественных, так и зарубежных исследователей не предпринималось. (Применительно к роману «Идиот» гностиком, но без достаточных, как кажется, оснований, Ипполита Терентьева назвал Е. А. Трофимов (см.: «Идиот» // Энциклопедия литературных произведений. М., 1998). П. Воге вспоминает гностическую секту офитов, анализируя «Сон смешного человека» (см. наст. изд. С. 197–198)). В качестве предварительной разработки вопроса можно указать на увлечение гностицизмом одного из прототипов Ивана Карамазова — философа Владимира Соловьева, причем как раз в пору близкого общения с Достоевским, в сер. 1870-х гг. В 1875 г. в Британском музее в Лондоне Соловьев штудировал древнейшие гностические тексты, а затем, вдохновленный ими, совершает путешествие в Египет, где в пустыне под Каиром даже имеет потрясшее его мистическое видение. О знакомстве самого писателя с гностическими учениями свидетельствует наличие в его библиотеке книги А. М. Иванцова–Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства» [М., 1877] (см.: Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1980. Т. 4. С. 260). С другой стороны, отмечу, что элементы гностических представлений (идея «пневматического семени») можно усмотреть, например, и в словах старца Зосимы о том, что «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. <...> Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и <...> взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...» (14; 290). Хотя в целом учение Зосимы о том, что «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того» (14; 262), скорее должно быть охарактеризовано как противоположное гностицизму. Этот вопрос требует дополнительного углубленного изучения.

Для более глубокого понимания «феномена Великого инквизитора» исключительно важно помнить, что герой Ивана Карамазова — это герой-отступник, в прошлом верный и страстный последователь Христа, а не просто Его принципиальный и убежденный противник. По словам Ивана, Христос для Инквизитора — это «Тот, в идеал Которого столь страстно веровал старик во всю свою жизнь» (14; 238). «Знай, что и я был в пустыне, — говорит Христу сам Великий инквизитор, — что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которую Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных с жаждой „восполнить число“. Но я **очнулся и не захотел служить безумию**» (14; 237). Так вот прежде всего, если не исключительно отступничество Великого инквизитора, превращение его из ученика Христа в Его принципиального противника обусловлено тем потрясением, которое герой Ивана испытал в результате открытия им «онтологической расколотости» бытия, того, что Христос, говоря словами Р. Гуардини, «не связан единой сутью <...> с сотворившим мир Отцом». Впрочем, следует отметить, — и это крайне важно, — что потеря веры в Христа явилась у Инквизитора «оборотной стороной» и следствием другого открытия — того, которое выше было названо «онтологической насмешкой» Творца.

Как представляется, сущность «прозрения», обусловившего экзистенциальный переворот в мировоззрении Великого инквизитора, возможно сформулировать и иначе: герой Ивана Карамазова убеждается, что *Христос — вне истины*. И такая формулировка будет вполне точно выражать итоговый смысл его позиции. «...великий дух говорил с Тобой в пустыне, и нам передано в книгах, что он будто бы „искушал“ Тебя. Так ли это? — говорит Инквизитор, обращаясь к Христу. — 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“?» (14; 229). Именно «истиннее», — ибо в «возвещаниях» «великого духа» содержится не только пророчество о «всей будущей истории мира и человечества» (14; 230), которое, по Инквизитору, исполнилось с абсолютной точностью⁴⁰, но и откровение о человеческой природе, как она была создана Творцом, в которой, по сути, эта будущая история человечества и «запрограммирована». «В Св. Писании <...> **истинно то, что исходит от Бога и утверждается Им в жизни**. Быть в истине — значит быть в мире с Богом, быть верным Его Завету» — читаем в современном религиозно-философском словаре⁴¹. С другой стороны, гностики, в своей логике, называли «истиной» свидетельства Ветхого Завета, демонстрирующие «ничтожества, и слабости, и несообразности» творе-

⁴⁰ См. ниже соображения об использовании Достоевским приемов апокрифической пророческой литературы «апокалиптиков».

⁴¹ *Василенко Л.И.* Краткий религиозно-философский словарь. М.: Истина и Жизнь, 1998. С. 90.

ния бога-демиурга, выражающиеся «в его обращении с человечеством и даже с избранными им людьми»⁴². Как кажется, здесь гностическая точка зрения предельно близка к заявленной в монологе героя Ивана Карамазова идее «онтологической насмешки» Творца. С таких позиций, Христос, «не знающий», по убеждению Инквизитора, подлинной — слабой и ущербной — человеческой природы, судящий о ней и, главное, поступающий в противоречии с тем, как человек *был создан Творцом*, то есть в противоречии с замыслом бога-демиурга, — такой Христос оказывается в поэме Ивана Карамазова, точнее — в представлении его героя, Великого инквизитора, «Христом вне истины» буквально и в самом точном смысле слова.

Больше того, надо признать, что вызвавшая столько споров и различных попыток истолкования «загадочная» формула из письма Достоевского к Н. Д. Фонвизинной («...и действительно было бы, что истина вне Христа») именно к так увиденной позиции Инквизитора оказывается приложима наиболее аутентично, нежели в каком-либо ином возможном случае, так как в системе его представлений речь идет как раз об «экзистенциальной» истине (мир и человек, как они были задуманы и созданы Творцом), которая в этом отношении даже противопоставляется героем Ивана истине «гносеологической»: «Уж по одним вопросам этим <вопросам духа в пустыне. — Б. Т.>, лишь по чуду их появления, — говорит он Христу, — можно понимать, что имеешь дело не с **человеческим текущим умом**, а с вековечным и абсолютным», «думаешь ли Ты, что **вся премудрость земли**, вместе соединившаяся, могла бы придумать хоть что-нибудь подобное по силе и глубине» (14; 230).

Отмечу, кстати, и случай очень близкого парафраза сакраментальной формулы из письма 1854 г., который возникает в одном из обращенных к Христу полемических пассажей Великого инквизитора: «...но неужели Ты не подумал, что он <человек. — Б. Т.> отвергнет же и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они <люди. — Б. Т.> 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» (14; 232). Герой Ивана Карамазова говорит здесь о «человеке», «людях» вообще, но в этих словах, бесспорно, звучит и глубоко личное признание самого Великого инквизитора.

Обнаружение в позиции Великого инквизитора идеи «онтологического разрыва» Бога-Творца и Христа диктует необходимость последовательно различать в поэме и в романе в целом богоборчество и *христоборчество*. Богоборческий мотив, так мощно прозвучавший в предшествующей главе «Бунт», в поэме достаточно приглушен: в отличие от своего создателя, Ивана, в прямой «конфликт» с Богом-Творцом («мира Божьего не принимаю», «возвращаю билет» и т.п.)

⁴² Ионас Г. Указ. соч. С. 149.

Инквизитор не вступает; его программа жизнестроительства преследует цель лишь «сколько-нибудь устроить в сносном порядке» «внутри» безблагодатной «истины», которую он принимает как данность, судьбу «несчастных и малосильных людей» — освободить человека от того «дара свободы, с которым это несчастное существо рождается» (14; 232), ослабить страдания людей от этого непосильного бремени («Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров?» — 14; 234).

Стержень позиции Великого инквизитора — именно христорборчество. «Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это Ты. Завтра сожгу Тебя. Dixi» (14; 237), — говорит он Христу, завершая свой монолог. И вновь: нельзя более точно и лаконично выразить мотивы, определяющие христорборчество Инквизитора, чем это позволяет сделать формула из письма к Н. Д. Фонвизиной: Великий инквизитор, повторю еще раз, обвиняет Христа именно за то и отвергает Его именно потому, что — «Христос вне истины»⁴³.

Такой взгляд позволяет лучше увидеть и оценить сложность и противоречивость в отношениях Инквизитора к Христу, ускользающие от внимания исследователей при традиционном подходе. «<...> но разве это не страдание <...> для такого, как он человека, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству?» — говорит о своем герое Иван Карамазов (14; 238). В известном смысле можно утверждать, что, несмотря на всю свою последовательную критику Христа — «великого идеалиста», сам в прошлом последователь Его, готовившийся «стать в число избранных» Его (14; 237), Инквизитор также «не излечился» и от любви к Христу. И именно этим обусловлен его важнейший «надрыв».

В «Дневнике писателя» 1873 г., в главе «Старые люди», говоря об атеизме Белинского, о его борьбе с религией, «из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества», Достоевский замечает: «Тут оставалась, однако, **сияющая личность** самого Христа, с которой всего труднее было бороться. **Учение** Христово он, как социалист, необходимо должен был разрушать, называть его **ложным и невежественным** человеколюбием, осужденным современной наукой и экономическими началами; но все-таки оставался **пресветлый лик Богочеловека**, Его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота» (21; 10).

Подобная коллизия, безусловно, присутствует и в образе Великого инквизитора. Восторг перед «сияющей личностью» Христа не оставляет его и в пароксизмах отрицания и обвинения⁴⁴. «И вот вместо твердых

⁴³ Необходимые уточнения этого тезиса, обусловленные «двоением» образа Христа в полемическом дискурсе героя Ивана Карамазова, будут сделаны ниже.

⁴⁴ Любопытно, что, размышляя над той же оппозицией — учения и личности Христа, В. В. Розанов, безотносительно к поэме Ивана Карамазова, утверждает: «Западное христианство, которое боролось, усиливалось, наводило на человечест-

основ для успокоения совести человеческой раз навсегда — Ты взял всё, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял всё, что было не по силам людей, и потому поступил как бы и не любя их во все... — восклицает Инквизитор. Но дальше стоит не точка и не восклицательный знак, а запятая, вслед за которой герой Ивана продолжает с надрывом: — **и это кто же: Тот, который пришел отдать за них жизнь Свою!»** (14; 232). И еще: «Столь уважая его <человека. — Б. Т.>, Ты поступил как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал, — **и это кто же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя!»** (14; 233). И вновь тот же потрясающий контрапункт: «Итак, беспокойство, смятение, несчастье — вот теперешний удел людей после того, **как Ты столь претерпел за свободу их!»** (Там же). Это взрывное противоречие находит обобщенное выражение в формуле, которой Великий инквизитор подытоживает и свою критику Христа, и изложение собственной программы жизнестроительства. Эта парадоксальная формула, этот выразительный оксюморон дважды звучит в поэме: «Мы **исправили подвиг Твой**» (14; 234, ср. 237). «Подвиг»: ибо «сияющая личность» Христа сохраняет всю свою непреложность и притягательность для героя Ивана, но — «исправили»: так как этот высший подвиг — ошибка, Голгофа — ошибка, крест — ошибка: «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» (14; 233).

Инквизитор отвергает Христов «обет свободы», но «сияющая личность» Христа для него по-прежнему — высшая красота и нравственное совершенство⁴⁵. Повторю: именно этим обусловлен его главный

во „прогресс“, устраивало жизнь человеческую на земле, — прошло совершенно мимо главного Христова. Оно взяло *слово* Его, но не заметило *Лица* Его. Востоку одному дано было уловить Лицо Христа...» (Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т. 1. С. 373). В свете приведенных ниже наблюдений приходится признать, что образ Великого инквизитора у Достоевского соответствует этой характеристике «с точностью до наоборот». Это, видимо, не в последнюю очередь обусловлено тем, что *русский* автор передает, по крайней мере в этом отношении, своему герою — католическому первосвященнику — многое из *своих собственных* сокровенных религиозных переживаний. А такой взгляд заставляет усомниться в том, что антикатолический пафос действительно является в поэме «Великий инквизитор» определяющим.

⁴⁵ Только под таким углом зрения может быть воспринята известная правота замечания Г.Г.Ермиловой, которая пишет, что Достоевский в своем творчестве «никогда ни сам, ни устами кого-либо из своих героев не покушался на личность Христа» (Ермилова Г.Г. Тайна князя Мышкина: О романе Достоевского „Идиот“. Иваново, 1993. С. 8). После критики Великого инквизитора и его заключительных слов: «Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это Ты. Завтра сожгу

«надрыв». Своеобразно решая дилемму, 25-ю годами ранее сформулированную самим Достоевским: Христос или истина? — герой поэмы не может остаться со Христом, ибо Тот для него пусть и Красота, и Нравственное совершенство, но — «вне истины» («...я очнулся и не захотел служить **безумию**», — говорит он о своем отступничестве); но он не может всецело быть и с истиной, ибо истина для него («онтологическая насмешка» Творца) — вне блага и красоты. Вот трагическая расколота́сть бытия, перед лицом которой принимает свои решения Великий инквизитор Ивана Карамазова⁴⁶.

Но христоворчество Великого инквизитора не исчерпывается исключительно опровержением и отвержением «Христа вне истины». Дело в том, что на самом деле герой Ивана не определился окончательно в этом главном и принципиальном вопросе, и это обстоятельство колоссально осложняет анализ и интерпретацию. При углубленном рассмотрении обнаруживается, что критика Христа в его полемическом монологе разворачивается как бы в двух различных планах, или аспектах, которые в повествовательной ткани поэмы, особенно во второй ее половине, соприкасаются, пересекаются, иногда даже переходят друг в друга, но которые различаются и должны быть различаемы в принципе.

В «психологическом и идеологическом сюжете» монолога Великого инквизитора грань перехода от одного плана критики к другому обозна-

Тебя» (14; 237) — подобное утверждение может показаться парадоксом или просто ошибкой. Но в контексте приведенных наблюдений обнаруживается, что это действительно так. Впрочем, последующий анализ, возможно, заставляет внести серьезные коррективы в это представление.

⁴⁶ Напомню, кстати, другой вариант этой коллизии, несопоставимо менее острый в части идейной диалектики, но не менее драматически напряженный в нравственно-психологическом отношении. Это отношение к Христу героя романа «Бесы» Кириллова. «Сияющая личность» Христа — его высшая красота и нравственное совершенство для Кириллова бесспорны (он даже зажигает перед образом Спасителя лампадку). И в то же время Кириллов убежден, что «**сказанное на кресте оказалось ложью**» (12; 81). Цитирую слова героя «Бесов» по черновому автографу, дающему более радикальный вариант (в окончательном тексте: «Не оправдалось сказанное». — 10; 471), как первое появление в творчестве Достоевского мотива «ошибающегося» Христа. Казалось бы, уже к этой ситуации можно применить формулу «Христос вне истины», но сам Кириллов настаивает на обратном: «А если так, если законы природы не пожалели и *Этого*, даже чудо свое же не пожалели, а заставили и *Его* жить **среди лжи** и умереть **за ложь**, то, стало быть, **вся планета есть ложь и стоит на лжи** и глупой насмешке. Стало быть, **самые законы планеты ложь** и демонов водевилей» (10; 471). Совпадая с героем Ивана Карамазова в констатации: «На кресте была сказана ложь» (еще один вариант чернового автографа — 12; 81), — Кириллов диаметрально противоположен Инквизитору в плане итоговой оценки. Приведенное сопоставление выразительно обнаруживает, что «онтологическая насмешка» только потому может квалифицироваться как «истина» (а не «ложь» или «демонов водевилей»), что для героя Ивана Карамазова это *функция или атрибут Бога*. Таким образом лишний раз подтверждается, что в глубине представления о «Христе вне истины» скрываются взаимоотношения Христа и Бога-Творца. Тогда как в «большой идее» Кириллова утверждается мир без Бога: «Кончился день, оба померли (Христос и благочестивый разбойник. — Б. Т.), пошли и не нашли ни рая, **ни Бога**» (12; 81).

чена словом «иль», затем поддержанным словом «неужто»: «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?» (14; 231). И вновь: «Да неужто ж и впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее» (14; 234). Совершенно замечательно, что в оценке замысла бога-демиурга («без сомнения хотел посмеяться над ними») для героя Ивана нет никакой «тайны»: безблагодатная истина о человечестве как «недоделанных пробных существах, созданных в насмешку», принимается и утверждается им как не вызывающая никаких сомнений данность. А вот предположение, что Христос приходил лишь для немногих, вызывает его потрясение и квалифицируется как «тайна». Почему?

Казалось бы, наоборот, такое допущение однозначно снимает с Христа обвинение в «незнании» истинной человеческой природы и призвано утвердить Его путь, Его «обет свободы» не как ошибку неведения, а как принципиальное решение, последовательный выбор. Иными словами, допущение, что Христос приходил вовсе не ко всему человечеству, а лишь к немногим «могучим и сильным», как будто снимает противоречие Христа и истины, дезавуирует образ «ошибающегося Христа». Так почему же «тут тайна и нам не понять ее»? И почему именно с этой посылки начинается новый — по восходящей — виток полемики Инквизитора с Христом?

Как уже было сказано, глубинная сущность драматической коллизии «Христа вне истины» в системе представлений героя Ивана Карамазова состоит в том, что для него оказались разорванными и трагически противопоставленными «истина», но без блага и красоты, с одной стороны, и красота и нравственное совершенство, но «вне истины» — с другой. При новом допущении (второй план полемики Инквизитора) «программа» Христа перестает быть «высоким заблуждением» и «утопией» и вполне осуществима — пусть и в некоторой мистической перспективе: «Великий пророк Твой в видении и иносказании говорит, что видел всех участников первого воскресения и что было их из каждого колена по двенадцать тысяч. <...> Они вытерпели крест Твой <...> и уж, конечно, Ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы <...>» (14; 234). Здесь «онтологическое единство» как будто восстановлено и Христос «возвращен» в «истину». Но — и в этом суть *новой* коллизии — ценой замутнения самой Его «сияющей личности», что так же мучительно непереносимо для Инквизитора, как и противоположное убеждение, что Христос вне истины. Ибо о Христе, который приходил лишь для немногих «могучих и сильных», уже нельзя сказать: «великий идеалист»; нельзя воскликнуть: «Тот, Который пришел отдать за них жизнь!» — так как первоначально «за них» значило у Великого инквизитора «за все человечество». Наконец, «обет свободы», с которым

Христос пришел лишь к «избранным», невозможно оценить как «безумие» (напомню: «...я очнулся и не захотел служить **безумию**»)⁴⁷.

В этом, втором плане полемики Инквизитора с Христом все иначе. Иными предстают теперь и мотивы бунта героя Ивана Карамазова: «не-велико нравственное блаженство достигнуть совершенства воли с тем, чтобы в то же время убедиться, что миллионы остальных существ Божиих остались устроенными лишь в насмешку» (14; 238).

Если в первом случае христорборчество Великого инквизитора было обусловлено тем, что, по его убеждению, обетование Христа неосуществимо; то во втором — напротив, его бунт вызван самим осуществившимся пророчеством и достигает кульминации в сцене Судного дня, которой герой Ивана завершает свой монолог, — сцене, где Инквизитор встает и бросает вызов Христу: «Суди нас, если можешь и смеешь» (14; 237). Здесь, напротив, Христос увиден в истине и славе. Но эту истину и славу Великий инквизитор отвергает не менее, если не более энергически, чем он отвергал «Христа вне истины»⁴⁸.

Различать в поэме два указанных плана полемики героя Ивана Карамазова с Христом исключительно важно и для уяснения авторской позиции самого Достоевского. «Прикровенный образ Христа в „Легенде“, — писал Н. А. Бердяев, — родствен ницшевскому Заратустре. Тот же дух горней свободы, та же головокружительная высота, тот же аристократизм духа. <...> Такого отождествления образа Христа со свободой духа, доступной лишь немногим, никогда не бывало»⁴⁹. Бесспорно, Бердяев имеет в виду прежде всего, если не исключительно второй план полемики героя Ивана с Христом. «Великого инквизитора возмущает аристократизм религии Христа»⁵⁰, — замечает философ. Сам Бердяев однозначно и патетически утверждает «свободу духа, доступную лишь немногим», «аристократизм духа» Христа, родственного ницшевскому Заратустре: «Свобода аристократична, она существует для немногих избранных»⁵¹. «Это — оригинальная черта в понимании Достоевским Христа, на которую еще не было указано», — добавляет

⁴⁷ Отмечу в дополнение к сказанному выше, что идея «избранничества в деле спасения, которое распространяется *только* на «пневматиков», «изначально и **по природе** принадлежащих к высшей сфере», чем они отличаются от других «рядов» — «душевных» и «материальных» людей, — это также одна из ключевых идей гностиков (см.: Соловьев Вл. Указ. соч. С. 952).

⁴⁸ И здесь, пожалуй, все-таки приходится возразить Г. Г. Ермиловой (см. примеч. 45), ибо в этом плане полемики Христос осуждается и отвергается Великим инквизитором всецело, без каких-либо оговорок, — осуждаются и отвергаются как Его дело, так и Его личность.

⁴⁹ Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 134–135. Говоря о «прикованном образе Христа», Бердяев исходит из того, что «истина о свободе раскрывается в „Легенде“ лишь по противоположности идеям Великого инквизитора, она ярко светит через возражения против нее» (Там же. С. 124).

⁵⁰ Там же. С. 127.

⁵¹ Там же. С. 126.

он далее⁵². Но более чем сомнительно, что Достоевский мог бы быть солидарен с такой трактовкой Христа. Скажу определеннее: если Христос приходил лишь к немногим «могучим и сильным» — это не Христос Достоевского.

Да такого Христа как однозначной фигуры и нет в поэме. Недаром Бердяев говорит о «прикровенном образе». Но дело не только в том, что такой образ Христа возникает лишь в полемическом дискурсе Великого инквизитора; для нашей темы гораздо важнее указать, что он возникает в монологе героя Ивана Карамазова далеко не сразу и, так сказать, «от противного» — в *противовес* идее «ошибающегося Христа», как *вторичная идея*, как *предположение*, рождающееся в результате мучительного переживания неразрешимого противоречия «Христа и истины» («Да неужто ж и впрямь..?»).

Кроме того, Бердяев не учитывает, просто не видит, что в «подкладке» отношения Инквизитора к Христу лежит, как центральный пункт его миропонимания, специфическая оценка героем Ивана замысла бога-демиурга: «Создавший их бунтовщиками, без сомнения, хотел посмеяться над ними» — «недоделанными пробными существами, созданными в насмешку» и т.п. Уже неоднократно говорилось, что в системе представлений Великого инквизитора Христос потому и оказывается «вне истины», что Его Завет с человечеством находится в противоречии с таким замыслом Создателя. Но — как обратная сторона того же самого противоречия — высшее совершенство и красота Христа, сам подвиг Голгофы, сохраняющие для Инквизитора и в бунте его всю свою нравственную непреложность, — в такой «системе координат» оказываются возможными исключительно благодаря обнаружившемуся разрыву, своеобразному «дистанцированию» Христа — «великого идеалиста» — от этого «черного бога».

Но — и наоборот. Когда, в результате допущения, что Он приходил не ко всем, а лишь к «избранным», противоречие между Христом и «истиной» снимается, — нет уже оснований говорить и о разрыве связи между Богом-Отцом и Богом-Сыном. Онтологическое единство восстанавливается. Это особенно очевидно в картине Судного дня, которой завершает свой монолог Великий инквизитор: «Говорят и пророчествуют, что Ты придешь и вновь победишь, придешь со Своими избранниками, со своими гордыми и могучими <...>. Говорят, что опозорена будет блудница, сидящая на звере <...>» и т.д. (14; 236). Но тут-то и важно подчеркнуть, что торжество *этого* Христа в конце всемирной истории не отменяет в представлениях Инквизитора принципиальной негативной оценки замысла бога-демиурга, сопрягается с ним, входит в него. В финале всемирной истории Христос и Его избранные торжествуют в истине и славе; но «остальные миллионы, многочисленные, как песок морской» (14; 238) остаются за пределами этого торжества,

⁵² Там же. С. 134.

оказываются жертвами «онтологической насмешки». И здесь Христос — *соучастник этой «онтологической насмешки»*⁵³. Это также *истина*. И герой Ивана Карамазова яростно бунтует против нее.

Чтобы оттенить своеобразие, даже уникальность бердяевской интерпретации образа Христа в «Великом инквизиторе», позволю себе поставить в контрастную параллель оценке русского философа переживание тех же проблем авторитетным немецким католическим богословом Романо Гуардини, который в уже упоминавшейся книге «Человек и вера», в главе «„Легенда“ и христианство», пишет следующее: «Мысли и чувства, вызванные у меня образом Христа в легенде, — если читатель позволит мне предварить анализ личными впечатлениями — таковы: вначале меня подхватила и властно повлекла за собой волна истинно христианских эмоций, но затем она постепенно спала, и источник ее стал казаться мне сомнительным. Поэтому я решился принять тот вызов, который ощутил, и поставил вопрос, на первый взгляд парадоксальный: **так ли уж неправ в конечном итоге Великий инквизитор по отношению к такому Христу?** <...> И когда рассудок стал искать причину ощущения, становившегося все сильнее, — я понял, что в этом образе Христа христианское начало предстает вне тех категорий, которые составляют его сущность»⁵⁴.

Я уже говорил выше, что Р. Гуардини — это единственный известный мне автор, который натолкнулся, всматриваясь и вдумываясь в «поэмку» Ивана Карамазова, на то противоречие, которое мне представляется ключевым для уяснения позиции Великого инквизитора. В словах: «Христос Сам по Себе», «Не связан Он единой сутью <...> с сотворившим мир Отцом» и т. п. — Р. Гуардини формулирует представление, очень близкое тому, которое в моем докладе определяется формулой самого писателя: «Христос вне истины». И «такой» Христос, как следует из приведенной цитаты, не приемлем для Р. Гуардини. Но не менее страстно отвергает католический богослов и иной лик Христа, возникающий в монологе Великого инквизитора (впрочем, не различая и тем более не противопоставляя те две взаимоисключающие версии Христовых отношений с людьми и с Богом-Творцом, которые попеременно разворачивает в своей полемике герой Ивана). «В этом Христе **реальный мир** не пробуждает той святой любви, которая очищает и преображает его <...> Он **не любит мир таким, каков он есть**, и не ведет его за Собой к вечному обиталищу»⁵⁵; «христианское в этом Христе <...> не имеет никакого отношения **к рядовому, к повседневному** — к той почве, на которой крепко стоит человек»⁵⁶. Свою пози-

⁵³ Теперь и обвинение Инквизитора: «невозможно было оставить их (людей, человечество. — Б. Т.) в смятении и мучении более, чем сделал Ты, оставив им столько забот и неразрешимых задач» (14; 232), — в такой перспективе приобретает иной, гораздо более зловещий смысл.

⁵⁴ Гуардини Р. Указ. соч. С. 130.

⁵⁵ Там же. С. 134.

⁵⁶ Там же. С. 130–131.

цию в этом пункте Р. Гуардини отождествляет с позицией Церкви, о которой пишет: «По самой сути своей это — **Церковь всех, а не только избранных**, Церковь повседневного бытия, а не только героических часов»⁵⁷. Католический богослов не договаривает здесь последнего слова, но, по сути, он отвергает именно тот «аристократический лик» Христа, который так патетически утверждал Н. А. Бердяев. Не упоминая имени русского философа, фактически Р. Гуардини выступает как его принципиальный оппонент.

В возникшей между Бердяевым и Гуардини заочной полемике по вопросу об «аристократизме» Христа в «Великом инквизиторе» я, бесспорно, солидаризируюсь с последним автором. Но интерпретация образа Христа в поэме Ивана Карамазова в целом, предложенная католическим богословом, для меня не приемлема. Хотя бы уже потому, что процитированное выше «впечатление» Р. Гуардини, которое он затем подробно конкретизирует, решительно расходится с известной реакцией на поэму Ивана его брата Алеши: «Поэма твоя есть **хвала Иисусу**, а не хула... как ты хотел того» (14; 237). Концепции Р. Гуардини эта реплика «положительно прекрасного» героя романа всецело противоречит⁵⁸.

«Так ли уж неправ в конечном итоге Великий инквизитор по отношению к **такому** Христу?» — спрашивает Р. Гуардини. К какому — «такому»? Тут есть одна тонкая грань, которую необходимо обозначить. Выше было показано, что именно, какие «лики» Христа не приемлемы для Р. Гуардини и отвергаются им. Но также было отмечено, что католический богослов не различает этих взаимоисключающих «ликов», соединяя в единый образ несоединимое: «Христа вне истины» — «великого идеалиста, мечтающего о своей гармонии», и Христа в истине и славе, приходившего только к «избранным» и торжествующего в финале мировой истории, — соучастника в «онтологической насмешке» Творца. Поэтом спрошу вновь: к какому — «такому»? Первому или второму?

И тут сама парадоксальность возникшего вопроса вдруг проясняет ситуацию. Все дело в том, что ни «того», ни «другого» Христа попросту нет в поэме. Указанные «лики» Христа имеют, говоря современным языком, «виртуальный» характер: они возникают лишь в монологе Великого инквизитора, в некоем, условно говоря, «сослагательном наклонении», как выражение мучительных попыток героя Ивана Карамазова *так или иначе* разрешить те трагические противоречия, перед лицом которых он принимает свои решения. Это «сослагательное наклонение» вполне очевидно в случае с «аристократическим ликом» Христа. Напомню: «**Да неужто ж и впрямь** приходил Ты лишь к избранным и для избранных? **Но если так**, то тут тайна и нам не понять ее» (14; 234).

⁵⁷ Там же. С. 132.

⁵⁸ Как противоречит она и концепции В. Казака в упомянутой выше статье «Образ Христа в „Великом инквизиторе“ Достоевского».

Но и «Христос вне истины» имеет точно такой же «виртуальный» статус: об этом свидетельствует сам характер полемического дискурса Инквизитора, где он *попеременно* обращается то к одному, то к другому из двух взаимоисключающих «лик» Христа.

Можно предположить, что указанная особенность полемического дискурса Великого инквизитора является не только выражением мировоззренческих противоречий героя Ивана Карамазова, но и специфической формой, в которой сам Достоевский решает сложнейшую художественную и религиозно-философскую задачу — образно определить и обозначить ложные, искушающие и соблазняющие «лики» Христа, чтобы отсечь и отбросить их, раскрыв и явив тем самым миру лик истинного — евангельского — Христа.

В этом отношении в поэме не менее значим и еще один — третий — «виртуальный» лик Христа, также явленный в «сослагательном наклонении», который не отвергается, а, напротив, патетически утверждается в монологе Великого инквизитора. Это — Христос, «внявший» «предупреждениям» и принявший «советы великого страшного духа»: «Приняв „хлебы“, **Ты бы ответил** на всеобщую и вековечную тоску человеческую как единоличного существа, так и целого человечества вместе — это: „пред кем преклониться?“» (14; 231); «Приняв мир и порфиру Кесаря, **основал бы всемирное царство** и дал всемирный покой» (14; 235); «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» (14; 234–235).

«Поразительно, что легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста атеиста Ивана Карамазова. <...> Истина о свободе **раскрывается лишь по противоположности идеям Великого инквизитора**, она ярко светит через возражения против нее Великого инквизитора. Эта прикровенность Христа и Его Истины художественно действует особенно сильно», — проницательно писал Н. А. Бердяев и ставил задачу искать в поэме «Великий инквизитор» «положительное религиозное мирозерцание Достоевского»⁵⁹. Решить эту задачу возможно, только последовательно освобождая и отделяя «прикровенный» образ истинного Христа в поэме от указанных ложных «лик», надстраиваемых в монологе героя Ивана Карамазова над тайной евангельского Первообраза.

Парадоксально, но приходится признать, что одним из этих «лик» — ликом «аристократического Христа», — как уже отмечалось, соблазнился и поднял его на знамя в своей замечательной работе «Мирозерцание Достоевского» сам Н. А. Бердяев, так проницательно указавший на важнейшую особенность поэмы Ивана Карамазова. Р. Гуардини, напротив, вместе с «Христом вне истины» справедливо отверг и этот

⁵⁹ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 124.

«аристократический лик» как ложный. Однако, не увидев и не оценив «виртуальный» (в указанном смысле) статус этих «ликов», то, что они возникают в поэме лишь в «сослагательном наклонении» полемического дискурса Великого инквизитора, немецкий богослов ошибочно отождествил их с тем *истинным* Христом поэмы, спор с которым героя Ивана Карамазова и определяет подлинную глубинную коллизию «Легенды о Великом инквизиторе».

Говоря об *истинном* Христе поэмы, я имею в виду не только и не столько того «реального» Христа, Который появляется на улицах Севильи, воскрешает отроковицу, а затем взят под стражу и заключен в темницу, к Которому обращается со своим монологом Великий инквизитор, Который, наконец, «молча приближается к старику и целует его в его бескровные девяностолетние уста» (14; 239). Хотя увидеть и оценить различие Христа «в поэме» — то есть в *непосредственном изображении* Ивана Карамазова, и Христа в монологе Инквизитора — «виртуальный», двоящийся образ, выражающий противоречия мировоззрения героя Ивана, — это первый шаг к постижению той «загадки», которую Бердяев усматривал в этом величайшем создании Достоевского⁶⁰. По категорическому приговору Р. Гуардини, Христос поэмы — это неистинный, измышленный Иваном Карамазовым для собственного самооправдания лже-Христос. Такая оценка утверждается как итоговая и безоговорочная⁶¹. Иную позицию занимает, например, В. Казак, справедливо замечая, что в отличие от «образа, возникающего позже из речей Великого инквизитора» в «обрамляющей новелле», рисующей события, происходящие на «жарких стогнах» Севильи, перед читателем истинный «Христос Нового Завета»⁶². Действительно, эти строки исполнены в поэме подлинной религиозности и искреннего благоговейного чувства по отношению к Христу. Кстати, возможно, именно этими картинами обусловлен тот прилив «волны истинно христианских эмоций», которая, по его собственному признанию, «подхватила и властно повлекла за собой» Р. Гуардини при первоначальном чтении поэмы.

И тем не менее, можно утверждать, что «прикровенный», по выражению Бердяева, образ *истинного* Христа — и, может быть, в первую очередь — присутствует в поэме в последних глубинах полемического монолога Его принципиального антагониста, тайно «светит через выражения против Него Великого инквизитора». Дело в том, что, вопреки

⁶⁰ «Легенда — загадка, — писал Бердяев. — Остается не вполне ясным, на чьей стороне рассказывающий Легенду (то есть Иван Карамазов. — Б. Т.), на чьей стороне сам автор» (Там же).

⁶¹ См.: Гуардини Р. Указ. соч. С. 135, 138.

⁶² Казак В. Указ. соч. С. 43. Так, пишет В. Казак, подготавливается «контраст по отношению к образу, возникающему позже из речей Великого инквизитора». Но тут же исследователь и уходит от осмысления этого плодотворного наблюдения, замечая, что это изображение дано «в таком ключе, который не связывается с атеизмом фиктивного автора Ивана», то есть рассматривает Христа «обрамляющей новеллы» как непосредственное изображение *самого* Достоевского (?).

мнению Р. Гуардини, в конечном счете герой Ивана Карамазова отвергает и опровергает не лже-Христа, не тот или иной ложный «клик» (эти «клики», как было показано, вторичны и возникают лишь в «составительном наклонении»), но исходной, отправной точкой его бунта является именно Христос Нового Завета.

Изначально Великий инквизитор опровергает и отвергает именно *евангельского* Христа — не согласившегося на три дьявольских искушения, не сошедшего с креста. Почему? Вот как герой Ивана Карамазова формулирует свое обвинение: «Вместо того, чтоб овладеть людскою свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека» (14; 232). Какое евангельское содержание стоит за этими словами? Их конкретизирует еще одно обвинение, которое Инквизитор бросает Христу: «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» (Там же). Здесь, вне сомнений, герой Ивана в первую очередь имеет в виду новозаветную заповедь любви Христовой: **«Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга»** (Ин. 13: 34), — которая фактически перестраивает всю «систему координат» этики Ветхого Завета.

Комментаторы ПСС (В. Е. Ветловская) сходным образом трактуют приведенные слова Великого инквизитора, но ссылаются на иные новозаветные тексты (см.: 15; 560–561), в частности на ответы Иисуса фарисеям: «Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал <...>: „возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим“: Сия есть первая и наибольшая заповедь; Вторая же подобная ей: „возлюби ближнего твоего, как самого себя“; **На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки**» (Мф. 22: 36–40); а также на разъяснение этих слов апостолом Павлом: «Не оставайтесь должны никому ничем, кроме взаимной любви; **ибо любящий другого исполнил закон**. Ибо заповеди: „не прелюбодействуй“, „не убивай“, „не кради“, „не лжесвидетельствуй“, „не пожелай чужого“ и все другие заключаются в сем слове: „любви ближнего твоего, как самого себя“» (Римл. 13: 8–9). Полагаю, что формально мой комментарий является более точным, так как слова Инквизитора «...имея лишь в руководстве **твой образ** пред собою» — непосредственно отсылают к идее, сформулированной в тексте Иоанна: Христос, утверждающий Себя как критерий любви (**«Как Я возлюбил вас, так и вы...»**). Но в существе вопроса мы, как кажется, едины с В. Е. Ветловской: Инквизитор говорит о принципиально новой, по сравнению с Ветхим Заветом, евангельской *христоцентрической* этической системе, где на первый план вместо однозначных «запретительных» заповедей, не отменяя их, выступает «новая заповедь» жертвенной любви, обращенная к духовной свободе человека.

Но могут ли люди, каждый отдельный человек и все человечество в целом, существовать в этой новой системе этических координат? Апостол Павел пишет утвердительно: «Итак, кто во Христе, **тот новая тварь**; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5: 17). Великий инквизитор на поставленный вопрос категорически отвечает: нет. Продолжу цитату: «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**» (14; 232). Вот *первый виток* христорборческой критики Великого инквизитора; и здесь вполне очевидно, что острое полемики героя Ивана Карамазова направлено не на тот или иной искаженный или вымышленный образ, но на действительного Христа Нового Завета. А главная «пружина» его бунта — в той специфической антропологии, которую он подробно разворачивает в своем обвинительном монологе: «**Так ли создана природа человеческая**, чтоб <...> в такие страшные моменты жизни, моменты самых страшных основных и мучительных душевных вопросов своих оставаться лишь со свободным решением сердца?» (14; 233).

Апелляция к человеческой природе, которая не в состоянии вынести такого «страшного бремени, как свобода выбора» «в познании добра и зла» (14; 232), действительно, самый сильный пункт всей системы полемических аргументов Великого инквизитора. Но каково происхождение этой антропологии героя Ивана Карамазова, в чем ее истоки? Чтобы лучше это увидеть, необходимо коснуться некоторых вопросов *поэтики поэмы*.

Представляется, что особая сила воздействия на читателя полемически обращенного к Христу монолога Великого инквизитора обусловлена тем, что Достоевский виртуозно использует здесь композиционные приемы апокрифической древнееврейской и раннехристианской литературы (анонимных авторов которой обобщенно именуют «апокалиптиками»). В отличие от древних пророков, пишет С. С. Аверинцев, «апокалиптикам очень трудно и очень страшно представить получателями откровения лично себя; для их совести легче взять на себя роль позднего хранителя тайных пророческих преданий, **размышляющего над древним пророчеством**, вычисляющего сроки его исполнения и выводящего из него все новые следствия <...>. Он излагает свое учение устами какого-нибудь персонажа незапамятных времен — например, устами Адама и Евы, или Еноха, или двенадцати сыновей Иакова, — при этом „**пророчествуя**“ о давно прошедших событиях и пересказывая библейские саги и хроники в формах будущего времени. <...>

По очень серьезным и содержательным причинам такому автору нужна для осмысления истории воображаемая наблюдательная точка *вне* истории; эту позицию удобно локализовать либо **в самом начале истории**, либо в самом ее конце — но к концу прикован умственный взор апокалиптики, а **в начале он помещает своего двойника**, дав ему имя хотя бы того же Еноха. Глазами этого своего двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошлое и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между „уже“ и „еще не“ в принципе снято, и через это снята сама история; она *предстает <...> как нечто предопределенное и постольку данное готовым*»⁶³. Достоевский использует этот прием апокалиптиков *сугубо*: триста лет отделяет Ивана Карамазова от его пророчествующего героя — Великого инквизитора, сам Инквизитор толкует и комментирует «пророчества» «страшного и умного духа», высказанные в исходной точке христианской истории, «пророчества», в которых **«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, — продолжает герой Ивана в точном соответствии с указанной логикой апокалиптиков, — 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» (14; 230).

Отмечу в приведенной цитате одно удивительное выражение: «все неразрешимые **исторические** противоречия **человеческой природы**». Смысл его в том, что именно знание духом-искусителем «основных тайн природы человеческой» (14; 232) дает «ключ» к «основным тайнам» всей мировой истории; и Инквизитор раскрывает суть антропологических «предупреждений и указаний» (14; 229), с которыми дух обращался к Христу в пустыне, в форме уже сбывшихся и еще долженствующих сбыться в будущем исторических пророчеств. Такова логика полемического дискурса Великого инквизитора: от антропологии — к историософии.

Однако знакомство с поэтикой литературы апокалиптиков, «взрывной эффект» пророчеств которой заключен в «предсказании» *уже совершившихся* событий, позволяет сделать и обратное заключение: откровение «основных тайн природы человеческой», которое Инквизи-

⁶³ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 94–95. Отмечу, кстати, что в другой своей работе на эту тему, С. С. Аверинцев указывает: «Так ведут себя апокалиптики позднего иудейства, и так будут себя вести по их примеру гностики раннего христианства» (История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 300).

тор, а вместе с ним и его автор — Иван, находят в евангельском эпизоде искушения Христа, наоборот, само явилось обобщением, следствием, выводом из опыта мировой истории (потрясающие универсальные символические образы которой разворачивает в своем монологе герой Ивана Карамазова). То есть здесь путь откровения уже иной, противоположный: от историософии — к антропологии⁶⁴.

Но антропология, как уже было показано, замыкает у Великого инквизитора на онтологию. Вполне в духе гностиков, он делает заключение от творения к Творцу. Так возникает ключевое в религиозном мировоззрении героя Ивана представление об «онтологической насмешке» как последнем смысле творения.

Стоит подчеркнуть особо, что Инквизитор рассуждает если не исключительно, то преимущественно об эпохе всемирной истории *после* прихода Христа и заключает о человеческой природе и участии человека на земле также применительно к этой эпохе. Почему это важно отметить и что из этого следует? Это значит, что в религиозном мировоззрении Великого инквизитора нет представления о повреждении изначально совершенной человеческой природы в грехопадении «ветхого Адама» и, главное, — об «уврачевании» поврежденной природы падшего человека через вочеловечение, крестную смерть и воскресение «второго Адама» — Христа (идеи *искупления* и *спасения*), того представления, суть которого отцы Церкви формулируют так: «Бог стал человеком, **чтобы человек мог стать Богом**»⁶⁵. Другими словами, герой Ивана либо изначально веровал в Христа *только* как в Учителя нравственности и в «Просиявшую Плоть» (без «терапевтических» последствий)⁶⁶ — тогда именно на этом и уловил его дьявол; либо, напротив, он утрачивает веру в мистический смысл Голгофы, — поскольку нахо-

⁶⁴ Эту логику Инквизитора тонко почувствовал В. В. Розанов, который, оспаривая антропологию героя Ивана Карамазова, возражает именно против «доказывающего значения» его исторических обобщений: «Кто смеет, взяв минуты человеческого падения, даже если они тянулись века, — скажем яснее, прямо отвечая на скрытый вопрос автора: кто может, видя падение и низость своего века и негодование возведя в право, сказать клевету на *всю человеческую историю* и отвергнуть, что в *целом своем* она есть чудное и высокое проявление если не человеческой мудрости (в чем можно сомневаться), то бескорыстного стремления к истине и бессильного желания осуществить какую-то правду?» (Розанов В. В. Несовместимые контрасты бытия. Литературно-эстетические работы разных лет. М., 1990. С. 162). Хотя замечу от себя, что оксюморон Розанова: «чудное и высокое проявление — бессильного желания осуществить какую-то правду» — скорее способен подтвердить идею «онтологической насмешки», чем опровергнуть ее.

⁶⁵ Лосский В. Н. Указ соч. С. 263. По указанию автора, это суждение «трижды находим мы у св. Иринея. Это же изречение мы вновь видим у св. Афанасия Великого, и, в конце концов, оно становится общим для богословов всех эпох».

⁶⁶ Напомню в этой связи уже цитированные слова самого Достоевского. «Да Христос и приходил затем, чтоб **человечество узнало**, что <...> природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале» (11; 112). Мистическую идею «уврачования» трудно найти и у самого автора «Братьев Карамазовых».

дит в *post* евангельской истории лишь усугубление духовных страданий и блужданий человечества по сравнению с эпохой «твердого древнего закона».

Так или иначе, но откровение «онтологической насмешки» как абсолютное выражение отношения Творца к своей твари со всею остротой ставит перед Великим инквизитором *проблему Христа*. Причем это не только и, может быть, даже не столько проблема единства Бога-сына и Бога-Отца (данный аспект как имманентно присутствующий в монологе героя Ивана Карамазова раскрывается только в анализе), сколько проблема отношения Христа к человечеству (этот аспект, напротив, определяет главный «надрыв» Инквизитора).

Следствием открытия героем Ивана «онтологической насмешки», когда он «очнулся и не захотел служить безумию», явилось переживание Великим инквизитором евангельского эпизода искушения Христа в пустыне, и прежде всего «трех вопросов» «страшного и умного духа», — как «настоящее громовое чудо» (14; 229). Почему? Мало того, что эти «три вопроса» выражали «в трех словах, трех только фразах человеческих, всю будущую историю мира и человечества» (14; 230), *будущую* историю, ход и итог которой — вспомним композиционный прием апокалиптиков — *уже знает* и трагически переживает герой Ивана. Понимание мира и человека в свете откровения «онтологической насмешки» фатально рождает в герое Ивана убеждение, что «лишь советы великого страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, „недоделанные пробные существа, созданные в насмешку“» (14; 238). «...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“» (14; 229), — бросает Инквизитор упрек своему Пленнику. Ибо для самого Инквизитора это отнюдь не «искушения», но в рамках его нового миропонимания — *единственно возможное* решение, диктуемое любовью и состраданием к людям.

Вот именно здесь и сейчас герой Ивана Карамазова, Великий инквизитор, сталкивается с главным, неразрешимым для него противоречием. Как объяснить, что Тот, Который проповедовал и заповедовал любовь, Который Сам и есть великая и безмерная Любовь, почему Он поступил «как бы и не любя их (людей, человечество. — Б. Т.) вовсе»?! «...и это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою!» (14; 232).

Здесь, пожалуй, становится особенно очевидным, что Инквизитор вступает в конфликт именно с *евангельским Христом*, — не принявшим «советы» «страшного и умного духа», не сошедшим с креста и т.п. «Так ли уж неправ в конечном итоге Великий инквизитор по отношению к **такому Христу?**» — рискну я в этой связи переадресовать Р. Гуардини его собственный «парадоксальный» вопрос. Нет, здесь, у истоков бунта героя Ивана Карамазова, вопреки мнению Р. Гуардини, дело не в Христе, не в том или ином искажении — умышленном или невольном —

истинного лика Спасителя, но в экзистенциальном потрясении, пережитом бывшим Его учеником и последователем. Корень коллизии, как это следует из всего сказанного, обусловлен тем, что облик, слово и дело Христа рассматриваются и оцениваются Великим инквизитором в некоей устойчивой, неизменной и непреложной для его миропонимания онтологической «раме», суть которой определяется замыслом Творца. И в этом замысле Творец открывается как «черный бог». Кардинал Великий инквизитор, потерявший веру в благодать Всевышнего, утвердившийся в идее «онтологической насмешки» Творца, убежденный в том, что, только следуя советам духа в пустыне, можно сколько-нибудь облегчить участь человечества, сходится лицом к лицу с истинным Христом Нового завета.

Но противоречие, с которым сталкивается герой Ивана Карамазова, оставаясь в рамках строго евангельских представлений, разрешить оказывается в принципе невозможным. Ибо приходится либо признать Христа соучастником «онтологической насмешки» Творца и отказать Ему в любви и сострадании к людям, то есть посягнуть на Его «сияющую личность»⁶⁷, либо поставить под сомнение Его единство с Богом-Отцом, утвердиться в идее «онтологической расколотости» и тем самым допустить статус «Христа вне истины». Вот замкнутый круг, в который фатально попадает мысль Великого инквизитора, *утратившего веру в благодать Творца*.

Как было показано в первой половине доклада, Великий инквизитор в своем полемическом монологе попеременно реализует оба возможных допущения. И оба взаимоисключающих «лика» Христа решительно им отвергаются (что делает «смазанным», трудноуловимым переход от одного образа к другому в структуре повествования). Подчеркну, завершая полемику с Р. Гуардини, что только здесь и сейчас, в этих фигурах «сослагательного наклонения», герой Ивана не то что «искажает» евангельский Первообраз, но всецело с ним порывает, однако происходит это лишь как выражение попыток так или иначе разрешить то не разрешимое в канонических рамках противоречие, которое рождается в результате первоначального конфликта Инквизитора именно с *евангельским Христом*. То есть не «ложный лик» и как следствие — конфликт, но — напротив, сначала конфликт и лишь затем, как развитие конфликта, как попытка разрешения возникшего противоречия, — сменяющие друг друга и в самой взаимозаменяемости обнаруживающие свою «виртуальную» природу «ложные лики» Христа.

Коснусь еще одного вопроса, обратив внимание на оговорку, устойчиво повторяющуюся в обращенных к Христу упреках героя Ивана Карамазова: «поступил **как бы** и не любя их вовсе», «поступил **как бы**

⁶⁷ В придачу такое допущение превращает сам подвиг Голгофы, крестную смерть Сына Божия в лучшем случае в непостижимую «тайну», как это и формулирует герой Ивана Карамазова (см.: 14; 234).

перестав ему сострадать» и т. п. И в пароксизме обвинения Великий инквизитор, по крайней мере первоначально, не рискует «переступить черту», не рискует отказать Христу в любви и сострадании к людям. Повторю сказанное выше: красота и нравственное совершенство евангельского Христа, подвиг Голгофы и на вершинах полемики сохраняют для него свой абсолютный характер. И тут становится очевидным, что мотив «незнания», «неведения», о котором столько говорилось в начале доклада, образ «ошибающегося Христа», «Христа вне истины», — это одновременно и отчаянная, но единственно возможная попытка удержаться, сохранить в системе мировоззрения Инквизитора восторг перед Его «сияющей личностью». Поэтому — то в череде «виртуальных ликов» образ «Христа вне истины» первичен в полемическом дискурсе Великого инквизитора, доминирует в нем, утверждается как наиболее вероятностный, а образ «аристократического» Христа, который приходил лишь к избранным, «могучим и сильным», — возникает во вторую очередь, на его фоне, как предположение, которому дух героя Ивана Карамазова всемерно противится («Да неужто ж и впрямь..? Но если так, то тут тайна...» и т. д.). Впрочем, об этом уже достаточно говорилось.

Подводя итоги, хочу напомнить знаменитое выстраданное личное признание Достоевского из его предсмертной записной книжки: «через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27; 86), а в ней привлечь внимание к метафоре «горнило сомнений». Сомнения — как горнило! Формула Достоевского не тождественна известному выражению «через тернии к звездам». По признанию писателя, *сомнения* есть не препятствие, которое можно или нужно отбросить, не угроза «осанне» (хотя здесь ничего нельзя предсказать навёрное), но единственный *путь* к ней, единственный *способ* ее обретения.

Однако для нас сейчас важно и значимо прежде всего то, что слова о «горниле сомнений» возникают под пером Достоевского *в связи с образом Ивана Карамазова*, вслед за упоминанием «Инквизитора и главы о детях (то есть главы «Бунт». — Б. Т.)» и утверждением о том, что «и в Европе такой силы атеистических *выражений* нет и *не было*» (Там же). Предельно обобщая и схематизируя, можно сказать, что образ Ивана Карамазова (в том числе и поэма Ивана «Великий инквизитор») — это и есть (в значительной степени) выражение «сомнений» самого Достоевского. Но — преодолеваемых, побеждаемых не просто *в процессе*, но *самим творческим процессом* создания романа. Думаю даже, что слова «через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» без всяких оговорок можно признать самой полной формулой творческого процесса Достоевского, обнаружением и обнажением его (творчества Достоевского) природы и движущего начала. Именно так: не просто и не только свидетельство об определенном мировоззренческом итоге («осанна») как результате имевшей место духовной эволюции,

но — самая полная формула творческого процесса писателя. Ибо у Достоевского *воплощение* «осанны» возможно только как *изображение пути прохождения* ее через «горнило сомнений».

И еще одно признание из той же предсмертной записной книжки: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27; 57). Запись эта находится среди набросков к неосуществленному из-за смерти писателя ответу на критику «Братьев Карамазовых». «Христос ошибался — доказано!» — это сказано уже после создания поэмы «Великий инквизитор» и, вне сомнений, в связи с ней. Как и в случае с приведенной автохарактеристикой богоборчества Ивана Карамазова, «такой силы» *доказательства*, что «Христос ошибался», какая явлена в «Великом инквизиторе», «и в Европе <...> нет и не было». Но если бунт Ивана и в том числе христорборческий пафос «Великого инквизитора» — это «горнило сомнений» самого Достоевского, то набросок об «ошибающемся Христе» свидетельствует, что лично для самого писателя из двух обнаруженных в анализе поэмы планов, или аспектов критики, присутствующих в монологе героя Ивана, более актуальной и болезненной является критика Инквизитором «Христа вне истины».

«Верный Христу всю свою жизнь, Достоевский, однако, переживал моменты помрачения веры в Бога», — выразительно сформулировал в названной в начале доклада книге «Достоевский и Бог» Л. Аллен⁶⁸. Но что значит здесь слово «верный»? Хотя оно и однокоренное со словом «вера», тут, наверное, уместнее будет вспомнить пронизательное суждение С. Булгакова о том, что «любовь ко Христу в Достоевском <...> тверже и несомненнее <...> чем сама вера в Него»⁶⁹.

Что есть Христос для Достоевского в «моменты помрачения веры в Бога», какие муки, какие препятствия преодолевает «ревнивая любовь» его ко Христу (как сказано в письме к Н. Д. Фонвизиной), когда возникают «сомнения», что «Христос вне истины», — вот что открывается в «горниле» поэмы «Великий инквизитор». И все-таки через это «горнило сомнений» проходит «осанна»! Обнаружение сближения, возможности соприкосновения позиций Достоевского и его героев (Ивана, Инквизитора) тем рельефнее оттеняет принципиальную — в конечном итоге! — противоположность, полярность их последних позиций: «Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство <ревнивой любви к Христу. — Б. Т.> говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27; 57).

⁶⁸ Аллен Л. Указ. соч. С. 48.

⁶⁹ Булгаков С. Н. Русская трагедия // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 195.