

И. И. Евлампиев

**ПОЭМА «ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР»
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ ДОСТОЕВСКОГО**

Пытаясь понять мировоззрение Достоевского, мы вынуждены начать с критики расхожих точек зрения, которые дают совершенно неверную интерпретацию ключевых сюжетов и историй произведений Достоевского. В первую очередь это касается известной точки зрения о сугубо догматическом, канонически-православном характере мировоззрения писателя. Наиболее четко сформулированная Н. Лосским в книге «Достоевский и его христианское миропонимание»¹, эта точка зрения продолжает кочевать по современным исследованиям, препятствуя сколько-нибудь адекватному пониманию сути философских взглядов писателя и его подлинной роли в истории европейской и мировой философии. Не вдаваясь в детальный анализ этой неверной точки зрения и не стремясь в данной работе к ее аргументированной критике, мы только укажем, что ее принятие ведет к наиболее существенным ошибкам в объяснении двух ключевых героев — Кириллова из романа «Бесы» и Ивана Карамазова из последнего романа Достоевского. Что касается Кириллова, то интерпретации этого образа мы посвятили ряд работ, основные их выводы будут воспроизведены ниже, когда это будет необходимо. Не меньшее значение для целостного и адекватного осмысления мировоззрения Достоевского имеет образ Ивана Карамазова. Связанная с этим образом «Легенда о Великом инквизиторе» составляет один из идейных центров всего творчества Достоевского, и от способа ее интерпретации зависит интерпретация всего творчества писателя.

¹ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 6–248.

Прежде чем приступить к анализу текстов Достоевского, сделаем два предварительных замечания, непосредственно касающихся рассматриваемого фрагмента.

К числу ложных стереотипов, связанных с ним, прежде всего нужно отнести непонятное изменение самого *названия* истории, сочиненной Иваном Карамазовым. В романе речь идет о *поэме*, в то время как в критической литературе под влиянием известной работы В. Розанова утвердился термин «легенда». На первый взгляд это различие несущественно и не заслуживает особого внимания. Конечно, его нельзя считать абсолютно значимым, но тем не менее уже здесь проявляется некая тенденция, которая в последующем своем развитии приводит к ошибочным выводам. Нужно вспомнить, что на Достоевского очень большое влияние оказал романтизм, а для романтической литературной традиции очень характерен жанр поэмы, в которой центральное место занимает герой, имеющий отрицательную репутацию; он переосмысливался таким образом, что оказывался носителем очень важных *положительных* идей. Хотя сам Иван Карамазов, оправдывая перед братом свое сочинение, указывает, что оно аналогично средневековым мистериям и житиям, нам кажется, что в данном случае Достоевский сознательно отвлекал внимание читателя от напрашивавшихся аналогий, скрывая свои истинные намерения. Иван Карамазов — это безусловно романтический тип, и его сочинение должно оцениваться в системе координат романтической литературы. Замена Розановым жанрового определения «поэма» термином «легенда» переориентирует читательские ассоциации на средневековую литературную традицию. Однако ясно, что средневековые «легенды» о Фаусте, о Дон Жуане и тем более о дьяволе носили совершенно иной характер, чем возникшие на их основе поэтическая драма Гете, поэма Байрона и многочисленные произведения, осуществляющие романтическое переосмысление образа дьявола; если в произведениях первого типа главное — банальное морализаторство, то в их романтических версиях — сложная диалектика борьбы за совершенство и искания истины. К сожалению, подавляющая часть исследователей и интерпретаторов безропотно подчинилась тенденции, заданной Розановым, и упустила глубоко диалектический смысл образа Великого инквизитора. В результате вся история оказалась сведенной к прямолинейному религиозно-этическому «моралите» (провозглашение ценности человеческой свободы, осуждение «тоталитаризма», доказательство превосходства православия над католицизмом и т. п.), что вряд ли соответствует уровню мышления такого гениального и сложного мыслителя, как Достоевский.

Второе замечание касается общей оценки персонажа, о котором пойдет речь, — Ивана Карамазова. Вновь мы видим, что большинство исследователей придерживаются достаточно банального стереотипа, согласно которому Иван — это выразительный пример пагубности безверия. Не останавливаясь на детальной критике такого подхода, выскажем утверждение, принятие которого, на наш взгляд, является необходимым

минимумом для возможности осмысленного обсуждения проблем правильной интерпретации философских воззрений Достоевского: в его художественном мире *нет* «отрицательных» и «положительных» персонажей в традиционном смысле, заданном классической литературой XVIII–XIX вв. (условно говоря, литературой от Корнеля до Бальзака и Диккенса); герои Достоевского делятся в первую очередь на *значимых* и *незначимых*, при этом противопоставление положительных и отрицательных применимо только ко второму типу (например, Лужин из «Преступления и наказания» может быть назван отрицательным персонажем, а Макар Долгорукий из «Подростка» — положительным). К первому типу персонажей соответствующие оценки не применимы в принципе. Любой значимый персонаж Достоевского, вне зависимости от своей романной судьбы (благополучной или не очень) и от оценок, которые ему выносят другие персонажи, должен считаться выразителем мировоззрения самого Достоевского, точнее, отдельных сторон этого мировоззрения. Впрочем, в художественном мире Достоевского существуют такие значимые герои, которые выражают его мировоззрение во всей полноте и *целостности*. Такими персонажами мы как раз считаем Кириллова и Ивана Карамазова. Всё, что они говорят на страницах соответствующих романов Достоевского, нужно считать точкой зрения самого писателя, хотя, быть может, и частично скрытой с помощью терминологической неточности, сознательной двусмысленности, нарочитой недоговоренности и т. п. Наглядным примером трудностей, к которым приходят исследователи этих важнейших образов Достоевского, не принимающие высказанное утверждение, является возникновение странного противоречия в их рассуждениях: признавая поэму Ивана Карамазова чуть ли не самым точным выражением взглядов писателя, они его самого считают олицетворением абсолютно ложной позиции современного человека в отношении религии и церкви! Более нелепым является только бесконечное повторение принадлежащего одному из героев романа «Бесы» суждения о том, что Кириллов — атеист и гибнет он из-за отсутствия веры; на наш взгляд, все как раз наоборот: Кириллов есть олицетворение самых важных представлений Достоевского о сути подлинной веры, и поскольку подлинная вера для него непосредственно связана с образом и историей Иисуса Христа, Кириллова можно считать «новым Христом», пророком которого выступает сам Достоевский.

Обращаясь к Ивану Карамазову, мы прежде всего должны рассмотреть вопрос, который он сам считает главным и формулирует в самом начале своей беседы с братом Алешей, это вопрос о том, верит или нет он в Бога. Не слишком прозорливые интерпретаторы и комментаторы Достоевского чаще всего без всяких колебаний констатируют, что Иван — неверующий человек, даже атеист или (в лучшем случае) колеблющийся в вопросах веры человек и, следовательно, этим он отличается от самого Достоевского. Рискнем высказать прямо противоположное утверждение, Иван — это духовный автопортрет автора романа, это наиболее полное

отражение тех колебаний, тех мучительных поисков веры, того «горнила сомнений», через которые прошел, и не только прошел, но и продолжал проходить до последних дней жизни, сам Достоевский.

В пользу «атеизма» Ивана обычно приводят его высказывание: «если Бога нет, то всё дозволено»^{*}, однако в этом утверждении нет прямого отрицания Бога; в то же время в беседе с Алешей он прямо говорит: «Ну, представь же себе, может быть, и я принимаю Бога...» (14; 213). Здесь также есть оттенок условности, но далее Иван утверждает уже вполне категорично: «...принимаю Бога прямо и просто <...>. Итак принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цели его, нам совершенно уже неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся, верую в Слово, к которому стремится вселенная и которое само „бе к Богу“ и которое есть само Бог, ну и прочее и прочее, и так далее в бесконечность» (14; 214).

Впрочем, рядом с этими высказываниями мы находим и несколько иные. Особенно важны следующие слова, в которых Иван комментирует известное суждение Вольтера о том, что если бы Бога не было, то его следовало бы выдумать: «И действительно, человек выдумал Бога. И не то странно, не то было бы дивно, что Бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль — мысль о необходимости Бога — могла залезть в голову такому дикому и злому животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку» (14; 213–214). Отметим, что в этих словах содержится прямое повторение важнейшей мысли Кириллова о том, что все прошлые религии «выдумывали Бога» (10; 471). Наконец, в одном из кульминационных моментов беседы Ивана и Алеши, во время изложения Иваном содержания своей поэмы о Великом инквизиторе, Алеша со скорбью восклицает: «Ты не веришь в Бога» (14; 239).

Тем не менее, как нам кажется, общая «сумма» этих высказываний благоприятна для Ивана, он обладает глубокой верой, но сама эта вера *свободна*, то есть не обладает абсолютными гарантиями и не превращается в спокойную уверенность, которая столь характерна для догматической, церковной религиозности. Для того чтобы уточнить смысл этой веры, нужно пойти дальше и постараться понять, что представляет собой в этом контексте «бунт» Ивана.

В рассуждениях Ивана прослеживается очевидная связь с системой идей, изложенных в романе «Бесы» Кирилловым.² В схематичном изло-

^{*} «Отчаянным отрицателем и атеистом» называет сам Достоевский Ивана Карамазова в письме к Н. А. Любимову от 11 июня 1879 г. (30; 68); во вступительном слове, сказанном при чтении 30 декабря 1879 г. главы «Великий инквизитор» в петербургском университете, писатель назвал Ивана (и именно как автора поэмы) «страдающим от неверия атеистом» (15; 199). — *Ред.*

² См.: *Евлампиев И. И.* Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблема бессмертия // Вопросы философии. 1998. № 3; *Евлампиев И. И.* История русской ме-

жении мировоззрение последнего сводится к парадоксальному «силлогизму», двумя посылками которого являются утверждения: «Человек всегда выдумывал Бога, Бога нет» и «Бог должен быть», а выводом — утверждение «Я — Бог». Рассуждения Ивана близки к логике Кириллова, хотя и являются более сложными. Как мы видели, и первая и вторая «посылки» прямо содержатся в рассказе Ивана: подобно Кириллову, он глубоко понимает необходимость Бога, абсолютного начала бытия, без которого все бытие, все явления мира, и в особенности жизнь человека, лишатся всякого смысла, но одновременно он убежден в иллюзорности любых попыток найти Бога как объективную реальность вне человека, как нечто, *внешне* противостоящее человеку. Вывод, который делает из своих «посылок» Иван, также в общих чертах повторяет вывод Кириллова. Не принимая мира как создания Бога, «возвращая билет» на вход в мировую гармонию, он этим актом утверждает свою абсолютность, совпадающую с абсолютностью гипотетического Создателя мира. Если бы Бог был некоей внешней и высшей реальностью по отношению к человеку, у человека не было бы сил и возможности для столь радикального вызова, для такого «бунта». «Бунт» Ивана в этом смысле полностью аналогичен «абсолютному своеволию» Кириллова, выражающемуся в его самоубийстве. Возможность таких актов, как этическое осуждение мира вместе с установленным в нем порядком и своевольное (то есть *беспричинное*) прерывание своей жизни, может быть обусловлена только тем, что человек по крайней мере равен Богу как творцу мира и подателю жизни.

«Бунт» Ивана Карамазова можно рассматривать как универсальную форму выражения абсолютности человеческой личности, которая в силу каких-то непонятных причин является сокрытой, только потенциальной, но тем не менее может быть приписана *каждому* человеку. Выразительное свидетельство в пользу такой интерпретации «бунта» дает сам Достоевский, который в поэме Ивана Карамазова более 10 (!) раз применяет определение «бунтовщики» к человеку и человеческому племени (в монологе Великого инквизитора). В устах Инквизитора это определение звучит не очень возвышенно, но ведь он точно так же (и в том же смысле) говорит и о свободе человека. Нужно признать, что в этих определениях он точно фиксирует сущность человека; спорно только его отношение к этой сущности. Ведь он признает главной проблемой не саму свободу и способность к бунту, а то, что человек, обладая этими возвышенными способностями, одновременно оказывается недостойным их — он *жалкий, слабосильный* бунтовщик и сам не знает, что делать со своей свободой.

Традиционная, догматически-церковная идея Бога как абсолютного совершенства и связанное с этой идеей представление о райском состоянии мира и человека выступают в вере Ивана Карамазова и Кириллова как *идеал*, который человек способен создать, благодаря наличию в себе абсо-

лютного измерения, но который *недостижим* ни в эмпирическом, историческом, ни в сверхэмпирическом, метафизическом времени. Именно поэтому герои Достоевского и могут парадоксально утверждать в разных контекстах и то, что они верят в Бога, и то, что они не верят в него. Каждый из них верит в идеал, поскольку этот идеал неизбежно встает перед человеком в его попытках осмыслить все бытие, но никто из глубоко мыслящих и чувствующих людей, видимо, не признает этот идеал реальной целью мирового процесса, поскольку в случае своей реализации он ликвидировал бы, «снял» (в гегелевском смысле) бытие отдельного человека, вся суть которого в этом трагическом напряжении между чаемым совершенством и наличным несовершенством мира. Эта всеобщая и неустранимая черта сущности каждого человека и выражена в «бунте» Ивана Карамазова.

Для уяснения философских взглядов Достоевского и характера его религиозности прежде всего нужно различить две принципиально различные формы веры: веру в существование Бога–Творца, в существование Создателя и благого Управителя мира, с одной стороны, и веру в Иисуса Христа и бессмертие человека, с другой. Как мы только что отметили, первая форма веры является для Достоевского и его главных героев весьма проблематичной, но одновременно она и не столь важна для нашего существования (может быть, поэтому Достоевский с парадоксальной легкостью приписывает такую веру и Федьке–каторжнику в «Бесах» и Смердякову в «Братьях Карамазовых»). Напротив, во второй форме веры заключена сама суть религии, религиозного освящения жизни; ее обретение является важнейшим условием нормального существования каждого человека. Утрата этой веры или даже только сомнение в ней неизбежно ведут к гибели. Но, к счастью, эта вера настолько укоренена в человеке, что мало кто способен по–настоящему усомниться в ней, что бы он ни говорил явно о себе и своей вере.

Вера в бессмертие означает интуитивное убеждение каждого из нас в собственной абсолютности, признание божественного измерения в своей личности. Поэтому и вера в Иисуса Христа, практически тождественная вере в бессмертие, оказывается верой в возможность *для человека стать Богом*; и это ее содержание фактически вытесняет более привычное, догматическое ее содержание — представление о Боге, ставшем человеком. Действительно, последнее содержание трудно прямо связать с идеей бессмертия: Бог обладает вечной, вневременной сущностью, поэтому его «бессмертие» вообще отрицает время и тем более смерть, для человека же острота проблемы бессмертия связана как раз с той угрозой, которую несет смерть. Смерть выступает самой главной, трагической проблемой для каждого, почти непреодолимым препятствием на пути признания своей личности чем–то существенным, абсолютным в бытии.

Безусловно признавая Иисуса Христа и бессмертие, Достоевский трактует смысл евангельской истины совершенно не так, как это принято в церковной традиции. И именно те изменения, которые он вносит в клю-

чевой образ христианства, и дают ключ к разгадке его мировоззрения. Наиболее радикально его собственная интерпретация истории Иисуса выражена в истории Кириллова, которого, как мы уже говорили, можно понимать именно как «нового Христа», как Иисуса Христа Достоевского. Но не менее выразительно те же самые новые акценты в понимании Иисуса расставлены и истории «бунта» Ивана Карамазова, в первую очередь в поэме о Великом инквизиторе.

Наиболее важным местом поэмы в этом смысле является изложение второго искушения, которому Иисус подвергся в пустыне. В своем монологе Инквизитор так обращается к молча слушающему его Иисусу Христу: «Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал Тебе: „Если хочешь узнать, Сын ли Ты Божий, то верзись вниз, ибо сказано про Того, что ангелы подхватят и понесут Его, и не упадет и не расшибется, и узнаешь тогда, Сын ли Ты Божий, и докажешь тогда, какова вера Твоя в Отца Твоего“, но Ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О конечно, Ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди—то, но слабое бунтующее племя это — они—то боги ли?» (14, 232–233). Достаточно сравнить это изложение слов «премудрого духа» с лаконичной канонической версией (Мф. 4; Лк. 4), чтобы увидеть, насколько радикально переосмысливает Достоевский евангельский рассказ. Иисус Ивана Карамазова сам *не знает достоверно*, является ли он Сыном Божьим, он только *верит* в это, причем верит *свободной, человеческой* верой, то есть как раз той верой, к которой он призывает всех людей. Но это и означает, что он — *один из них*, он «только» человек, а если и бог, то именно в том смысле, как было разъяснено выше, — в смысле человека, достигшего *в своей земной жизни* совершенства, раскрывшего в себе исконно присущее ему измерение собственной абсолютности.

Понятно, что все это невозможно приписать каноническому Иисусу, который есть именно Бог в первом из указанных выше смыслов и, значит, не может иметь никаких сомнений в собственной божественной природе, абсолютно превосходящей Его человечность. Точно так же от догматически понятого Иисуса Христа было бы нелепо требовать доказательств Его веры в Бога—Отца, такое требование имеет смысл только по отношению к человеку, который в силу своей неискоренимой и абсолютной свободы никогда не может успокоиться в своей вере, обречен на сомнения и колебания, а потому обязан постоянно доказывать свою веру, доказывать прежде всего — самому себе.

Однако продолжим чтение того же самого отрывка. Великий инквизитор говорит далее: «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 спасти пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший Тебя» (14; 233). Если после предшествующих слов Инквизитора могли оставаться сомнения относительно каноничности образа Иисуса в рассказе Ивана, то теперь эти сомнения

полностью исчезают. Здесь, по существу, прямо говорится, что Иисус — *не Бог*, в смысле церковного христианства. Здесь речь уже безусловно идет о верующем человеке, который «держится» в жизни только своей верой, но свою веру и *потерять* может, что значит для него — погибнуть, о чем не раз говорят герои Достоевского (в том числе «земной Христос» — князь Мышкин).

Теперь обратим внимание на один мотив поэмы, который на первый взгляд выглядит как странное противоречие, как некая смысловая неточность, допущенная Достоевским, но при более внимательном к нему отношении становится еще одним веским подтверждением обозначенной системы идей.

Великий инквизитор упрекает Иисуса Христа в том, что тот не захотел сделать *чудо* главным аргументом в пользу той веры, которую он возвестил своим приходом. Эта тема, тема чуда и тайны как наиболее весомых аргументов «авторитетной» веры, необходимых в том случае, если людям не хватает сил на свободную веру, проходит через всю поэму Ивана. Однако если мы задумаемся, о каком чуде идет речь, мы вынуждены будем признать, что буквальное, прямое понимание этого термина и всего связанного с ним сюжета *невозможно*. В поэме Ивана говорится, что Иисус отказался прыгнуть с храма, куда Его вознес «дух самоуничтожения и небытия», чтобы не демонстрировать чуда спасения Его ангельскими силами, посланными Богом-Отцом. Однако чуть раньше в поэме рассказывается, как тот же Иисус при своем появлении среди народа исцеляет слепца и воскрешает умершую девочку, то есть творит те чудесные действия, которые он совершал и в первом своем появлении, описанном в Евангелии. Задумаемся, что является большим чудом в глазах людей: воскрешение умершего или спасение при падении с храма? Кроме того, можно вспомнить, что чуть раньше, в прологе своей поэмы, Иван говорил о еретических движениях, отрицающих чудеса, то есть как бы признавал законность чуда (в его традиционном смысле) в качестве основы веры. Нужно слишком плохо думать о Достоевском, чтобы утверждать, что здесь возможна и достаточна буквальная интерпретация понятия чуда и всего сюжета с искушениями. Заметим также, что в исходной евангельской версии искушений чудо и обоснование веры через чудо вовсе не упоминаются в качестве главной проблемы, — всё это введено самим Достоевским для какой-то очень важной цели.

Для нас очевидно, что понятие чуда в контексте истории искушений имеет особый, совершенно нетривиальный и небуквальный смысл, и чтобы раскрыть содержание всего этого фрагмента, прежде всего необходимо раскрыть именно этот смысл. К счастью, в самом начале поэмы Ивана имеется ключ к разрешению этой проблемы. Здесь прямо говорится о том, что за чудо нужно людям и что может стать заменой свободной веры. Иван Карамазов так излагает своему брату начало монолога Инквизитора, обращенного к вновь сошедшему на землю Христу: «Имеешь ли Ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого Ты пришел? —

спрашивает Его мой старик и сам отвечает ему за него, — нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую Ты так стоял, когда был на земле. Всё, что Ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры Тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад» (14; 228–229).

Почему же в сравнении с упомянутым здесь «чудом» — возвещением тайн иного мира — даже воскрешение мертвых уже не выглядит подлинным чудом? Чтобы проникнуть в смысл этой странной черты выраженного в поэме о Великом инквизиторе миропонимания (мы его безусловно приписывает самому писателю), необходимо вспомнить, как Достоевский интерпретирует идею бессмертия. Как известно, для Достоевского эта идея есть «сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (24; 50); и на самом деле в глубине души каждый абсолютно уверен в своем бессмертии. Но это означает, что те мучительные сомнения, которые обуревают героев Достоевского и его самого, касаются вовсе не самого факта посмертного существования, таких сомнений никто в глубине души не испытывает. Сомнения и борения веры относятся к размышлениям о том, *каково* наше посмертное (бессмертное) существование, является ли оно более совершенным, чем земное, или, может быть, — еще более абсурдным. Наиболее прямо об этом говорит Ипполит Терентьев в романе «Идиот»: «...я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и Провидения нет. Вернее всего, что всё это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее» (8; 344).

В этом контексте становится понятным, почему воскрешение мертвых Христом не должно восприниматься как подлинное чудо. Ведь каждый из нас и так убежден в бессмертии каждого человека, и демонстрация этой идеи через воскрешение конкретной личности в прежней земной форме *ничего не прибавляет к уже имеющейся у нас вере*. Это «просто» ее подтверждение. А вот откровение о тех формах нашего существования, которые будут дарованы нам после смерти, — это, действительно, должно представлять как подлинное чудо, как ответ на самую жгучую и таинственную проблему, волнующую каждого человека и испытывающую его веру.

Здесь мы вновь должны констатировать, что мировоззрение Достоевского и та вера, к которой он призывает людей и которую, видимо, обрел сам, ничего общего не имеет с каноническим, церковным христианством. Ведь согласно последнему вся суть Откровения, принесенного Христом, заключается в рассказе о Царствии Небесном, о грядущем райском, абсолютно совершенном состоянии человека. Можно согласиться с тем, что даже самое отдаленное и символическое возвещение этого абсолютного бытия в нашем несовершенном мире будет выглядеть как чудо, как нарушение всех законов земного мира. Но невозможно понять, почему это может повлиять на свободный характер нашей веры. В Евангелии Христос постоянно говорит о Царствии Небесном, возвещает его и обещает людям

грядущее вхождение в него. Знание той перспективы, которая ждет человека в итоге сознательного и свободного выбора своего пути в жизни, во все не противоречит свободе этого выбора, скорее, это знание есть основа свободного выбора, без него этот выбор был бы *слепым*, а не свободным.

Возникающее здесь противоречие разрешается, если мы до конца поймем, как Достоевский и его герои понимают бессмертие. После смерти человек обретает не вечное, абсолютное бытие, а попадает в иной мир, который может быть как более совершенным, так и менее совершенным, чем земной, но самое главное, что он аналогичен земному; разрыв бытия, осуществляемый смертью, не столь радикален, как это мыслится в канонической христианской концепции, где смерть — это абсолютный предел земного существования, за которым наступает то, что уже никак невозможно сравнить с земной жизнью. Согласно Достоевскому, наоборот, посмертное бытие можно понять только в свете земной жизни и в связи с ней. Особенно наглядно эта идея выступает в рассказе «Сон смешного человека» (1877), где герой после смерти попадает в общество людей, которые, несмотря на свое совершенство, очень похожи на нас, поскольку они все-таки не абсолютно совершенны и, самое главное, смертны. Бессмертие человека здесь выступает не как окончательное перемещение в некое застывшее и неизменное бытие, а как нескончаемое «странствие» из одного мира в другой; и, видимо, этому странствию не будет конца, поскольку, как мы уже говорили, в мире Достоевского абсолютное совершенство, идеал — недостижимы. Именно поэтому «Бога нет»; но одновременно «Бог необходим» — в смысле присутствия божественного, абсолютного измерения в самом человеке. Раскрытие этого абсолютного измерения и составляет суть человеческой жизни — *во всех доступных ему мирах*.

Теперь мы, наконец, подходим к раскрытию смысла тезиса о свободе человека и его веры, ради которого была написана поэма Ивана Карамазова и который определяет противостояние Иисуса Христа и Великого инквизитора. Было бы слишком просто понимать эту свободу как решение о *принятии* веры или *отказе* от нее, каким бы ни было содержание этой веры (образ Христа, идея бессмертия, представление о райском бытии и т. п.). Это есть всего лишь *свобода совести*, о чем также упоминается в поэме («Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, — говорит Инквизитор, — как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться» — 14, 231), но проблема обретения этой свободы не так принципиальна, как та главная проблема, которой посвящена поэма. Здесь речь идет о другом — о свободе как *самоопределении* человека, причем это самоопределение понимается в самом радикальном смысле — прежде всего как желание и способность сделать себя более совершенным в земной жизни, но также (в качестве непосредственного следствия первого) и как способность предопределить себя к более совершенному бытию *после смерти*. Именно такую свободу человека — не этическую, как свободу *выбора*, а онтологическую, как свободу *бытия*, — провозглашает

Иисус Христос Достоевского. И такая свобода не только не согласуется с традиционной верой в существование Бога (вне человека), но и прямо противоречит этой вере, поскольку если Бог понимается как абсолютное и высшее бытие и как сила, господствующая над человеком, то только эта сила, но никак не сам человек, способна вести нас к совершенству и гарантировать это совершенство. Не случайно в поэме Ивана Карамазова нет даже намека на то, что Христос послан Богом—Отцом и несет весть о Его существовании. Всё, что Он возвещает своим появлением, — это существование иного мира, а точнее — *иных миров*, в которых предстоит оказаться человеку после смерти, в своем вечном стремлении к совершенству. Отметим весьма знаменательный факт: в духовном завещании, которое оставляет после себя старец Зосима, также говорится не столько о «*высшем мире*» (что естественно в рамках догматической традиции), сколько об «*мирах иных*» (что уже никак не согласуется с догматической концепцией смерти и бессмертия): «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в *мирах иных*. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из *миров иных* и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе» (14; 290–291). Об «*иных мирах*» рассказывает и Свидригайлов Раскольникову при их первой встрече. Правда его «*иные миры*» совсем не похожи на те, что предстают в мистическом прозрении старцу Зосиме; они ужасают своей абсурдностью, воплощенной в метафоре (впрочем, только ли метафоре!) вечности как «*бани с пауками*» (6; 221). Но в этом странном различии прозреваемых Зосимой и Свидригайловым миров и проявляется во всем своем могуществе подлинная свобода человека: те миры, которые ожидают его после смерти и которые он способен пророчески угадывать уже здесь, на Земле, он сам определяет всей своей земной жизнью, всеми поступками, мыслями, делами, совершаемыми в ней.

Заповедь свободы, которую принес людям Иисус Христос, — это заповедь *ответственности* за свою судьбу в этом мире и в грядущем бессмертии. Эту ответственность человек не имеет права перекладывать ни на Бога, ни на других людей. Но чаще всего именно для принятия всей полноты ответственности человеку не хватает сил. Об этом и повествует Великий инквизитор в своем монологе, обращенном к Иисусу Христу. То чудо, о котором он говорит Иисусу и через которое он «*успокаивает*» зов человеческой свободы, есть не что иное, как *обещание рая, совершенного бытия после смерти*. Инквизитор обещает это людям и тем самым выступает в той роли, которую для людей всегда выполнял Бог. Зная, что Бога как высшей силы и высшего бытия, гарантирующего людям по-

смертное совершенство, нет, Инквизитор скрывает эту великую истину от людей и *от имени несуществующего Бога* обещает им, что они обретут совершенство после смерти без усилий и без той безмерной ответственности, которую требует от них Иисус.

Но это означает, что на самом деле он ведет людей не к совершенству, а к смерти и небытию. Ведь человек, который отказывается от своей свободы, от ответственности и от борьбы за совершенство еще здесь, в земном мире, тем самым утрачивает даже то совершенство, которое было в нем. Теряя остатки земного совершенства, он обрекает себя после смерти на абсурд равный небытию. Именно об этом говорит Инквизитор: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они» (14; 236).

Таким образом, Инквизитор выступает в поэме как человек, правильно понимающий сущность учения Иисуса Христа, но не предполагающий в людях способностей и сил, достойных того образа жизни, который требует вера в Иисуса. «Знай, — обращается Инквизитор к своему пленнику, — что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных с жаждой „восполнить число“. Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг Твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных» (14; 237).

Инквизитор оказывается трагической и двойственной фигурой вполне в духе той романтической литературной традиции, о которой говорилось выше. Он глубоко сострадает людям и деятельно пытается помочь им, отдавая всего себя делу спасения человечества (в соответствии с тем, как он понимает это дело). Но, с другой стороны, он отвергает Христа и полноту Его учения и переходит на сторону «страшного и умного духа», который искушал Иисуса в пустыне. Естественно, под этим «духом» в поэме понимается дьявол, сатана, в полном соответствии с евангельской основой истории, излагаемой Иваном Карамазовым. Казалось бы, один этот факт — переход на сторону дьявола — должен свидетельствовать о глубочайшем заблуждении этого человека, о его гибели, в религиозном смысле этого слова. Однако здесь мы вновь сталкиваемся с явным парадоксом: показывая в финале поэмы, как Христос целует Инквизитора, а последний отпускает Христа, Достоевский в определенном смысле оправдывает Инквизитора, более того, рискнем утверждать, что он уравнивает позиции Иисуса Христа и Инквизитора, признает Инквизитора своего рода *alter ego* Христа.

Для обоснования этого утверждения нужно внимательно присмотреться к тому, как Достоевский изображает и оценивает дьявола. Этот персонаж также присутствует в романе, и его значение — вовсе не рядовое. Обратим внимание на лаконичное суждение Ивана в начале разговора

с Алешей: «Я думаю, что если дьявола не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию». «В таком случае, равно как и Бога» — добавляет Алеша (14; 217). Определенная симметрия в определениях Бога и дьявола и в их позиции по отношению к человеку обозначается и в других фрагментах. Особенно важное место романа, которое, на наш взгляд, нужно рассматривать в единстве с «бунтом» Ивана и поэмой о Великом инквизиторе, — это кошмар Ивана, его беседа с явившимся откуда-то чертом. Хотя эта беседа имеет явно иронический, смеховой оттенок и не выглядит столь же серьезной и важной, как поэма о Великом инквизиторе, мы настаиваем на том, что ее содержание не менее значимо для понимания философских взглядов Достоевского, чем самые известные фрагменты его сочинений. Как уже было замечено в исследовательской литературе, Достоевский часто придает нарочито ироничный, несерьезный колорит высказываемым мыслям именно потому, что это самые важные и сложные его мысли; и он боится их неверного истолкования, укрывая их с помощью игровой формы от поверхностной критики. В данном случае сокрытие подлинного смысла эпизода особенно уместно, поскольку речь идет об *оправдании* дьявола.

Прежде всего бросается в глаза, что черт, явившийся Ивану, выглядит чрезвычайно похожим на обычного человек, он очень симпатичный, умный и, как это ни странно, *добрый*. Вот как он излагает идеал своей жизни: «Моя мечта это — воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит. Мой идеал — войти в церковь и поставить свечку от чистого сердца, ей-богу так» (15; 73–74). Он не может реализовать этот идеал не в силу своего нехотения, слабости или порочности, но исключительно потому, что так ему предписано неким высшим решением: «Каким-то там довременным назначением, которого я никогда разобрать не мог, я определен „отрицать“, между тем я искренне добр и к отрицанию совсем не способен. Нет, ступай отрицать, без отрицания-де не будет критики, а какой же журнал, если нет „отделения критики“? Без критики будет одна „осанна“. Но для жизни мало одной „осанны“, надо, чтобы „осанна“-то эта переходила через горнило сомнений, ну и так далее, в этом роде. Я, впрочем, во все это не ввязываюсь, не я сотворял, не я и в ответе. Ну и выбрали козла отпущения, заставили писать в отделении критики, и получилась жизнь. Мы эту комедию понимаем: я, например, прямо и просто требую себе уничтожения. Нет, живи, говорят, потому что без тебя ничего не будет. Если бы на земле было все благоразумно, то ничего бы и не произошло. Без тебя не будет никаких происшествий, а надо, чтобы были происшествия. Вот и служу скрепя сердце, чтобы были происшествия, и творю неразумное по приказу. Люди принимают всю эту комедию за нечто серьезное, даже при всем своем бесспорном уме. В этом их и трагедия. Ну и страдают, конечно, но... все же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдание-то и есть жизнь» (15, 77).

В этих словах прорываются по-настоящему трагические ноты, которые заставляют думать, что образ черта — нечто гораздо более серьезное, чем кажется на первый взгляд. Собственно говоря, здесь достаточно ясно выражена мысль, что дьявол — это олицетворение того отрицательного начала жизни, без которого сама жизнь как некое брение, как переход от «плюса» к «минусу» и обратно просто невозможна. Но если в центре жизни находится человек и ничто существенное в жизни не может быть независимым от него, то и дьявол как начало «отрицательности» — точно так же как и начало «положительности», Бог — должен пониматься в качестве некоего внутреннего его измерения. Человек содержит в себе абсолютное измерение, и вся его жизнь должна стать борьбой за полное и окончательное раскрытие этого измерения. Но эта цель, этот идеал никогда не будут реализованы, поскольку это означало бы уничтожение человека как живого, борющегося и страдающего существа. Но именно поэтому в нем должно неизменно пребывать и быть столь же фундаментальным, как измерение абсолютности, противоположное измерение — измерение *относительности, несовершенства, небытия*. Осознавая измерение абсолютности в себе, человек создает образ Бога; точно так же, осознавая противоположное измерение, составляющее вторую сторону его сущности, человек создает образ дьявола — *духа небытия*. Величайшая ошибка заключается в том, что мы «субстанциализируем» важнейшее, хотя и скрытое, измерение нашей сущности и подчиняемся объективированному Богу, созданному нашим воображением. Но точно такой же ошибкой является превращение дьявола в независимую от нас внешнюю силу, в источник зла и греха; в результате он начинает ужасать нас, хотя правильнее было бы осознать его как часть себя.

Подобно тому как образ Иисуса Христа, выведенного в поэме Ивана Карамазова, разоблачает первую ошибку, показывая, что Иисус — не Бог, а человек, сумевший раскрыть в себе абсолютное измерение и поэтому превосходящий остальных людей; так и дьявол, изображенный в романе, обладает всеми человеческими чертами и является олицетворением всего «негативного» в человеческой сущности. Причем в этом контексте термин «негативное» должен пониматься не в этическом, а в метафизическом смысле, в смысле введенного Гегелем акта «негации», отрицания, «оконечивания» бытия; именно через этот акт бытие становится «наличным бытием», то есть приобретает конкретную форму, неповторимо индивидуальное содержание, связанное с формой времени. Так понятое «негативное» обуславливает иррациональную индивидуальность каждой личности, является основанием ее жизненной полноты и конкретности. Отметим, что в XX в., в традиции экзистенциальной философии, это начало было признано в качестве главного в человеке, причем в большинстве случаев оно отождествлялось с *ничто, небытием*; наиболее фундаментальное проведение этой темы дали М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр; главный труд последнего так и называется — «Бытие и Ничто». Приведенные рассуждения позволяют утверждать, что, по сути, этот подход уже целиком при-

сутствует в философском мировоззрении Достоевского: учитывая, что дьявол есть, по определению Великого инквизитора, *дух небытия*, мы можем прийти к выводу, что под именами «Бог» и «дьявол» Достоевский также фиксирует противостояние *Бытия* и *Ничто*, самых фундаментальных метафизических начал, укорененных в человеке и определяющих не только его самого, но и все существующее.

Возвращаясь от метафизики к литературоведению, заметим, что образ черта из видения Ивана Карамазова явно соотносится с образом главного героя повести «Записки из подполья» (1864), который провозглашает иррациональную свободу, «каприз» против «хрустальных дворцов» и утопических конструкций разумного порядка. Не менее ясна соотнесенность этого образа с образом главного героя рассказа «Сон смешного человека», о котором мы уже упоминали выше. Рассказ заканчивается странным парадоксом: с восхищением повествуя о людях совершенного общества, герой тем не менее отказывается войти в их гармоничное единство, оправдываясь тем, что при этом он утратит свои *отрицательные* качества, то есть утратит значимую часть себя. Более того, в финале рассказа он «развращает» людей идеального общества, внедряя в их бытие негативные определения собственной личности — эгоизм, зависть, злобу, страх и т. п. Тем самым демонстрируется фундаментальность негативного измерения человеческого бытия, его равноправность с тем измерением, окончательное и полное раскрытие которого сделало бы человека абсолютным и совершенным существом, *Богом* — в полном смысле этого слова. Но потому-то этого никогда и не будет, потому-то *Бога нет*, что в человеке эти измерения равноправны и их противостояние никогда не разрешится победой одного.

Итак, нужно признать, что когда Инквизитор говорит страшные слова: «мы <...> не с Тобой, а с *ним*» (14; 234), то есть с дьяволом, он не отрицает Христа, а только признает Христа «идеалистом», который недооценил силу «негативности» в человеке и уверовал в возможность для *каждого* стать таким же совершенным, как Он. Инквизитор же полагает, что только немногие способны на это и, значит, Христос ошибался, когда требовал от всех того же подвига, который совершил сам: «...Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого Ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал, — и это кто же. Тот, который возлюбил его более самого себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его» (14; 233).

Здесь Инквизитор явно противоречит себе и тем самым доказывает, что все-таки ошибается он, а не Иисус Христос. Ведь он признает, что люди «созданы бунтовщиками», а это означает, что в каждом есть способ-

ность к «бунту», ведущему к осознанию своей абсолютности и, быть может, в далекой перспективе, к совершенству. Как это ни парадоксально, но исток ошибки Инквизитора в том, что он «слишком» сострадает людям и пытается помочь им даже вопреки их интересам. В заботе о «ближних» он пренебрегает ценностью «дальних» и «дальнего». Его главная цель — устранить людские страдания, «успокоить» всех слабых и страдающих. Но «успокаивает» он людей только в *этой*, земной жизни, обрекая в посмертном существовании на еще большие страдания и еще более радикальные несовершенство и слабость. Наоборот, Христос проявляет определенную жестокость к людям, требуя от каждого ответственных усилий, направленных к совершенству. Это может обречь человека на еще большие страдания, но Христос все время помнит о том, о чем забывает или не хочет знать Инквизитор: каждый человек бессмертен и земная жизнь — лишь малая часть его «странствий» в бытии и его борьбы за совершенство. Поэтому не нужно бояться страданий и самой смерти, земные страхи губят человека; нужно даже в своей слабости и бессилии найти крупицу силы. Найдя ее, человек, может быть, и не избавит себя от несчастий этого мира, но эта крупица со временем, в ином круге бытия, превратится в камень, на котором он начнет воздвигать свою *божественную* силу.*

* Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Министерством образования РФ, грант по фундаментальным исследованиям в области гуманитарных наук, № Г02 1.1–220.