

ТЕОДИЦЕЯ ОТ ИВАНА КАРАМАЗОВА

В литературе о последнем романе Достоевского твердо укоренилось одно убеждение, заключающее в себе два взаимосвязанных положения: 1) что ответ, данный в романе «не впрямую», в речах старца Зосимы, на обвинения, брошенные Богу Иваном Федоровичем, несравненно слабее самих обвинений, а если договаривать мысль до конца — вообще на них никак не отвечает; 2) что на эти обвинения вообще нет достойного ответа, что Достоевский это понимал, и что поэтому (цитирую недавно защищенную диссертацию Л. Флореса Лопеса, получившую у отечественных достоевистов очень высокую оценку) «бунт Ивана Карамазова против миропорядка Бога, допускающего страдание невинных детей, есть также и бунт Достоевского»*.

Между тем Достоевский настаивал на том, что ответ («непрямой») заключен-таки в главе «Русский инок», на том, что ответ этот адекватен вопросу и обвинению, но, как всегда, очень переживал, будет ли сказанное понято. Как всегда, переживал он не напрасно.

Как все помнят, говоря о том, что ответ предполагается непрямой, Достоевский имел в виду, что мировоззрение отвечает на мировоззрение, а не тезис на тезис. Для того, чтобы ответ был очевиден и убедителен, необходимо выделить главный тезис того и другого мировоззрения и посмотреть, в каком соотношении они находятся.

Здесь, кажется, пришло время ответить на тот вопрос, который задал мне еще на аспирантском экзамене Сергей Георгиевич Бочаров. А интересовало его мое мнение по поводу соотношения концепций автора в творчестве Достоевского, соответственно, Бахтина и Ветловской. Я ответила, как чувствовала, а именно, что они некоторым образом не противоречат друг другу (мне, между прочим, поставили «5». Представляю, какое впечатление произвел бы такой ответ в любой другой комиссии). Суть моего чувства состояла в следующем: безусловно, героям Достоевского (а вследствие этого — и многим его читателям) автор — не указ и не поме-

* Флорес Лопес Хосе Луис. Христианство Ф. М. Достоевского. Автореф. диссерт. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. Москва, 1994. С. 16.

хâ, и в этом смысле, на этом уровне бахтинское описание романного универсума Достоевского вполне адекватно. Но из этого совсем не следует, что сам автор не знает истины, находится в сомнении и неуверенности и даже «бунтует вместе с Иваном Карамазовым». Автор, безусловно, знает истину и ни на миг в ней не сомневается. Проводя несколько неподобающее сравнение, скажу, что Достоевский занимает в своих романах, вернее, по отношению к своим романам, ту же позицию, которую Бог, в его представлении, занимает по отношению к созданному им миру. Из того, что Господь не желает видеть людей скучными, послушными учениками, но жаждет, чтобы они стали любящими Его и Его возлюбленными, давая им свободу воли и, соответственно, возможность восстать против Него, словом, из того, что Он позволяет людям бузить, как им хочется, вряд ли следует, что Он не знает истины. Нет, Он — есть Истина, и эта Истина разлита по всему Божьему миру, мир стоит на этой Истине. Вот именно так авторская истина разлита по всему миру, созданному Достоевским. И в этом смысле права Ветловская. Из того, что автор Достоевского (чуть было не сказала — Бог) совсем иной, чем автор Гоголя, из того, что он не говорит неправильно ответившему ученику: «Садись, два» — и не выставляет его на позор и посмешище перед всем классом, не следует, что он не знает правильного ответа или безразличен к нему. Но он не карает персонажа, не заставляет его плясать под кнутом своего гнева, создавая тем самым впечатление, что если бы его, этого надзирателя, не было, то можно было бы пошалить от души и с удовольствием. У Достоевского авторская истина пронизывает мир так же, как мир пронизывает Божия истина. А в этом случае автор (как и Бог) — не надзиратель и не карающая инстанция. Он только очень просит: «Не ходи туда, там — ложь». Ну а теперь скажите, если вы шли по дороге, но вдруг прельстились темной тропинкой в зарослях и, несмотря на умоляющее предостережение: «Не ходи туда, там яма» — все-таки пошли и в эту яму свалились, можно ли считать, что вас наказали? То, что вы упали в яму, было всего лишь **следствием** вашего поступка, а не наказанием. Именно таково следствие отступления от истины в мире Достоевского. Именно поэтому он — истинно христианский писатель. Именно потому, что он — истинно христианский писатель, он так труден для понимания.

Чуть ли не самым цитируемым высказыванием Достоевского в эпоху господства социалистического реализма было: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле...» (27; 65). Как ни приспособляли его для нужд момента, затемняя смысл, все же смысл высказывания остается прозрачным. Реалист в высшем смысле — реалист духовной реальности, то есть тот, для

кого то, что позитивизм (далекий потомок номинализма — средневековой оппозиции реализму) считает сверхреальностью или, откровеннее, нереальностью, есть сама реальность. Для мышления, воспитанного позитивизмом, Достоевский так же труден, как для человека, лишённого цветового зрения, трудна живопись. Или картина, половину которой зритель не в состоянии увидеть. Безусловно, от этого возникнут некоторые сложности в понимании и некоторые перекосы в интерпретации. А видимая часть картины будет, безусловно, гораздо более впечатляющая, чем невидимая. Но если бы зрение наше привыкло к виду истины, которая разлита в мире романа, то даже сквозь лживые слова Ивана заметили бы мы ее сияние.

Из всего сказанного следует важный методологический вывод, который позволит нам определить правильность найденного позитивного тезиса. Это должно быть не только основание мировоззрения Зосимы, но и основной принцип существования всего романного универсума, а значит, этот же самый тезис в скрытом виде может быть отыскан и в противостоящей истине концепции Ивана, иными словами, обвинение Ивана Богу может быть опровергнуто внутри самого обвинения.

В двух указанных книгах («Pro и contra» и «Русский шок»), а также при первом представлении противостоящих друг другу персонажей выявилось достаточно фундаментальных тезисов и контртезисов. Это и утверждение Зосимы, что всего возможно достичь, даже веры, опытом деятельной любви, которому противостоит утверждение Ивана, что ближнего любить невозможно, что лицо человеческое убивает всякую любовь и что это — в натуре человека. Это и слова Зосимы о том, что все за всех виноваты, и если бы это узнали, так тотчас же настал бы рай, которым противостоят слова Ивана о том, что страдание есть, а виноватых нет. Ну и конечно, это прямая и непосредственная вера старца Зосимы в Бога и бессмертные души, каковой вопрос «еще не решен» в Ивановом сердце.

Однако, несмотря на эту «перешенность», Иван выступает и здесь с позиций, противостоящих позиции старца Зосимы, о чем — применительно к Великому инквизитору — догадывается в конце концов Алеша. И уже здесь Иванова позиция могла бы быть разбита логически: поскольку принимая в начале существования Бога — необходимое для него, иначе ему не к кому было бы обратиться с претензией, — он ведет свое рассуждение в явном противоречии со своей главной посылкой. Здесь можно было бы провести имманентный анализ текста, но мне легче и удобнее было ввести позицию Ивана в некоторый философский контекст. Одно имя здесь уместно в силу того, что этому философу всю жизнь

пришлось решать задачу, совершенно адекватную задаче Ивана — только с другого конца, ибо, в отличие от последнего, его исходной посылкой было сознание своей вины, абсолютно неискупимой. Другой философ вынужден был решать сходную задачу в условиях, адекватных тем, в которые поставил себя Иван — не вторгаясь в пределы метафизики. Решал он ее, кстати, опираясь на материал романов Достоевского. Я имею в виду Сёрена Киркегора и Михаила Бахтина.

Важнейшей проблемой для Киркегора была возможность «сделать бывшее небывшим». Он утверждал, что здесь — основа и начало веры. Ибо все, что до этого, не имеет к вере никакого отношения. Если Бог есть, он должен мочь сделать бывшее небывшим. Это абсурдно. Там, где возникает абсурд, и начинается вера. Повторю еще раз — она начинается **только** там. Надо сказать, что Киркегор и рассматривает свою проблему на материале, удивительно сходном — и при этом прямо противоположном — тому, на который опирается Иван Карамазов.

Иванов тезис следующий: если Бог не может (а Он, понятно, не может, ибо это невозможно — Иван, как мы помним, настаивает на своем «евклидовом» разуме), итак, если Бог не может сделать бывшее небывшим, то единственно возможный шаг — отказаться от Бога и не принять Его гармонии, основанной на прощении за **другого** неотмщенных и незаслуженных мук. И это, безусловно, самый мощный из возможных аргументов против всякой теодицеи. Оказывается, ответ на него можно получить, не вторгаясь в пределы метафизики, что и удалось сделать Михаилу Бахтину путем не важно какой умственной эквилибристики. Для того, чтобы решить проблему в рамках «евклидова» разума, оказалось необходимым сделать лишь одно движение, которое неспособен оказывается сделать Иван, а именно — признать всех людей принципиально равными* себе. (В этом и заключалась умственная экви-

* Понятие «равенства» здесь должно быть оговорено, ибо слишком часто понималось иначе — в смысле, например, «равенства возможностей» и т. п. Здесь имеется в виду равенство людей в их духовных и душевных потребностях и способностях, т. е. то, что называется равенство людей перед Богом. Нужно признать равенство другого в обладании необъемлемым никем, кроме Бога, внутренним миром, способностью к душевной боли и страданию, равенство в обладании абсолютной ответственностью за себя пред Богом, равенство в обладании свободной волей. То есть — всеми теми качествами, которые так трудно признать за кем-нибудь, кроме как за собой, человеку, воспринимающему мир с точки зрения отношения «субъект — объект». Слишком многие способны признать «равенство возможностей», но слишком немногие не откажут другому в одинаковой с ними способности и **обязанности** понимать и страдать.

либристика Бахтина — ибо вне «метафизики», в пределах «евклидова» разума невозможно отыскать основания для такого равенства.)

Бахтин утверждает (и мне представляется, что это его главное положение), что внутренняя точка зрения принципиально **больше** внешней (ибо включает ее в себя, как момент, который может быть ею снят и преодолен). Любой анализ, оценка, интерпретация извне — не более чем «овнешняяющее заочное определение». На вопрос, почему это так, ответ может быть только один — его Бахтин и дает — потому что **жизнь не завершена**. Лишь после завершения, после последней точки жизнь может быть подвергнута тотальному истолкованию, ибо **пока жизнь продолжается** (и все тезисы Бахтина могут иметь основание лишь в этой посылке!) **бывшее — изнутри — может стать небывшим!** (Потому и невозможна тотальная интерпретация до смерти, что внутри жизни **нет** неотменимых поступков и событий).

Но что же тогда остается от аргументации Ивана, если он отказывается заявить, что признает Бога и вечную жизнь?! Итак, для признания правоты Ивана необходимо одно условие, им скрытое и невысказанное (хотя он и проговаривается! это и делает в принципе возможным имманентное доказательство), но блистательно выполненное огромным большинством читателей XX века, а именно — **неверие в вечную жизнь**, то есть восприятие каждого из описываемых Иваном преступлений как последнего акта трагедии, после которого уже **ничего не будет**. То есть отказ Ивана от вечной жизни, возвращение Богу билета на вход в вечную гармонию, — то, что он пытается представить как свой вывод, на самом деле является его посылкой. А при таком замкнутом круге — если только проглядеть замыкание — аргументация во всех случаях будет выглядеть неприступной.

Но Ивану, как любому гениальному логицисту, в сущности, наплевать на логику. И он прекрасно понимает, что не в стройности доказательств сила его аргументации, но в ее психологически неотразимом воздействии. И чувство, естественно возникающее при слушании примеров из его коллекции, — всеобщее. Это чувство боли. Чувство это может затем трансформироваться в двух различных направлениях, в зависимости от фундаментальной посылки, от основания мировидения слушающего. И вот этого, самого главного разделяющего тезиса, определяющего именно эмоциональный настрой романа, а значит — той божественной истины, на которой зиждется романский универсум, мы еще и не услышали, и я с трепетом решаюсь ее высказать. Потому что это старая как мир мысль, слабая и неясная, если только не ощутить ее однажды как непосредственное чувство. Великое достоинство романа Дос-

товского состоит именно в возможности такого непосредственного ощущения.

Тезис Ивана структурно выделен в самой его речи. Он заканчивается характерными и намекающими словами: «Но довольно об этом. Мне надо было лишь поставить тебя на мою точку» (14; 216). После этих слов он, собственно, и переходит к массивному психическому воздействию — к фактам из своей коллекции. Но, видимо, и сами факты могут быть восприняты иначе (во всяком случае, у него есть такое опасение) без постановки слушателя «на его (Иванову) точку». Что же это за точка, о чем считает важным заговорить Иван перед своей *profession de foi*? А вот именно о своей и общечеловеческой (он настаивает на том, что это — свойство человеческой природы) **неспособности любить ближнего**. (На самом деле он настаивает на другом. Он настаивает на **невозможности ближнего**. На том, что ближнего вообще нет и не может быть.) Мы помним противостоящий этому тезис Зосимы: проповедь деятельной любви.

Опыт деятельной любви: каким образом он убеждает в бытии Божием? Прежде всего, в чем вообще убеждает опыт деятельной любви (или вообще любви, даже и недейтельной, если таковая бывает)? В том, что тебе может быть гораздо больнее от боли другого человека, чем от своей собственной, и гораздо радостнее от его радости, чем от своей. То есть он убеждает в **неотделимом** существовании людей, в неотгороженности их друг от друга, т. е. в единстве, в том, что они — ближние, в том, что они — одно. В чем убеждает опыт деятельной любви? В том, что доставляя другому радость или облегчение боли, ты в огромнейшей мере доставляешь их себе — т. е. в том, что хотя вы одно, но вам гораздо лучше, теплее, любовнее, чем одному, вы можете сделать друг для друга то, что не можете сделать для себя. Это и есть опыт рая, опыт нераздельности и неслиянности. Такое основание и положено в мире «Братьев Карамазовых». Это основание единства тела и души человечества. Мы одно не метафорически, а буквально, Церковь — совокупность верующих — есть Невеста Христова и Тело Христово (ибо муж и жена — в плоть едину). Адам раздробил свое тело, а Христос вновь сделал возможным ему собраться, поэтому Христос — Новый Адам. Человечество — не метафизически, а физически одно тело и одна душа — неслиянно и нераздельно. Ветхий Завет знает об этом, как о принципе посмертного существования («И приложился к народу своему»).

Проповедь этого тела единого и выдвигает Достоевский как антитезу Великому инквизитору с его сообществом, построенным на идее **полной раздельности людей**. Именно таков основной тезис Ивана. Только в этом случае можно утверждать, что нельзя про-

стить другому за другого. Но в том-то и штука, что простить надо **себе за себя**. Именно поэтому старец Зосима и советует Федору Павловичу «прежде всего не стыдиться». Стыд — это опыт отдельности. Чтобы научиться прощать ближнему, нужно научиться прощать себе.

Иван не может простить за другого именно потому, что тот для него принципиально и навеки другой. За себя всегда можно простить. Именно поэтому ответом Ивану служит обвинение мира в **уединении**.

Но в самой аргументации Ивана, также как и в аргументации Великого инквизитора (что прекрасно показал в своем докладе, прочитанном в 1995 году в Старой Руссе, П. Фокин) заложена Достоевским мина, взрывающая все его здание. Дело в том, что центральное место в его коллекции занимают анекдоты об истязании **родителями детей**. То есть теми тех, о ком говорят: «плоть от плоти моей, кровь от крови моей», то есть об истязании **своей плоти и крови**. То есть — о самоистязании.

Это трудно понять, и в это трудно поверить. Иванова уверенность в том, что другой есть **другой**, а не он, имеет слишком давнюю историю и слишком широкое распространение. Эта уверенность присутствует уже в сцене ответа Богу, когда Адам указывает на Еву, как на виновницу происшедшего, отводя обвинение от себя. Здесь налицо сознание того, что они — не одно и то же, что они — разное, отдельное. Такое сознание тем более замечательно, что нам только что было рассказано о создании Евы из ребра Адама, то есть было подчеркнуто их единство, нераздельность, плотская связь (это когда болит — то у обоих). В сцене ответа Богу Адамом уже явно предполагается, что то, что больно ей, ему не больно, то, что вредно ей, ему не вредно. Именно это произвольное допущение и стало впоследствии источником всех «анти-теодицей», ибо уверенные в своей разобщенности люди обвиняли Бога в страданиях, которые они причиняли друг другу. Но что должен делать Бог, если сумасшедший, которого Он наделил к тому же свободной волей, наносит себе раны в твердой уверенности, что перед ним его злейший враг? Кому предъявлять обвинение, если члены тела, решив, что каждый из них сам по себе, начали бороться друг с другом и уничтожать друг друга, забыв, что не могут существовать одни без другого?

Но ведь есть напоминание. Чудовищное сладострастие мучительства, возрастающее от малости и беззащитности жертвы (а малость и беззащитность являются лишним указанием на ее **неотдельность**), возрастающее от близости жертвы мучителю (истязание родителями детей). Иван это хорошо понимает и подчерки-

вает: «Ко всем другим субъектам человеческого рода эти же самые истязатели относятся даже благосклонно и кротко как образованные и гуманные европейские люди, но очень любят мучить детей, любят даже самих детей в этом смысле. Тут именно незащищенность-то этих созданий и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти, — вот это-то и распалает гадкую кровь истязателя» (14; 220). Так вот, само это сладострастие свидетельствует о неразрывной связи, существующей между людьми. Невозможно испытать наслаждение, мучая того, чьей боли ты не ощущаешь. Недаром садо-мазохистский комплекс есть нечто единое: причинение боли себе и причинение боли другому есть, по сути дела, одно и то же. Наслаждение «чужими» страданиями и мучениями — это, может быть, самый последний способ, которым человек может ощутить свою неотдельность. Может быть, именно поэтому наслаждение это столь сильно. Точно так же, как не чувствующий уже направленной на него любви тем острее ощущает сладострастие собственного унижения. Оно тоже позволяет ощутить свою связь с другими.

Это своего рода следствие чрезмерно ослабленных связей. Необходимо крайнее натяжение, чтобы опять эту связь почувствовать. Когда резинка слишком уж разболталась, надо очень далеко отвести два шарика друг от друга, чтобы вновь возникли центростремительные силы. Когда ты привык быть один, нужно очень мощное отторжение ото всех, чтобы вновь ощутить, как тебя к ним тянет. Это состояние слишком знакомо героям Достоевского и называется «сладострастие унижения». Есть и сладострастие любовной ссоры: Катерина Ивановна и Иван Федорович — «два влюбленные друг в друга врага»: только мучая друг друга, они могут ощутить свою связанность друг с другом. Поэтому же суть вообще соблазна и похоти в разности. Надо обозначить разность и подчеркнуть ее — для усиления желания к ее преодолению (Федор Павлович это хорошо знает — когда о «поломочках» рассуждает). «Недоступность» разжигает страсть, в то время как истинная недоступность, вне сомнения, ее бы уничтожила. «Недоступность» и есть сила натяжения в резинке — тем больше, чем дальше разведены концы. Истинная недоступность — это когда резинка порвалась. Катерина Ивановна и Иван Федорович — наиболее уединенные лица в романе, не считая Смердякова.

Смердяков, как известно, в детстве любил вешать кошек, чтобы потом их похоронить по церковному обряду. «Он надевал для этого простыню, что составляло вроде как бы ризы, и шел и махал чем-нибудь над мертвую кошкой, как будто кадил. Все это потихоньку, в величайшей тайне» (14; 114). Это не просто святотатство. Может быть, это вообще не святотатство. Может быть, толь-

ко через их муки мог ощутить этот отверженный от **общей плоти**, а ее олицетворяет в романе Лизавета Смердящая, крепкая и румяная всеобщая любимица, совсем будто лишенная не только рассудка — самого мозга, так вот, только через их муки мог ощутить Смердяков свое единство с ними и тем «приложить их к себе» (в том смысле, в каком Библия говорит: «Приложился к народу своему»). Это и выражается ритуалом «церковного», соборного погребения. При этом характерно, что он выбирает для них ту же символическую смерть, какую потом изберет для себя: он отрывает их от общего тела (перекрывает воздух, которым все — одним — дышим), чтобы приложить к телу своему.

Единая плоть затопляет роман, соединяя всех в одно общее тело. В таком свете становится очень понятным то, что происходит с телом старца Зосимы после смерти его. Более всех при жизни ощущавший эту общую плотскую связь, умилявшийся над зверем лесным и птицей небесной, могущий почувствовать мысли и чувства другого как свои, услышать издали идущее чужое письмо, знающий точно, что всякий за всякого виноват, потому что все — одно, он источает общий запах смердящей плоти, запах ото всей единой плоти, ибо от его **отдельного** тела и невозможно было, и неоткуда было изойти такому запаху. Он слишком связан с плотью всякого человека и всякого зверя, и самой земли, проклятой за человека в начале времен, но славящей Бога в самом смраде своем. (Кстати, «Лизавета Смердящая» буквально значит: «Почитающая Бога (евр.) Смердящая», то есть, в сущности, «почитающая Бога плоть»).

Вот от этой чтущей Бога в самом смраде своем плоти и отколушивается малый кусочек («Павел» и есть «малый» (лат.)), нарушающий цельность ее и цельность и тем убивающий ее, — Лизавета Смердящая умирает в родах. Всякое настаивание на своей отдельности и безгрешности есть покушение на общую плоть, всякий отпавший несет ей смерть, но кара его велика, ибо легок любой грех, разделенный со всеми, но непереносим даже самый маленький грех, взваленный лишь на собственные плечи.

Уединение Ивана и Смердякова показано в романе именно как презрение и отвращение к плоти. Иван, не подобрав другого слова, закричит Алеше: «Я не хочу, чтобы меня **смерды** хвалили!» Смердяков вообще хочет забыть, что он «от Смердящей (то есть — от Плоты! — Т. К.) на свет произошел», и, по словам Григория, «бунтует против своего рождения». Он особенно чистоплотен и пристрастен к помадам и духам, желая окончательно отделаться от Смердящей. Сквозь весь роман проходит намек на его, так сказать, скопчество от рождения — то есть отторженность от общей плоти действительно абсолютная.

У того, кто отделил себя ото всех, поверил в свою отдельность — два пути: во-первых, дальнейшее расслоение (Иван и черт); во-вторых, исчезновение в ничтожестве, истребление без воскресения, «чтобы никого не винить» — ибо жизнь есть ад и сжигающая злоба, когда винишь всех, кроме себя. Смердяков этого не выдержал. Иван, чтобы обвинить себя, породил черта.

Смердяков — доказательство Ивану, что он не отдельный. Иван хотел мыслить уединенно и гордо, но ближние его немедленно отравляются его мыслями. «Он приблизил к себе лакея Смердякова». Голова подумала, рука сделала. Они — одно. Поэтому Иван, намереваясь попросту избить Смердякова и уж во всяком случае не обращать на него внимания, самым кротким и доверительным образом вступает с ним в разговор (Гл. VI. Пока еще очень неясная.). Есть некоторая безысходность в обнаружении того, что мерзавец, которого убить бы мало — ты сам. Руки опускаются, и смиряешься — пока не дошел до того, чтобы биться головой о стену.

Но увидев единство плоти даже в отрицающих это единство, вернемся к Ивановой коллекции. Иван все время подставляет другие слова, чтобы правда стала ложью хоть на миг. Выдвигая свое первое, незыблемое для гуманистического сознания положение о **невинности** новорожденного, он на самом деле утверждает полную **отдельность**, обособленность каждого вновь пришедшего человека от всего человечества. Он для того и останавливается на одних детях, что их отдельность кажется ему очевидной, легче всего доказуемой. «Дети, пока дети, — утверждает он, — до семи лет например, страшно отстоят от людей: совсем будто другое существо и с другою природой» (14; 217). Но тут-то и попадает он в свою же ловушку, ибо младенец — и это явлено нам очевидно — наиболее неотделен и не только однократно получил свою жизнь от другого человеческого тела, но и может поддерживать ее долгое время лишь будучи неотделимым от него. Возможность замены матери кормилицей (как это, кстати, было в случае с младенцем Смердяковым, да и все братья Карамазовы воспитывались так, что успели «сменить по нескольку гнезд») показывает ни что иное, как **общность** человеческого тела, от которого младенец происходит и в неразрывной связи с которым существует. Будучи отторгнут от общего тела, младенец умирает, как умирает отрезанный от руки палец, срезанный с куста цветок. Возможность иметь кормилицей не человека, но зверя, раздвигает границы общего тела до общности со всякой земной тварью.

И вот здесь удивительно то, что **все** (!) факты Ивановой коллекции основаны на страданиях или непосредственно от близких или близких за близких. Если композиционный и смысловой центр

его коллекции составляют факты истязания родителями детей, то начинает он с «подвигов» турок в Болгарии. «Эти турки, между прочим, с сладострастием мучили и детей, начиная с вырезывания их кинжалом из чрева матери, до бросания вверх грудных младенцев и подхватывания их на штык в глазах матерей. На глазах-то матерей и составляло главную сладость» (14; 217). С. Грофф, между прочим, утверждал, что в ситуации геноцида люди становятся особенно склонны к подобным преступлениям. Беременная и кормящая мать — слишком очевидное свидетельство единства тела человечества. Это свидетельство необходимо истребить, нужно показать себе отдельность и «другость» другого, чтобы возможно было совершать то, что требуется подобной ситуацией.

Но Иван совершает то же, что и помянутый турок, вырезая младенцев из общего тела человечества, чтобы поставить их ему же укором, чтобы представить их его же грехом. И все же он чувствует, что не добьется желаемого результата, если не поставит в центре не страдания только ребенка, но страдания ребенка и еще больше — матери за ребенка. Именно они и составляют «рамку» коллекции, ибо с них начав, он ими и заканчивает, пустив псов разорвать ребенка **на глазах у матери**. И именно сделав упор на страдание ближнего за ближнего, Иван и добивается от Алеши «нелепости» — его восклицания: «Расстрелять!» По восторгу, который охватывает Ивана при этом Алешином восклицании, видно, что сюда он и вел, и что если окончательной его целью было взбунтовать Алешу против Бога его, то первым шагом к этому, несомненно, должен быть призван бунт против ближнего его. Потому что ответить таким образом можно было, лишь поверив на миг, что другой есть другой, а не ты, и виноват за себя, а ты не причастен его вине. Вспомним, что это была именно та точка, на которую Иван хотел поставить Алешу в самом начале своего объяснения. Именно против этого и предупреждает старец Зосима, говоря, что не может быть ближний ближнему судьей, но лишь соносителем греха его, и что лучше, ибо душе легче, и совсем принять на себя «чужой» грех, чем отказаться нести его вместе с совершившим.

Характерно, что даже когда речь идет вообще не о человеке, а о лошаденке, которую сечет русский мужик, их близость, их кровное родство обозначены в романе в словах капитана Снегирева, утверждавшего, что «русский мальчик так и **родится** с лошадкой». (Невольно вспоминается индийский миф, повествующий о создании человека из тела бога Вивасвата, рожденного безобразным, круглым. Из отсеченных кусков его тела возник слон. Слон и человек для индийцев, таким образом даже не братья родные,

но просто части одного целого, единое разделенное тело. Именно так и звучит приведенное высказывание в романе Достоевского.)

Удивительно, что Достоевский с такой потрясающей наглядностью сумел показать неважность того, с какой стороны, по чьей инициативе происходит отторжение части от общего тела — это отторжение абсолютно равнозначно по ближайшим последствиям для «злодея» и «жертвы». Илюша Снегирев только наполовину умирает потому, что его убили. На другую половину он умирает потому, что убил сам. Недаром все усилия мальчиков и Алеши направлены на то, чтобы найти Жучку — это одно могло бы его спасти. Именно поэтому такое символическое значение в романе приобретает кровать больного Илюшечки — это место, где вновь соединяются два глобальных разрыва. Илюша в окружении мальчиков и Алеши, обнимающий вскочившую на его постель Жучку, — зримый облик выздоравливающего мира, лицо которого еще изборозжено шрамами, но нет на нем уже зияющих язв.

Раскольников в другом романе с **несомненностью чувственного восприятия** знал, что убив старуху, отрезал себя от всякого человека, а вернее — от общего тела человеческого, и чувствовал непрерывно, что умирает, задыхается, потому что «надо бы воздуху», а откуда его взять отрезанному пальцу?

Умирает Иудиной смертью (именно от удушья (!)) убийца Смердяков, «чтобы никого не винить» — как прочитал его предсмертное послание хорошо памятный всем достоевистам Василий Беляев (см., например, его доклад «Смерд Яков» на VIII Достоевских чтениях в Старой Руссе). Вообще, метафизически, жизненная задача Беляева (я не могу назвать это иначе) кажется мне очень важной. Это чудо, что был рожден человек, способный **полюбить** Смердякова. Он, наверное, мог бы преодолеть вечную отторженность от человечества, которую тот закрепил своим самоубийством, если бы — и вот здесь тоже удивительная черта — не свернул на путь самого Смердякова и не стал вместе с ним «винить всех», пытаясь переложить бремя ответственности на плечи всех прочих героев романа. Между тем именно это «винить всех» так непереносимо, что человек не в силах этого вынести, не задохнувшись. Удивительно, но признание собственной вины делает вновь проходными, освобождает воздухоносные артерии от человечества к человеку, намертво стягиваемые отстаиванием собственной правоты. Пока Беляев будет следовать по пути Смердякова, ему не вернуть его к людям и к жизни.

И тут я опять хочу вернуться к Ивановой коллекции и сказать, что она начинается не спачала. Был еще один изверг и садист, фанатик и изувер, который потащился приносить в жертву светлого, милого отрока, причем приносить его в жертву Богу, который

не почитался ни одним человеком на земле, кроме него самого, в жертву своей фантазии, галлюцинации, навязчивой идее, не подкрепленной ничьим иным опытом и свидетельством.

Я говорю о том же, о ком, решая сходную задачу, говорил Киркегор. Я говорю об Аврааме. Иван хитер и пронырлив. Он говорит о болезни, и ему не нужно, чтобы было видно, что у нее общий корень со здоровьем. Авраам чудовищно бы ему мешал, ибо сделал бы очевидным то, что нужно скрыть Ивану — человеческую неотдельность. Ведь Авраам, покушаясь формально на другого, покушается больше, чем на самого себя — на свое **все**, на душу и тело свои, в которых обещано ему было пребывать во веки веков. (И сказано ему об этом было: «Размножу **тебя**».)

Удивительно не то, что об Аврааме не вспомнил Иван. Удивительно, что о нем вспомнил Достоевский и нарисовал в начале романа сцену, абсолютно по эмоциональному строю адекватную тому событию, показав и реакцию на это событие человека постороннего — такого, каким хочет сделать себя Иван. Речь идет о единственном эпизоде, в котором запомнил Алеша Карамазов свою мать. «... Он запомнил один вечер, летний, тихий, отворенное окно, косые лучи заходящего солнца (косые-то лучи и запомнились всего более), в комнате в углу образ, перед ним зажженную лампадку, а перед образом на коленях рыдающую как в истерике, со взвизгиваниями и вскрикиваниями, мать свою, схватившую его в обе руки, обнявшую его крепко до боли и молящую за него Богородицу, протягивающую его из объятий своих обеими руками к образу как бы под покров Богородице ... и вдруг вбегают нянька и вырывает его у нее в испуге» (14; 18).

Иван настаивает на человеческой отдельности так же, как настаивает на ней его герой — Великий инквизитор. Но автор поэмы, Иван, заканчивает ее поцелуем. Почему Христос целует Великого инквизитора в уста? Это не жест прощения или благословения, поцелуй в уста имеет одно-единственное значение — это жест соединения. Поэтому и вздрагивает старик — ему напомнили, что все — одно, один. А если так, то план его нелеп и невозможен, как нелепо и невозможно любое разделение в человечестве. Он пытается отделить Христа ото всех, оградив его стенами каменными, заточив в темницу. Поцелуй показывает ему, что Того, Кто един со всеми, нельзя отделить никакими стенами. Поэтому он выпускает Христа, а сам «остается», как скажет Иван — остается в темнице отделения и обособления — и любой шаг из нее, как заметил в упомянутом докладе П. Фокин, будет шаг за Христом.

Потому что в требовании возлюбить ближнего как себя заключена не только мера любви, но и качество любви: именно так, как себя, а не как **другого**. Ты же не захотел себе блаженно-радост-

Ного существования, основанного на лжи и зависимости, ты предпочел боль, и страдание, и печаль, но знание и самостояние. Так не пожелай другому того, чего не пожелал бы себе. На основании того, что другой меньше и беззащитнее, не делай его ничтожнее. Малость и беззащитность надо оберегать не ложью. Их надо оберегать ото лжи. Смирись с тем, что другой — это ты сам. И потому он не меньше тебя. И тогда боль твоя за «другого» станет знаменем Славы Божией и предчувствием жизни будущего века, а не злобным вызовом несуществующему божеству в преддверии вечной смерти.