

ИВАН КАРАМАЗОВ В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ ДОСТОЕВСКОГО

«Инквизитор и глава о детях (.....). И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла, как говорит у меня же в том же романе черт» (27; 86). В этой столь известной, как бы подытоживающей жизнь записи Достоевского (записная тетрадь 1880—1881 гг.) при различных толкованиях ее остается для нас неисчерпанным вопрос: как пересеклась линия судьбы писателя с неверием, и силой ли отрицания рожден к жизни, может быть, самый выдающийся в мировом искусстве образ бунтаря духа, богоборца Карамазова?

Очевидно здесь одно: неповторимо личностным авторским «я» высвечен Иван с его бунтом против Бога. Что же в нем? Alter ego автора (Л. Ф. Достоевская считала, что в Иване Карамазове он изобразил себя)? Лицо, на него похожее, как говорил Н. Н. Страхов о героях Достоевского? Ведь не будь Достоевский писателем, он легко представляется человеком, мыслящим в кругу проблематики его романа. Достоевский жил в литературе, его творчество как писателя нового времени, особенно ценится силой самовыражения, более того, — исповедальностью. К такому типу творчества он проявил интерес еще в юности, прося брата написать ему «главную мысль» эстетического трактата Шатобриана «Гений христианства», кредо франких романтиков, где программно утверждалось, что «хорошо описать можно только свою душу, наделив ею другого человека; гений черпает вдохновение в воспоминаниях»¹. Но, черпая первые откровения о личности именно

¹) Ф. Р. де Шатобриан. Гений христианства. — В кн.: Эстетика раннего французского романтизма. М. Искусство, 1982. — С. 100.

у романтиков, Достоевский-реалист далеко уходил от их поэтики, в частности, от зыбкости границ между автором и героем. Его же герой четко объективирован и отчужден от автора. Но созданный образ, и так в случае с Иваном Карамазовым, не безразличен к самопознающему творцу. Более того. Мы видим здесь моментами смыкающийся процесс творчества и самопознания, и процесс этот протекает в присутствии Достоевскому русле — онтологическом, об этом в конце жизни в приведенной записи о своем «горниле сомнений» и Иване Карамазове и идет речь.

Создание Ивана Карамазова особо значимо в духовной жизни писателя, и это никак от нас не скрыто; в момент завершения «Братьев Карамазовых» он признавался, что в роман «много легло меня и моего» (30, 1; 214). В творческом отношении — это его «кульминационный пункт», как передал нам сказанное писателем по поводу поэмы «Великий инквизитор» мемуарист В. Пуцыкович¹. Так что, если пуповина и обрезана, и образ Ивана живет по своим законам, разве мало скажет нам, чем явилось для писателя само его создание?

* * *

Запись о бунте и поэме «Великий инквизитор» Ивана Карамазова, как видим, исповедальна для Достоевского в сложном воплощении идеи Христа в нем самом, с новым и новым ее испытанием. Строительный ли это процесс, да и вера ли это? — этим вопросом задавались многие, а мысль и наблюдение о. Сергия Булгакова к тому же глубока еще и тем, что обращена и к героям Достоевского: «...любовь к Христу в Достоевском, как и в его героях, тверже, несомненное даже, чем сама вера в него».² Близок этой мысли и К. Мочульский. Но и признавая это в некоторой степени, мы видим духовный процесс Достоевского в важнейших вехах регенерирующим именно религиозную идею Христа, хотя бы и через «горнило сомнений», дававшее импульсы к созданию образа Ивана. Весь вообще религиозный опыт Достоевского органически связан с природой его отрицания.

О раннем христианстве Достоевского говорят (К. Мочульский, В. Кирпотин, И. Виноградов) как более эстетическом и ритуальном, нежели жизненном, а потому хрупком и раз-

¹) Чехихин-Ветринский В. Е. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников и его письмах. Ч. 2. М., 1923. — С. 159—160.

²) С. Булгаков. Тихие думы. М., 1918. — С. 4.

рушаемом. Едва ли это так. Для формирования юного Достоевского немаловажно было сохранение в семье традиционной и укорененной веры, восходившей к родовым началам от русского, в ближайших поколениях московского купечества и священнослужителей (Достоевские, Котельницкие, Нечаевы). Казенная атмосфера жизни при больнице для бедных, конечно, ощущалась в мрачноватой лекарской квартире, но гораздо сильнее было неповторимое духовное влияние первопрестольной, с ее нескончаемым перезвоном колоколов от «сорока сороков», с неизменно широким народным соблюдением всех церковных праздников, ритуалов и обрядов. Мать Мария Федоровна была глубоко религиозна, притом ей свойственно было в религиозное воспитание и жизнь детей вносить настоящую праздничность (поездки в Троице-Сергиеву лавру). Религиозная жизнь привычно входила в быт Достоевских, одомашнивалась. Этой привычке Достоевский и впредь, в течение всей своей жизни, никогда не изменял. Ортодоксальная религиозность Достоевских не испытала никаких сторонних и чуждых влияний и вторжений, как это было распространено в Петербурге, и в целом реже — в Москве. Еще в XVIII веке русские аристократические, а позднее достаточно широкие дворянские круги стали открыты веяниям и авторитетам французского Просвещения, прежде всего, Вольтера и Дидро, сеявших скептические и атеистические настроения. А с другой стороны, еще неосознанно и безотчетно, но под сильным жизненным впечатлением от «народной правды», милосердия и «широкости народного взгляда», как скажет впоследствии, Достоевский вынесет из детства представление об идеальном и нравственном начале, ощущаемом человеком из народа религиозно и проявляемом лично и свободно (поступок нянюшки Алены Фроловны, предложившей господам после пожара в Даровом накопленное жалование, «уединенная встреча» на пахотном поле с мужем Мареем, успокоившим и обласкавшим Федора, пережившего испуг и галлюцинации — «волк бежит!»).

Вера Достоевского вызревала и испытывалась перед лицом людских страданий — ведь он жил при больнице для бедных; страдания становились сильной экзистенциальной категорией его сознания. И уже тогда в нем могло формироваться жизненно открытое и широкое религиозное сознание. Книга Иова, пережитая в детстве (29, II; 43) — один из его истоков. Сказанное старцем Зосимой, несомненно, автобио-

графично: «(...) помню, как в первый раз посетило меня некоторое проникновение духовное (...)» (14; 264).

Библейская история Иова — об испытании, о путях веры действительно свободной и жизненной. Иов праведен, невинен и обладает к тому же всеми благами и счастьем. И потому разве свободна и независима его вера, восхваление Творца? Об этом и говорит сатана. И тогда Бог предаёт лучшего из своих рабов ему в руки на испытание. Сатана накликает на него страшные несчастья, и по мере испытания происходит восхождение Иова. Иов не приемлет правоту наказания, будучи невинным и поэтому спокойным совестью. Жизнь у него не отнята, и ему самому предстоит решить: сохранить веру и ценностное — наивысшее, абсолютное — оправдание данной ему жизни или их отвергнуть. И это должно быть действительно свободное решение — особенно перед догматической верой его друзей, те сторонни и поэтому мертвы в бытии человека в Боге. Вот почему Бог, сделавшись посредником в их споре с Иовом, и их обвиняет в несправедливом ропоте на него. Старец Зосима о книге Иова говорит: «(...) в том и великое, что тут тайна, — что мимо идущий лик земной и вечная истина соприкоснулись тут вместе (...). И сколько тайн разрешенных и откровенных: восстанавливает Бог снова Иова, дает ему вновь богатство, проходят опять многие годы, и вот у него уже новые дети, друзья, и любит он их — Господи: «Да как мог бы он, казалось, возлюбить этих новых, когда тех прежних нет, когда тех лишился? (...) Но можно, можно: старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость (...)» (14; 265). Кажется, этими словами Достоевский подытожил главный смысл истории Иова: соприкосновение его с тайной человеческого бытия. Этот смысл, пусть безотчетно, но открылся мальчику Достоевскому, иначе как понять сказанное о пережитом потрясении — «проникновении духовном», первом и на всю жизнь? На итоговом творческом уровне проблематика Иова будет воскрешена с Иваном Карамазовым: тайна человеческого бытия, страдания, ценностное оправдание его. Причем Достоевский придает этой проблематике (особенно образом Ивана) жизненно открытую перспективу: она всегда неразрешена и неисчерпана.

В раннюю петербургскую пору Достоевский знает свое призвание и тогда-то определяет его — на всю жизнь: разгадывание тайны человека. Становится его спиритуальный

взгляд на человека: он, человек, не может воплотиться, ограничиться земным, оно же, вызывающее вечную неудовлетворенность и разочарованность романтика (с романтизмом Достоевский глубоко связал себя тогда жизненно, творчески) есть «сатира». «Мир принял значение отрицательное», «Закон духовной природы нарушен», «Подлецы они с их вольным земным счастьем» (август 1838 г., январь 1847—28, 1, 50; 28, 1; 138). Природа человека видится Достоевскому двойственной, в ней небо сведено с землей, трагическая судьба его — в первородном грехе. Итак, дух человека бывает скован и искажен земным бытием. Как часто позднее, при критическом отношении Достоевского к эгоизму и эгоцентризму романтиков, ко всякому романтическому эпигонству, в его романах загадке человеческого бытия будет противопоставлена «жизнь по календарю», «здравый смысл».

И в это же время он знает в себе уже и «борьбу духа», не начало ли это сомнений в вере? Мы мало об этом знаем, сам же он говорит об этом глухо. И все же предположить, что его прежняя вера подорвана, было бы неверно, скорее, это вступление в новую и зрелую духовную стадию («(...) в этой борьбе духа созревают обыкновенно характеры сильные; туманный взор яснее, а вера в жизнь получает источник более чистый и возвышенный». Август, 1839—28, 1; 63). Тогда он не переживает какого-либо мировоззренческого перелома, но лишь находит полное и адекватное времени выражение и развитие своим религиозным верованиям. Тогда же он прикасается к явлениям, требующим оценки ширящегося его сознания. По прочтении гофмановской повести «Магнетизер», он поражен героем Альбаном, противопоставившим свою волю морали «презренной» толпы; разрушены и опрокинуты священные установления человеческих законов. Он пишет брату в августе 1838 г.: «Ужасно видеть человека, у которого во власти непостижимое, человека, который не знает, что делать ему, играет игрушкой, которая есть — Бог!» (28, 1; 51). Это первое высказывание о религии в связи с нравственностью. Очевидно, что он видит ее основы трансцендентальными, религиозными. Основы эти, стало быть, неколебимы, «игра», субъективность, волюнтаристское переступание — невозможны. В будущем ценностная точка отсчета бунта Ивана Карамазова возникает именно здесь, на этих основах.

Духовные, мировоззренческие коллизии духовного становления Достоевского усиливала дружба с И. Н. Шидловским, поэтом-романтиком, личностью исключительной глубины («Это был большой для меня человек»,¹ — скажет писатель позднее), вечно беспокойного духа, неудовлетворенных желаний и противоречий, с сомнениями в вере. Романтик, он моментами остро ощущал земное существование как тяготеющее долу и как теряющее связь с Богом. Решение о самоубийстве (неудачная любовь) означало для него разорвать «кандалы» этого существования. А возвращение к жизни стало ощущением неразрывной цепи с Богом, благо и милосердие которого — в каждой минуте. Он верит, что Бог есть благо, иначе он не Бог, что красота мироздания видима, что душа знает и эту, земную правду — и трансцендентальную, потустороннюю — они ведь связаны, и что в центре всего есть Бог. Очевидно, как близки этим мыслям высказывания Зосимы о книге Иова. Так с эпизодом вокруг Шидловского не порывается в жизни молодого Достоевского линия Иова, и еще из раннего детства идет вплоть к последнему роману, и не только к Зосиме, но и к Ивану Карамазову, как уже говорили. А сам Иван Николаевич Шидловский с его сложной духовной борьбой и сомнениями в вере, возможно, нашел некоторое отражение в Иване Карамазове.

Встреча Достоевского с Белинским, жизненная, идейная, небезотносительна к Ивану Карамазову. Ею был вызван в Достоевском сильный мировоззренческий импульс — какой же? К атеистическому мировоззрению? Часто так понимают признание в «Дневнике писателя»: «Я страстно принял участие его» (21; 12), признание, ведущее нас в «трясину» интерпретаций (по справедливому замечанию зарубежного биографа писателя). Молодой Достоевский был готов к восприятию социализма, из которого Белинский исходил в начале 1840-х годов. С ранних лет Достоевский знал романы Ж. Санд, а в Петербурге он впитывает общую тогдашнюю идеологическую атмосферу, наэлектризованную именами Кабэ, П. Леру, Фурье, Ламеннэ и др., это период «мечтательного» переживания им социальных утопий: сказалась его изначальная направленность к социальности, главным же стало для него именно то, что социалисты-утописты отправля-

¹) Всп. С. Соловьев. Воспоминания о Ф. М. Достоевском. — В кн.: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников в 2-х тт. Т. 2. М., Художественная литература, 1990. — С. 204.

лись в своих построениях от христианства (об этом Достоевский говорил в своем «Дневнике писателя»). Но его привычные верования оставались с ним, и у нас нет никаких свидетельств, что это было не так. Доктор Яновский, знавший Достоевского уже в пору участия в собраниях петрашевцев, вспоминал, что когда Достоевский касался политики и социологии, то «всегда на первом плане у него выдавался анализ какого-либо факта или положения, за которым следовал практический вывод, но такой, который не шел вразрез с Евангелием».¹

Эта приверженность Христу, Евангелию не пресекается ничем, так говорят о Достоевском в 1830-х годах (Савельев, преподаватель Инженерного училища), в 1840-х годах, например, в отношении к атеисту Петрашевскому (Николай Спешнев, как записала А. Г. Достоевская, рассказывал, что на Федора Михайловича Петрашевский производил отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой).

Социалисты-утописты, удаляясь от признания первородного греха человека и христианского идеала как вечного ориентира в личном поведении каждого, требовали приложимости христианства, прежде всего, к социальному строительству, исправления земного бытия человека в целом.

Белинский верил в осуществление этого. В 1841 г. он писал В. Боткину: «Социальность, социальность — или смерть! Вот девиз мой (...). Что мне в том, что для избранных есть блаженство, когда большая часть и не подозревает его возможности? (...) Горе, тяжелое горе овладевает мною при виде и босоногих мальчишек, играющих на улице в бабки, и оборванных нищих, и довольного собою офицера, и гордого вельможу. (...) И после этого имеет ли право человек забываться в искусстве, в знании! Я ожесточен против всех субстанциальных начал, связывающих в качестве верования волю человека!

Отрицание — мой Бог. В истории мои герои — разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Каин») и т. п. Рассудок для меня теперь выше разумности (разумеется — непосредственной), и потому мне

¹) С. Д. Яновский. Воспоминания о Достоевском. — В кн.: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников в 2-х тт. Т. 1. М., Художественная литература, 1990. — С. 245.

«отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии, общества (...)»¹.

Если в начале 1840-х годов он еще не решил для себя вопрос с верой, вопрос о Боге, то ко времени встречи с Достоевским — весной 1845 г. — он уже переходил к атеистическому социализму. Он познакомился позднее с левым гегельянством; не идеализируя, достаточно высоко ставил позитивиста Огюста Конта, в частности, склонялся к материалистической и рационалистической этике, в гноселогии предавал «метафизику», «theologie» «к чорту» («показать границы ума», «оторвать его навсегда от всего фантастического и мистического»)². Что касается этики, в сфере которой развернулись столь глубоко затягивающие Достоевского диалоги, то спустя тридцать лет в «Дневнике писателя» позиция Белинского передана так: «(...) знаете ли вы, что нельзя насчитывать грехи человеку и обременять его долгами и подставными ланитами, когда общество так подло устроено, что человеку невозможно не делать злодейств, когда он экономически приведен к злодейству, и что нелепо и жестоко требовать с человека того, чего уже по законам природы не может он выполнить, если б даже хотел...» (21; 111).

Пафос сказанного Белинским рожден XIX веком, выдвинувшим позитивизм как один из подходов к человеку: человек в его данном, видимом до конца, определимом, вычисляемом бытии — мера всех вещей.

Но едва ли такая — по Белинскому — защита личности войдет в «счет», предъявляемый Иваном Карамазовым Творцу. «Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую. Но вот, однако же, детки, и что я с ними стану тогда делать? (...) Если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети (...)? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?» (14; 222) Иван Карамазов стремится, в

¹) Белинский В. Г. ПСС., Т. 12. Письма 1841—1848. М., АН СССР, 1956. — СС. 69, 70.

²) Белинский В. Г. ПСС. Т. 12. Письма 1841—1848. М., АН СССР, 1956. — С. 331.

отличие от Белинского, не к полному освобождению воли человека от верования («субстанциальных начал»), а, скорее, наоборот: к тому, чтобы уяснить его, человека и весь миропорядок в соответствии с религией, с оправданием страданий и вечной гармонии. Ивану важны основания, на которых произошло бы приобщение к мировой гармонии каждой личности. Здесь-то и заключена ее действительная свобода, свобода нравственная.

У Достоевского были, очевидно, те же контраргументы против Белинского, что и у близкого ему идейно критика Валериана Майкова, публично вступившего в печати в полемику с Белинским, контраргументы, переносившие акценты со «среды» на личную свободу и нравственную ответственность человека. И позднее, таким образом, у Ивана Карамазова доводы против миропорядка примут именно такую, а не как Белинского, точку отсчета.

Происходил ли со встречей с Белинским мировоззренческий переворот в Достоевском, сказавшийся, как считают В. Кирпотин, И. Виноградов, в образе Ивана Карамазова?

Достоевский вспоминал: «Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мной с атеизма» (21; 10).

Белинский готов был в иную минуту отдать предводительство утопистами Христу, но в целом уже не остановился перед «неодолимым препятствием», чем была всегда для Достоевского «нравственная недостижимость», «чудесная и чудотворная красота» лика Богочеловека. И молодой Достоевский, конечно, уже понимал, что Белинскому надо было, прежде всего, «низложить ту религию, из которой вышли нравственные основания отрицаемого им общества», «революция непременно должна начинаться с атеизма» (21; 10). И если человек смертен, нет бессмертия души, то нет и абсолютных измерителей нравственности, все относительно. «Достоевский, душа моя (бессмертная) жаждет видеть Вас»,¹ — короткая дошедшая до нас записка, след жарких дебатов между ними. Дружеская ирония учителя — неопровержимое свидетельство, что недавно восторженный ученик не поддается и не сдает своих позиций, возможно, и не переходя ответно в наступление, впрочем, вскоре ученик сменит восторженность на иронию к учителю.

¹) Белинский В. Г. ПСС. Т. 12. Письма 1841—1848. М., АН СССР, 1956. — С. 251.

В признании Достоевского через тридцать лет — не принятие атеизма Белинского. Скорее всего, речь шла об утопическом социализме, о новом христианстве, об осуществлении мечты о золотом веке на земле, — на новых и разумных началах, с вмешательством в природу человека (читанное вслух перед петрашевцами письмо Белинского к Гоголю, сохраняющее в себе немало от утопического социализма, потому и не вызвало у Достоевского какого-либо осуждения, тем более в силу общей демократической и гуманной направленности).

Это было конечно, отклонение в сторону безбожия, что и могло поэтому вылиться в сложную проверку этих увлечений и последующий отказ от них. В целом же сознание Достоевского как сохранявшее свои неизменные нравственно-религиозные ориентиры и не выходявшие к атеистическому исповеданию, не становилось внерелигиозным. Но, может быть, со времени споров с Белинским его вера стала для него дилеммой, требующей разрешения и исхода. Так все глубже в опыте Достоевского выражалась ситуация века — кризис религиозного сознания. И существенно: в бунте Ивана Карамазова нет по сути отражений атеизма Белинского, но вера, идея Бога и Христа, тоже выразились дилеммой, восходившей к духовному опыту писателя. В этом только смысле, пожалуй, можно видеть действительно живой импульс, идущий от Белинского к бунту Ивана Карамазова. Добавим к этому, что одно наблюдение (И. И. Виноградова, идущего к иным, чем мы выводим) кажется единственно верным: принятие, как и отказ от религии, даются актами экзистенциальными, и споры с Белинским могли лишь утвердить молодого Достоевского в их безысходности и неразрешимости логическим путем. Вспомним, как Иван Карамазов, раскрывая себя перед Алешей, поэтому начинает с самой «сути» (...) я давно уже положил не думать о том: человек ли создал Бога или Бог человека? (...) Обхожу все гипотезы (...) Задача в том, чтоб я как можно скорее мог объяснить тебе мою суть (...) А потому и объявляю, что принимаю Бога прямо и просто (...)» (14; 214).

Иван соглашается, что здесь не область эвклидова «ума», здесь — «тайна». И кредо молодого Достоевского, основывавшееся именно на тайне человека, при всех его мировоззренческих спорах с Белинским, с петрашевцами, оставалось тем же. Это кредо обладало взрывной силой по отношению к подходам к человеку в воспринятом Достоевским утопическом

социализме. Взрыв был неминуем и должен был произойти.

Экзистенциальные пути веры Достоевского шли далее через эшафот, ставший его Голгофой, и каторгу. У вспоминающего предсмертные минуты автора «Идиота» как будто не было прозрения своего бессмертия, как и проясненных для самого себя религиозных состояний и чувств. («Крест он с жадностью целовал, спешил целовать, точно спешил не забыть захватить что-то про запас, на всякий случай, но вряд ли в эту минуту что-нибудь религиозное сознавал» (8; 56)). И все же с углублением в автобиографические страницы романа оказывается, что это не совсем так (готовность к «новой форме» жизни, приближенно религиозная символика образов). А в мемуарах петрашевца Ф. Н. Львова значительное свидетельство: пока шли приготовления к казни, и осужденные могли переговариваться, Достоевский, подойдя к Н. Спешневу, сказал: «*Nous serons avec le Christ*» («Мы будем вместе с Христом»). «*Un peu de roussiégre*» («Гордостью пепла»), — ответил с усмешкой тот¹⁾. Возвращение к жизни с объявлением отмены казни явилось воскрешением прежних ценностей и верований, прежних, но как бы новых — после того, как стоял перед лицом смерти. Жизнь представилась в каждой минуте бесконечностью (письмо брату от 22 декабря 1849 г.).

Опыт сибирской каторги — жизнь и люди, пропущенные через себя, весь вообще опыт этого постижения наложил печать феноменальной подлинности на «Записки из Мертвого Дома». В историях преступлений, не подводимых, как оказалось, под «разряды» — что ни характер, то «вариация», в мощном соприкосновении с реальностью характеров, человеческой природой вновь человек предстал Достоевскому «тайной» (Газин, как «исполинский паук», Орлов, являющий собой полную победу духа над плотью, Петров, потенциально крупный деятель или вожак, нашедший в преступлении лишь одну из возможностей выражения себя и т. д. и т. п.). Иные преступники, и не совершившие убийства, страшнее действительных убийц. И характеры несут в себе немало иррационального, абсурдистского: «(...) Только в остроге я слышал рассказы о самых страшных, о самых неестественных поступках, о самых чудовищных убийствах, рассказанные с самым неудер-

¹⁾ Львов Ф. Н. Записка о деле петрашевцев. Литературное наследство. Том 63. М., 1956. — С. 188.

жимым, с самым веселым смехом». «Да, преступление, кажется, не может быть осмысленно с данных, готовых точек зрения, и философия его несколько потруднее, чем полагают» (4; 15). И теоретическим социально-утопическим увлечениям слишком противостояла «тайна человека».

Что объединяет всех этих преступников, и именно как людей, приобщая их ко всему остальному человечеству? «Кроме врожденного благоговения к великому дню, арестант бессознательно ощущал, что он этим соблюдением праздника как будто соприкасается со всем миром, что не совсем же он, стало быть, отверженец, погибший человек, ломоть отрезанный...» (гл. «Праздник Рождества Христова» — 4; 105). От этой развернутой в «Записках из Мертвого Дома» антропологии преступления отталкивается и концепция церковно-общественного суда Ивана Карамазова на фоне разрешаемой им для себя мысленно, жизненно идеи Бога и Христа.

Проявления веры у переступающих, потому именно, что они переступающие, — ненормативны, и такое ее новое принятие могло возникнуть в Сибири у самого Достоевского. Явилось здесь и сильное впечатление-воспоминание детства об «уединенной встрече» с мужиком Мареем. Достоевский стал глубоко проникаться идеалом Христа в народном воплощении, народ в целом виделся теперь носителем его образа («Этот бритый и шельмованный мужик, с клеймами на лице и хмельной, орущий свою пьяную сиплую песню, ведь это тоже, может быть, тот же самый Марей: ведь я же не могу заглянуть в его сердце» (22; 49). Теперь он шел к Христу только подлинному, а не подновленному социалистами-утопистами.

Но и в нынешнем выражении вера оставалась дилеммой жизни, о чем по возвращении из каторги он писал в 1854 г. в письме к Н. Д. Фонвизиной, ставшем столь известным, осветившем и последующую жизнь писателя: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных (...) и однако же я сложил в себе символ веры (...). 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» (28, I; 176). Едва ли здесь отступление от Христа в религиозном свете и значении, как часто предполагают, имея в виду, что Достоевский ведет речь скорее о нравственной красоте Христа как человеческой личности, но не Богочеловека. Вера здесь переживается, не только мыслима, и она отстаивается как независимая сама по себе перед допускаемыми рациональными доводами против. В условиях всех решительных духовных перемен, «перерождения убеждений» (что, охватило, как сказано в «Дневнике писателя», очень длительный период) принятия народных верований, образ Христа жил в Достоевском именно религиозно. Колебание же, «диалектическое колебание» (по меткому наблюдению над его верой Дж. Фрэнка), было, очевидно, страхом и озабоченностью страстотерпца в вере перед вечным ее достижением в себе, а не распадом религиозной личности и сознания.

«Идеи меняются, сердце остается одно», (28, I; 208) — писал Достоевский А. Майкову еще из Семипалатинска в январе 1856 г.; оставался неизменным идеал Христа, а какова его вера — видно из письма к Н. Д. Фонвизиной.

Его духовный, религиозный опыт все сильнее сказывается в художественном, публицистическом творчестве, где все яростнее высветляется облик Христа. Открывается близкая перспектива к созданию образа Ивана Карамазова с достижением «кульминационного пункта» творчества — поэмы «Великий инквизитор».

Видение Христа потенциально ощутимо даже в полемической направленности повести «Записки из подполья». Достоевский, прежде всего, не уходит от своего кредо в подходе к человеку («тайна»), когда встают именно антропологические вопросы. По принципу «разумного эгоизма» Чернышевского, как известно, отдельные эгоистические воли могут быть направлены — разумно — на общую благородную человеколюбивую цель, воспринятую как выгоду каждого, — построение идеального общества, «хрустального дворца».

«О, младенец! О, чистое, невинное дитя! (...) В какой реторте ты сфабриковал этих разумных и утилитарных гомункулов?» (5; 110), — восклицает на это «подпольный» человек. Не «хрустальный дворец», а свобода своего «хотения», воля дороже всего человеку, вовсе не «органичному штифтику» и

«фортепианной клавише», таков выдвигаемый контраргумент. Писатель предполагает в «подпольном» герое, представляющем «трагедию большинства» в уединении и замыкаемости своего «я» от мира, неоднозначность и скрытые возможности — заключенного в нем нового и другого человека. О нереализовавшемся замысле повести он сообщал брату: «(...) свињи цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал для виду, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено» (28, II; 73). Здесь дан живой импульс к будущему Ивану Карамазову, которому видится с отпадением человечества от Христа «геологический переворот», радикальная смена мировоззрений людей на земле, когда в новом — все, как Бог и сатана, — «только одна моя эманация, последовательное развитие моего Я, существующего довременно и единолично» (15; 77).

Достоевский верит в человеколюбие лишь на христианской основе.

«Я» и «другой» — в каком законе их связь и отталкивания, любовь? У гроба покойной жены он думает и записывает (1864 г.): «16 апреля. Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?»

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует (...)». И если человек «не приносил любовь в жертву своего я людям или другому существу («я и Маша»), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек непрерывно должен чувствовать страдание, которое уравнивается райским наслаждением исполнения закона, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна (...)» (20; 172, 175). Записанная мысль слишком не умозрительна, она выстрадана в семилетней драматической жизни и общении с женой («Я и Маша»). Закон самопожертвования, как высшего развития и проявления личности выводится здесь религиозно — из заповеди Христа. Но человек перед «другим» еще и под воздействием иного закона — естественного, природного, отделяющего каждого от всех — «я», личности. И человек в колебании, даже в борьбе, между действием этих сил; жизненно, стало быть, он не может не пройти через отрицание религиозного закона. Это глубоко личное, добытое опытом, пережитое и открытое писателем будет — как изначальная возможность бунта — передано более всего Ивану Карамазову.

Если опыт сибирской каторги разбил прежние, как назовет позднее, «розово-райские» увлечения, то в условиях проводимых русских реформ Достоевский опять воодушевляется социально-преобразовательной программой, но уже в свете защищенного, утвержденного для себя незыблемого идеала: соединить образованное верхнее сословие с народом в надежде на объединяющую силу — именно в социальном смысле — религиозной идеи, идеи Христа, воспринятой «верхом» от народа как ее органического носителя. И позднее с идеей Христа он связывает возможность особого русского социализма, строит также свою теократическую программу («Церковь — государство»), которую также передаст Ивану Карамазову¹. Так с 60-х годов объемлюще, почти универсально, ведутся подступы к образу отрицателя и испытателя идеи Бога и Христа в ее приложимости в духовной, общественно-практической жизни и реальности человека, России.

Человек свободен в нравственном выборе, а значит нравственно ответственен — это на религиозных, христианских основаниях (выбор и свобода как изначально неотделимые от акта веры) усиленно утверждается и защищается Достоевским, особенно в 70-е годы. В этом главном пункте он сосредотачивает как бы продолжающиеся вновь свои диалоги с Белинским, к памяти о котором возвращается в «Дневнике писателя» — к памяти, не только воскрешающей прошлое, прежние умонастроения, но и вызванной настоящим.

На новой волне радикального общественного движения, особенно народничества, опять встали вопросы: социализм и атеизм, общество и личность, ее свобода. Народнического тескетика Н. Михайловского, откликнувшегося в печати на вышедший в свет роман «Бесы», привлек взгляд Достоевского на личность (учение о среде в своем крайнем развитии обезличивает и нравственно унижает человека). Личность, по представлениям народников, способна творить историю независимо от каких бы то ни было законов, по требованиям совести. Каковы эти требования, что и кто их определяет, с точки зрения нравственности — не вопрос для них, но это вопрос для Достоевского. Он поднимает его, обратившись к памяти Белинского, которого считает одним из «отцов» современной

¹) Здесь, как известно, перекличка с идеями Вл. Соловьева, отдельные личностные черты которого (книжность, рационалистичность) отразились в герое Достоевского. Других связей, например, со славянофильством, мы, разумеется, не касаемся.

радикально настроенной и действующей молодежи. «Без сомнения, он понимал, что, отрицая нравственную ответственность личности, он тем самым отрицает и свободу ее; но он верил всем существом своим (...), что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии, но на новых и уже адамантовых основаниях.

Тут оставалась, однако, сияющая личность самого Христа, с которой всего труднее было бороться» (21; 10).

Прежде всего, гипертрофированная в традициях ренессансного гуманизма, заслонившая собою небеса человеческая личность неприемлема для Достоевского, как способная переступить все и вся на пути к вседозволенности. Нужны свободные нравственные ориентиры — где они? «Сияющая личность Христа». Одна из последних записей писателя, полемическая, в адрес К. Кавелина, именно об этом, о безотносительных критериях нравственности — и в связи с верой: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос, но тут уже не философия, а вера, а вера — это красный цвет (...) Сжигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь честность (русский язык богат), но не нравственность. Спрашиваю: сжег ли бы Он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный (...) Инквизитор уж тем одним безнравственен, что в сердце его, в совести его могла ужиться идея о необходимости сжигать людей» (27; 56).

Идея бессмертия души найдет в иерархии исследуемых идей особое место в «Подростке», «Дневнике писателя», а в «Братьях Карамазовых» ее испытывает и решает для себя Иван. Лишь она может осветить цель бытия, утверждает Достоевский в «Дневнике писателя», размышляя над фактами «эпидемических» самоубийств молодежи. С усиливающимся же индифферентизмом к этой идее возникает «полное *tabula rasa*». Но писатель говорит о родстве человека с бесконечностью бытия, о духовно-религиозной данности «лика человеческого». И в родстве человека с бесконечностью бытия не только утверждение, но и сильный момент отрицания — «отрицания земли», которое нес в себе сам Христос. Об этом одна из поздних записей писателя: «Отрицание необходимо, иначе человек так бы и заключился на земле, как клоп. От-

рицание земли нужно, чтоб быть бесконечным. Христос, величайший положительный идеал человека, нес в себе отрицание земли, ибо повторение его оказалось невозможным. Один Гегель, немецкий клоп, хотел все примирить на философии и т. д.» (24; 112).

Самый сильный из выведенных Достоевским «отрицателей земли» — Иван Карамазов. Но карамазовское «отрицание земли» как обращенное к Богу есть неприятие Его творения и смысла его, и в нем остается открытый вопрос о Боге. В этом отрицании нет завершенности, близкой к атеизму, и едва ли поэтому оно исчерпывается «богохульством» в современном писателю смысле. «Богохульство это взял как сам чувствовал и понимал, сильней, т. е. так именно, как происходит оно у нас теперь в нашей России у всего (почти) верхнего слоя, а преимущественно у молодежи, т. е. научное и философское опровержение бытия Божия уже заброшено, им не занимаются вовсе теперешние деловые социалисты (как занимались во все прошлое столетие и в первую половину нынешнего). Зато отрицается изо всех сил создание Божие, мир Божий и смысл Его. Вот в этом только современная цивилизация и находит ахинею» (30, I; 66).

30 декабря 1879 г. на литературном утре в пользу студентов Петербургского университета Достоевский выступил с чтением главы «Великий инквизитор». Федор Михайлович вводил слушателей в высокий план идей этой особо важной в «Братьях Карамазовых» главы вступительным словом так: «Один страдающий неверием атеист в одну из мучительных минут своих сочиняет дикую, фантастическую поэму, в которой выводит Христа в разговоре с одним из католических первосвященников — Великим инквизитом» (15; 198). Далее было сказано, в каком смысле они представляют прямо противоположные взгляды на человечество («Высокий взгляд христианства на человечество (у инквизитора) понижается как бы на звериное стадо») (15; 198). Иван, видимо, склоняется в сторону инквизитора, почему и представил его Достоевский «страдающим неверием атеистом».

Итак, все же Иван Карамазов — «атеист»? И никаких оговорок и усложнений к этой оценке (вроде приведенной «страдающий неверием атеист») Федор Михайлович чаще всего не добавлял, например, в письмах весной и летом того же 1879 г., высказываясь больше как публицист по поводу законченной только что книги V «Pro и contra», и оттеняя ее проблематику идеологической злобой дня. Создается впечат-

ление, что Достоевский делает ее участником и своего «атеиста». Он сгущал вокруг Ивана Карамазова фон современного (в 1870-х гг.) анархизма и всяческого идеологического «разрушительства», и тогда тот выступал уже как бы и анархистом, во всяком случае, «современным отрицателем из самых ярых» (30, I; 68). Так что там, где возрастал публицистический накал авторских высказываний — иногда до крайности, Иван Карамазов напрямую перекликался с современными «отрицателями» и получал то или иное почти исчерпывающее однозначное определение. И мы часто теряем подлинного Ивана Карамазова и подлинный смысл его бунта, сбиваясь с его художественной образности на какие бы то ни было прямолинейные исторические и другие аналогии! И все же писатель нас от этого предостерег, сам намереваясь, кстати, дать «критическое объяснение» своему герою-отрицателю, не выводя его из художественной реальности романа и в один из важных моментов его бунта. Сохранилась заметка в обычном для Достоевского полемическом ключе: «Черт (Психологическое и подробное критическое объяснение Ивана Федоровича и явление Черта). Иван Федорович глубок, это не современные атеисты, доказывающие в своем неверии лишь узость своего мировоззрения (...)» (27; 48).

Достоевский не мог остановиться и не остановился на типе атеиста и вообще на идеологическом типе, отрицание Ивана не узко типологично. Оно восходит к замыслу, уходящему в религиозный опыт самого Достоевского. И вот его особый момент, по времени удаленный от последнего романа, но, однако, существенно предопределивший его и ядро образа Ивана Карамазова.

Письма Достоевского во 2-й половине 1860-х—начала 70-х годов из Европы в Россию к А. Н. Майкову, Н. Н. Страхову, С. А. Ивановой наводят на мысль, что он вступил тогда в новый круг своей духовной судьбы. Наивысший накал его высказываний о Европе, цивилизации, России и русском народе, Христе, современных идейных и политических движениях вызван совершенно особой устремленностью его к идеалу, в соответствии с которым он осмыслял всемирно-исторический процесс (с такой точки зрения этот период жизни писателя еще недостаточно понят и оценен). Встает вопрос о неспособности современной цивилизации к выработке идеала. Работая тогда над «Идиотом», Достоевский называет Христа единственно положительно прекрасным лицом в человеческой истории. И возникает в то же время острая реакция на сов-

ременный ему позитивизм, достаточно упоминания только имени Огюста Конта — оно само по себе олицетворение принципа устройства людей не на свободной воле, а на духовном порабощении, когда устанавливается духовное руководство каждым членом общества, личностью в духе строжайшей ее регламентации. Уже здесь просматривается противостояние Христа и Инквизитора в сознании будущего Ивана Карамазова. Пока же оно осмысливается Достоевским в судьбе цивилизованного мира.

Прошлое Европы, запечатленное в творениях человеческого гения, оставалось для него высоко вдохновляющим, в то же время четырехлетнее вынужденное пребывание за границей явилось паломничеством к «дорогим могилам», на «дорогое кладбище», говоря словами Ивана Карамазова. Не только на истории и на буржуазно завершенном и благополучном бытии цивилизованного общества, но и в самой роскоши европейской культуры виделась Достоевскому печать искажения Христа, Христовой идеи и самообожествления человека. В мае 1869 г. он пишет из Флоренции А. Майкову и предлагает написать балладу: «(...) перейти к изображению конца пятнадцатого и начала 16-го столетия в Европе, Италии, папства, искусства храмов, Рафаэля, поклонения Аполлону Бельведерскому, первых слухов о реформе, о Лютере, об Америке, об золоте, об Испании и Англии — целая горячая картина, в параллель со всеми предыдущими русскими картинами, — но с намеками о будущности этой картины, о будущей науке, об атеизме, о правах человека, созданных по-западному, а не по-нашему, что и послужило источником всего, что есть и что будет» (29, I; 41). Одновременно писатель осмысляет особый тип русской цивилизации, с заложенной в нем возможностью выявиться широте и скрытой духовной силе России и русского человека. И вот — замысел: «Этот роман — все упование мое (...) Это главная идея моя, которая только теперь в последние два года во мне высказалась (...) Эта идея — все, для чего я жил» (29, I; 93—94). Замысел о человеке, преображенном силой идеи Бога и Христа, обретенных в конце жизни. «Житие великого грешника». Но стал пересиливать замысел другой, восходивший к истории политического убийства, совершенного членами террористической группы анархо-народнической организации «Народная расправа» С. Нечаева. В сюжете злобо-

дневном, почерпнутом из газетной хроники, вырастали будущие «Бесы» с идеей искаженной России. Писатель угадал и пережил скрытую глубинную драматическую ситуацию России. Но все еще оставаясь во власти «Жития», говорил, что «не о том хотел бы писать».

Внутренний духовный процесс, устремленный к воплощению идеи Христа, требовал художественного выражения.

И замысел именно вдруг высветился его духовным опытом: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой в продолжении жизни то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист» (29, II; 117); «Это-то состояние колебания и составляет роман» (9; 130). Вся жизнь человека — от начала до конца — просматривалась под знаком приятия и открытия в конце ее наивысшей ценности, «великому грешнику» это давалось путем великих испытаний и искусов — здесь были и всякого рода нравственные эксперименты над собой и окружающими, здесь и искушения — в своеволье, в соблазнах, предлагаемых современной цивилизацией и т. д. «Великий грешник» шел через «бурю» и «беспорядок» своей жизни, выявлял себя в «широкости» самоопределения и самоиспытания, наивысший акт его в конце жизни — исповедь, подвиг: добровольное признание в преступлении — убийстве, совершенном в отроческие годы.

Житийной моделью образа Ивана Карамазова стала значительная в Боге жизнь¹, когда идея Бога не умозрительна, но экзистенциальна. Иван проживает решающие «роковые» для него минуты, как «великий грешник» всю свою жизнь самоопределяясь и испытываясь в идее Бога, но лишь в одной ипостаси «великого грешника» — «ниспровергателя» Его.² И теперь жизнь Ивана подведена к крайним ценностным полюсам: «Бог и бессмертие души» — или «все позволено», и на этих полюсах она обратилась в сплошное самоиспытание. Иван, подобно библейскому Иову, проходит свободный путь испытания ценностей от веры, для него это и исследование этих ценностей. Нарушилось до конца нормальное те-

¹) Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979, — С. 161—162 (о жанровой природе жития).

²) Пономарева Г. Б. Житийный круг Ивана Карамазова. — В кн.: Достоевский. Материалы и исследования. Т. 9. Л., Наука, 1991, (АН СССР. Ин-т русской литературы (Пушкинский дом). — С. 144—166.

чение биографической жизни, все с ним происходящее отныне отражает глубочайший, захвативший его кризис, он готов «бросить кубок об пол», даже и при своей любви к жизни, к «клеяким листочкам», «дотянув», может быть до 30 лет. Выход из этого кризиса — лишь с разрешением главного вопроса.

В этом «русском мальчике», переживающем остроту вековечных вопросов перед открытыми и нерешенными перспективами всей цивилизации, в предчувствии перемен в масштабах России и мира, Достоевский открыл своего рода подвижника, разрешающего вопрос о Боге самой жизнью — опытом отрицания и неприятия. Жизнь Ивана определяется теперь лишь одним: сделается ли идея Бога его личной правдой. Неоправданностью, неприемлемостью миропорядка станет для него неискупленная слезинка замученного ребенка. В фактах страданий невинных детей, взятых из хроники, Иван видит нарушение нравственного абсолюта, данного личностному сознанию, который только и может быть для него основанием божественно сотворенного мира. «Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу, я хочу оставаться лучше со страданиями неотмщенными» (14; 223). Здесь любовь к человечеству — в необходимости соответствия миропорядка Божьему творению. Видимое же Иваном несоответствие и дает «силу атеистических выражений» (как сказано в приведенной ранее записи Достоевского о его «горниле сомнений»).

Но в «Великом инквизиторе» любовь к человечеству, придающая поэме также необычайную «силу атеистических выражений», станет аргументом иного свойства. Иван в своем воображении создает ситуацию: Христос оказывается перед судом Инквизитора, который вообще не приемлет Бога и Христа, и уже отошел от них. Он создал свою модель человечества — без идеи бессмертия души, человечества, которому Христос, идея во Христе, не под силу. Аргументы против Христа в конце концов сводятся к утверждению его. Инквизитора, любви к человечеству как более жизненной, сравнительно с Христовой.

«Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и ав-

торитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому.

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?» (14; 232, 233).

Думая и говоря так, Инквизитор Ивана вполне отказался от признания духовной природы человека. Иван не заодно с ним, но испытывает себя на это миропонимание «мучимого великой скорбью и любящего человечество» (14; 238), начавшего со счастья всех и кончившего уподоблению их «звериному стаду». Миропонимание Инквизитора, таким образом, означает постановку нового — земного — божества на место Бога. Очевидно, что поэма — апофеозное выражение отрицающего сознания Ивана. Но в ней Христос живой и подлинный, вне Христа Иван вообще не может самоопределиться; и точка отсчета в его отрицании — от неискаженного, идущего от Христа и данного им миропонимания, только через него становятся понятными выбор и испытание Ивана. Вот почему Алеша говорит: «Поэма твоя есть хвала Иисусу, а не хула... как ты хотел того» (14; 237).

Иван Карамазов дошел до предела отрицания и разрушения идеи Бога, насколько это возможно, оставаясь на почве этой идеи. Но он остается без исхода, что в финале поэмы выразилось так: после молчаливого ответа Христа Инквизитору — Христос «тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста», об Инквизиторе сказано: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (14; 239). Таков Иван в поэме, таков он вообще в своем бунте.

Добровольное признание на суде у Ивана должно было стать не просто признанием, но переворотом его личности — перерождением и одновременно жизненным разрешением главного вопроса, в этом предании себя — его подвиг. К нему Иван идет через борьбу с самим собой и мученичество: «Завтра крест, но не виселица» (15; 86), — говорит он о грядущем великом в его жизни дне. Но уже начался распад его личности и сознания — он не может преодолеть в себе черта. Поселившись в сознании Ивана (черт-«приживальщик»), он передергивает его мысли, придает издевательски-шутовской смысл его богоборчеству. «Без критики будет одна «осанна». Но для жизни мало одной «осанны», надо

чтоб «осанна»-то эта переходила через горнило сомнений, ну и так далее, в этом роде. Я, впрочем, во все это не ввязываюсь, не я сотворил, не я и в ответе...» (115; 77).

От библейского Иова и житийного праведничества отрицающее сознание Ивана Карамазова установилось как ценностно-опорное, устремленное к конечному и абсолютному, хотя в результате и поисковое, исследовательское, экспериментаторское. Так к концу XIX столетия, несущего по словам автора «Дневника писателя», «начало конца всей прежней истории европейского человечества» (25; 9), у начал тотальных катаклизмов, отрицание мира в Боге явилось с небывалой мощью. Хотя это не отпадение от идеи Бога и не поиск утраченного, но великое испытание ее.

* * *

Все решающие моменты религиозного опыта Достоевского вызывали к жизни этот образ — художественно более всего через сокровенный житийный замысел. И коль это так, зададимся еще раз вопросом: может быть, автор навсегда запечатлелся в Иване Карамазове, как в отснятом дагерротипе? Ведь предположил же один знаток Достоевского, что Иван Карамазов, единственный из героев, кто мог бы написать его романы, равно, как и Гамлет, кем-то возведенный на уровень создателя великих трагедий. Но все же, при всей своей значительности, на уровне романного целого («Братьев Карамазовых»), Иван с его бунтом — только относителен, только — часть этого целого.

Сам же творец «Братьев Карамазовых», человек и писатель (здесь его духовная личность явилась конгениальной художнической), приобщен к этому целому. И есть немало от его духовного опыта в других героях романа, хотя бы в Зосиме, как говорили уже, в Алеше, Мите Карамазовых. В романе соборно объединены носители разных правд, в мире их заключена и тайна, и радость. И Иван тоже немислим вне отношений с этим миром. «Если хватит меня на клейкие листочки, то любить их буду, лишь тебя вспоминая» (14; 240), — говорит Иван младшему брату Алеше, ища в нем для себя исцеления. Но как самодовлеющее, единичное сознание Ивана, застопоренное на отрицании и почти отпадающее от мира, — уже и больное сознание («Я за две секунды радости отдал бы квадриллион квадриллионов» (15; 117)).

«Горнило сомнений» не умаляло строительную работу в самом Достоевском, а может быть, придавало ей еще боль-

ший накал и напряжение. Его сомнения стали зиждательной силой. И создание Ивана Карамазова было для него, скорее всего, преобразованным собственным опытом, с целью исследовать его в одном направлении и до конца, нежели необходимостью преодолеть в себе эти сомнения. Такой пример преодоления себя в творчестве мы знаем у Бальзака. Блестяще с этой точки зрения раскрывает Стефан Цвейг личность Бальзака в «Утраченных иллюзиях», где наряду с картиной эпохи, исполненной реализма и жизненной широты, — «самый глубокий и беспощадный анализ собственной личности (...) Люсьен де Рюбампре — воплощение всего опасного в Бальзаке, Даниэль д'Артез — его сокровенный идеал. Люсьен жаждет быстрого успеха, он жаждет денег, восторгов любви женщин, политического могущества, и, так как за стихи такой монетой не платят, он предается журналистике».¹

Не в бальзаковском смысле проступает отношение Ивана Карамазова к личности автора. Здесь не преодоление себя, здесь одновременное сосуществование личного духовного опыта писателя и нового его претворения в образ, есть даже свободное сообщение между ними, что позволило Достоевскому так легко обозначить словами карамазовского черта свое «горнило сомнений», — но с его интонацией и контекстом, и отнюдь не в том же значении.

Отрицатель Иван Карамазов оказался необходим Достоевскому на сложном его пути богопостижения, всегда нового открытия Христа, дававшегося через «горнило сомнений».

¹) Цвейг С. Бальзак. Пер. с нем. А. Голембы. Под ред. Е. Закс (предисл. и коммент. П. Муравьевой), М., Молодая гвардия, 1961. С. 309.