

Александр ВОЛЫНЦЕВ

ТРИ СОБЛАЗНА О ДОСТОЕВСКОМ

Апостасийные мотивы в романе
Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»
как показатель общего кризиса
религиозного сознания в XIX веке

...Кроме своих основных целей, Церковь на протяжении веков являлась и хранительницей истинной иерархии. А одним из признаков подлинной культуры как раз и является ощущение иерархии. И если разрушаются истинные культы, разрушается и культура. Не зная православной веры, не понять русской культуры и литературы, наших великих писателей.

Н. Н. Скатов, директор Пушкинского Дома (Института русской литературы РАН), член-корреспондент Российской академии наук

Вы знаете, я перечитывал Достоевского в последние три месяца. И я испытываю почти физическую ненависть к этому человеку. Он, безусловно, гений, но его представление о русских как об избранном, святом народе, его культ страдания и тот ложный выбор, который он предлагает, вызывают у меня желание разорвать его на куски.

А. Б. Чубайс. «Российская газета» от 15 ноября 2004 г.

Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же (фанатик) я верую

Александр Волынцев родился в 1967 году в городе Озерске Челябинской области. Учился в Ленинградском кораблестроительном институте и Ленинградском государственном институте культуры. Окончил филологический факультет Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Работал корреспондентом газеты «Озерский вестник», корреспондентом телестудии ПТО «Видеоканал», корреспондентом и ведущим радиопрограмм в МУП ОТРК «Иртяш», возглавлял отдел по связям с общественностью ЦГиЭ № 71 ФМБА России, работал корреспондентом и заместителем главного редактора газеты «Единый Озерск». Член Союза журналистов и Союза писателей России.

в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить!

Ф. М. Достоевский. Из последней записной тетради.
1880—1881 гг.

Основа творчества Ф. М. Достоевского и кризис религиозного сознания в России XIX века

О творчестве Ф. М. Достоевского создано немало исследовательских работ. Часть из них посвящена особенностям творческого начала Федора Михайловича. На что же в большинстве случаев указывается как на основу творчества этого писателя?

Отталкиваясь от знаменитого высказывания Достоевского из записной тетради 1880—1881 годов: «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...» (цит. по 20; 243), — легко впасть в искушение приписать автору все те потаенные мысли, все порывы души, искания, страдания и страсти, которые присущи созданным им персонажам.

«Поэт спасается от преступления, позволяя совершить его своему герою» — так сказала Марина Цветаева.

С подобной концепцией перекликается резюме С. Н. Булгакова: «Нет сомнения, что всеми бесами, о которых рассказывает Достоевский, был одержим он сам, во всей антиномичности своего духа. И ту духовную борьбу, которая раздирает Россию, он изживал в своем всеобъемлющем духе. Но поскольку он художественно понимал и объективировал ее, он уже освобождался и возвышался над нею... Достоевский не был святым или праведником, в его душе шла ужасная борьба Бога с дьяволом, но я верю, он вышел из нее не побежденным, а победителем».

И это далеко не худший вариант. З. Фрейд, например, предлагает свое видение источника вдохновения Достоевского: «Истерия проистекает из самого душевного склада, она выражение той же органической первичной силы, раскрывающейся в гениальном художественном творчестве. Но она также признак особенно сильного и неразрешенного конфликта, свирепствующего между этими первичными устремлениями и затем раскалывающего душевную жизнь на два лагеря. Думаю, что всего Достоевского можно было бы построить на его истерии».

Или еще одно примечание З. Фрейда: «То, что „Братья Карамазовы“ трактуют как раз личную проблему Достоевского, — отцеубийство, — и основополагают психоаналитический тезис о равноценности деяния и злого намерения... Также и своеобразие его половой любви, являющейся либо безудержной страстью, либо сублимированным состраданием, неуверенность его героев в том, любят ли они или ненавидят, когда любят, и т. п., указывает на какой необычной почве произросла его психология».

Безусловно, все подобные умозаключения имеют право на существование, но сводить процесс творчества к различного рода «сублимациям» и совершению «желаемого» преступления «теоретически-сочинительским» путем — значит лишать художника права на вымысел и, следовательно, отрицать самую сущность художественного процесса.

Гений Достоевского не в том, что он прожил жизнями всех своих героев через воплощение их на бумаге, а в том, что жизнь каждого его героя происходит по непреложным законам бытия: художник словно запускает созданных своим воображением персонажей в пространственно-временную систему произведения, а затем лишь наблюдает за их жизнью и записывает (регистрирует) эти наблюдения.

Чем обусловлена «долгая жизнь» героев Достоевского? А самих его произведений? Почему мы считаем их классическими? Справедливы ли формулы типа «литература отражает жизнь» и «книга — учебник жизни» по отношению к творчеству Достоевского? Отчасти — да. Как уже было отмечено, жизнь каждого персонажа происходит по объективным законам, более того, по этим законам выстроен внутренний мир каждого произведения, и это соответствие «правды художественного пространства» «правде жизни» создает требуемую иллюзию реальности героев и событий.

Реализм Достоевского не в том, что он правдиво рассказал о некоем реально существующем лице, похожем на Родиона Раскольникова или Ивана Карамазова с их духовными поисками, а в том, что создал зеркально точный психологический портрет тех или иных распространенных поисков тех лет и персонифицировал их. В этом смысле, конечно, определенные типы сознания и философские концепции нашли свое отражение и в героях Достоевского, и в его произведениях.

«Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой доски» (14; 20) — это признание Федора Михайловича из письма 1854 года Н. Д. Фонвизиной очень любят цитировать исследователи, делая особый акцент на словах «дитя неверия и сомнения», словно забывая о впереди стоящих «дитя века». Что значит «дитя века»? Так или иначе, Достоевский родился и воспитывался в православной стране, в атмосфере православной культуры и не мог не вобрать в свою эмоциональную сферу все те христианские основы, против которых впоследствии бунтовала сфера рациональная.

«Ни традиционное христианское воспитание, ни опека Церкви, ни чтение Священного Писания не привели его в юности к выработке правильного, твердого веросознания — в этом Достоевский похож на многих своих современников» (14; 20). То есть, с одной стороны, было все-таки «традиционное христианское воспитание», а с другой — отсутствие «твердого веросознания», как «у многих своих современников». В этом состоит основной конфликт эпохи, который нашел ярчайшее отражение в творчестве Федора Михайловича. Общество находилось в состоянии апостасии¹ и не замечало этого.

Одной из основных черт того времени являлась ситуация кризиса религиозного сознания. Причем этот кризис охватывал все слои населения «снизу доверху»: «крестьянская» вера во многом примитивизировала православие, низводя (профанируя) его до уровня апокрифического фольклора, а вера «дворянская», пошатнувшаяся под ударами «вульгарного» материализма, либо преобразовалась в философские поиски (Н. Бердяев, В. Розанов, В. Соловьев), либо скатилась до «столоверчения», мистицизма и антропософии.

Безусловно, все эти тенденции не могли не отразиться в творчестве Достоевского: во-первых, потому что он — «дитя века», а во-вторых, потому что он — художник-реалист.

Но тем не менее очень часто возникает великий соблазн рассматривать наследие писателя (как слепок со времени и общества) только с позиций философии, литературоведения или культурологии, забывая о религиозной составляющей. О ней, правда, упоминают, но делают это либо вскользь (словно стесняясь), либо совершенно не понимая, о чем идет речь. Что, кстати, справедливо отмечено в работе Е. Степанян: «Все мы знаем: чтобы писать статью о строительстве, например, химкомбината, или о повадках майских жуков, или еще о чем-нибудь, предварительно к этой работе следует подготовиться. Названное правило отчего-то не распространяется на материалы, ка-

¹ «Апостасия (апостазия) — *греч.* ересь, раскол, отщепенство, отступление от догматов, от принятых, основных положений исповедания». В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М.: Рус. яз., 1989. Т. 1. С. 20.

сающиеся религии. В вопросах веры, истории Церкви все по непонятной, сокрытой от ума причине чувствуют себя доками и не страшатся промахов...» (31;130).

Поэтому при рассмотрении многих вопросов, касающихся внутреннего мира персонажей, необходимо опираться на мнение профессионалов (богословов и священников), на учение Церкви и, конечно же, на Новый Завет. Иначе истинные причины поступков героев Достоевского, их образа жизни и образа мышления останутся незамеченными, а наше суждение с полным правом может быть признано поверхностным.

Частые вопросы

Причиной самых острых душевных конфликтов и нестроений являлась (и является) утрата личностью ценностных ориентиров, основанных на истинах, исповедуемых православием, а так как подобные конфликты отчетливо прослеживались уже в современном Достоевскому российском обществе (и отчасти в душе самого писателя), то различные стороны этого кризиса стали основой для большинства литературных коллизий Достоевского.

Поскольку апостасийные мотивы в романе «Братья Карамазовы» наиболее ярко выражаются в связи с такими персонажами, как старец Зосима, Великий инквизитор и Иван Карамазов, то следует рассмотреть наиболее часто встречающиеся вопросы, связанные с ними:

— почему Достоевский «привел» старца Зосиму к «позору», связанному с «тлетворным духом», и что хотел автор этим показать?

— апостасия Великого инквизитора: может ли богоотступничество быть оправдано «высшими целями» и каков его итог?

— способна ли великая ложь Великого инквизитора дать людям счастье и создать «рай на земле»?

— какова основная причина бунта Ивана Карамазова?

— где место общего кризиса религиозного сознания в романе «Братья Карамазовы» и есть ли возможность его преодоления?

ГЛАВА ПЕРВАЯ. СТАРЕЦ ЗОСИМА: УДАЧА ИЛИ ПРОВАЛ ПИСАТЕЛЯ?

Многие центральные образы в произведениях Достоевского вызывают неоднозначную оценку критиков. Особенно при рассмотрении персонажей, исповедующих православие.

«Характеры многих лиц, мировоззрение их, беседы служат выражением положительных сторон русской православной культуры или же представляют своеобразные искажения ее. Труднейшая для художника задача — дать живые положительные образы — в значительной степени достигнута Достоевским: князь Мышкин, Макар Иванович Долгорукий, жена Версилова Софья Андреевна, старец Зосима, Алеша Карамазов — характерно русские православные люди» (20; 237), — считает Николай Лосский.

Иного мнения придерживался Константин Леонтьев:

«В романе „Братья Карамазовы“ весьма значительную роль играют православные монахи; автор относится к ним с любовью и глубоким уважением... Старцу Зосиме присвоен даже мистический дар „прозорливости“... Правда, и в „Братьях Карамазовых“ монахи говорят не совсем то, или, точнее выражаясь совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи и у нас, и на Афонской горе... Правда и тут как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна... Отшельник и строгий постник Ферапонт, мало

до людей касающийся, почему-то изображен неблагоприятно и насмешливо... От тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух, и это смущает иноков, считавших его святым» (19; 281).

Трактовку Константина Леонтьева поддерживает Владимир Малягин:

«Вот в описании монастыря мы находим портрет отца Ферапонта, монаха-отшельника, живущего строгим постником. Он „видит чертей“, окружающих монастырских иноков, осуждает монастырских монахов, осуждает старчество и отца Зосиму, ненавидит (в буквальном смысле слова) всех мирских. А вот каково рассуждение отца Ферапонта о посте:

„Я-то от их хлеба (то есть — монастырского. — В. М.) уйду, не нуждаюсь в нем во все, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны“.

Такой „уровень мысли“ и такое понимание сути поста говорит, конечно, об одном: мы видим перед собой карикатуру. Карикатурна и сцена скандала отца Ферапонта над гробом старца Зосимы, от тела которого „раньше естественного времени“ пошел почему-то тлетворный дух. Но почему единственный отшельник, нарисованный Достоевским, карикатурен? Неужели только потому, что путь отшельничества писатель не понимал и отвергал?» (21; 26)

Смысл «карикатурности» отца Ферапонта раскрывает митрополит Антоний (Храповицкий):

«Без этого свойства правдивости и соединенной с ним светлой широкой всесторонности автор даже и религиозность невысоко ценит, как это видно в отзыве одного из героев о Версилове и в типах Хохлаковой и о. Ферапонта; изуверы и гордецы бывают, по-видимому, религиозны, но им автор уделяет симпатии еще менее, чем увлекающимся скептикам и кутилам. „Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтобы не преклоняться пред людьми, — разумеется, сами не ведая как это в них делается: преклоняться пред Богом не так обидно. Из них выходят чрезвычайно горячо верующие — вернее сказать, горячо желающие верить: но желание они принимают за самую веру“ (VIII; 60). Отсюда еще раз видно, как далеки от истины те, которые представляют Достоевского человеком партии; но ошибаются и те, что утверждают, будто бы в лице о. Ферапонта он осуждает аскетизм отшельников; возражение на это есть прямое в беседе о. Зосимы „Русский иннок“, где говорится о необходимости уединения и подвигов для духовного возрастания» (39; 98–99).

Еще более неоднозначно воспринимается образ старца Зосимы.

Философ Лев Шестов просто считает старца Зосиму творческой неудачей Достоевского:

«Настоящий святой — это вечно мятущийся человек из подполья <...> старец Зосима — только обыкновенный лубок: голубые глаза, тщательно расчесанная борода и золотое колечко вокруг головы» (цит. по 36; 100).

Или вот еще одна реплика того же автора:

«Думаю о „Братьях Карамазовых“... Странно! Достоевский, так хорошо нарисовавший Ипполита, Инквизитора и других, когда подходит к старцу Зосиме, утрачивает свой дар изобразительности» (цит. по 36; 101).

С подобной точкой зрения совпадает взгляд Владимира Малягина:

«...в целом образ Зосимы, конечно же, далек от известного каждому верующему образу православного старца... „Старец“ Достоевского слишком восторжен по любому поводу, слишком занят пониманием мира и людской психологии, он даже как бы несколько душевно расслаблен. Перед смертью самым главным своим делом он почему-то считает еще раз увидеться и побеседовать с ближайшими монахами. Как это не похоже на жития православных святых, великих подвижников, даже перед смертью счи-

тавших себя недостойными спасения и думающих о покаянии! <...> Достоевский не создал в своих книгах положительного православного учения. Точнее сказать, не выразил его, так как само учение уже создано и хранится Церковью. Образы монахов традиционно не удавались писателю — он все-таки недостаточно для этого знал и понимал строй монастырской жизни. И мы, его православные читатели, об этом сожалеем» (21; 28–29).

Иной взгляд на образ старца Зосимы у итальянского богослова Диво Барсотти, который вряд ли может причислить себя к числу «православных читателей». Однако в его понимании творчества Достоевского больше «православности», чем у иных российских мыслителей:

«Достоевский писал: „Эту шестую книгу... («Смерть старца»), я считаю кульминационной точкой романа“ (Письмо Н. А. Любимову от 8 июля 1879 г.). Несколько ранее он сообщал, что собирается вложить в уста умирающему старцу опровержение богохульства и анархизма (Письмо Н. А. Любимову от 10 мая 1879 г.). <...> Он узнал святость (во время поездки в Оптину пустынь. — А. В.), которая могла не только противостоять темному миру зла, — тому, что он так хорошо знал и изобразил в „Бесах“ и „Братьях Карамазовых“, — но и победить его. Это была святость, которая должна была выйти из монастырей и спасти мир. <...> Из земных дней старца в романе избран для описания последний. Он сознает, что жизнь его кончается. Как бы ни складывались события в этот день, более всего привлекает внимание его внутренний покой. Старец ни одного мгновения не приберегает для себя, даже теперь, когда смерть так близко. До конца он живет для других» (3; 126–127). Вот, между прочим, и «оправдание» «несерьезного» поведения старца перед лицом смерти. Кстати, этому можно найти соответствующие слова из Нового Завета: «*Пастырь добрый полагает жизнь свою за овец*» (Ин. 10, 11).

И все же столь различное понимание образа старца Зосимы свидетельствует о различной степени понимания исследователями сути православного вероучения. Чем поверхностней знания человека об учении Церкви, тем непонятней все то, что с ним (с учением) связано и что на нем основано.

Попытаемся разобраться: так ли уж неудачно изображен старец Зосима? Слишком ли он не соответствует «высокому званию старца»? Зачем же понадобилось Достоевскому так «опозорить» усопшего «тлетворным духом»?

Автору вменяется в вину то, что его старец «слишком восторжен по любому поводу» (21; 28). Но: «Святые светили миру и плачем своим, и улыбкой, — писал архиепископ Иоанн (Шаховской). — Благостная улыбка — есть зеркало найденной гармонии... Ангельская радость озаряет лицо улыбкой. Добрым смехом можно бесшумно развеять скопившиеся тучи злобной спорливости, ненависти, даже убийства... Хорошим смехом восстанавливается дружба, семейный очаг» (10; 1). Как это для нас непривычно! Мы почему-то считаем, что чем духовней человек, тем серьезней, может быть даже — суровой, его лицо. Впрочем, в «Братьях Карамазовых» есть персонаж, вполне соответствующий такому представлению, — отшельник Ферапонт. Тем не менее его «карикатурность» понята даже теми, кто не потрудился разобраться в образе старца Зосимы.

Как известно, среди поучений святых довольно часто упоминается следующее наставление: «Нужно учиться радоваться о Господе. Надо все отдать в руки Божии, и тогда будешь жить, радуясь». «Для того, чтобы обучить людей радости, святые часто прибегали к шуткам. Пожалуй, самым шутливым из всех русских святых был преподобный Амвросий Оптинский (с которым, кстати, общался Достоевский во время своего пребывания в Оптиной. — А. В.). Даже в наименовании приходящих к нему людей он использовал шутливую рифмовку, а о жизни человеческой говорил с улыбкой: „Человек, как жук — светит солнышко, летает он и жужжит: все мои поля, все мои леса. А пошел дождь, подул ветер, спрячется он под листок и пищит: не спихни“» (10; 1).

К шутливости в поучениях прибегали не только оптинские старцы (для которых это было своего рода традицией), но и многие другие русские святые: и святитель Феофан, и святитель Игнатий, не говоря уж о Христе ради юродивых. Вполне возможно, что шутливость святых была орудием борьбы с унынием, которое могло быть спровоцировано тяжелыми недугами.

Так называемый *светлый* юмор, как правило, чаще свойственен тем, кто изнурен болезнями и печалью, а не тем, «кто цветет плотью и переполнен физическими силами». «Вероятно Господь посылает таким страдальцам Ангела-утешителя, несущего веселость духовную» (10; 1). В житиях святых, кстати, мы можем найти свидетельство того, что шутливость являлась отражением великодушия, любви к людям и исполнения апостольской заповеди: «Всегда радуйтесь...»

Подвижники обретали этот радостный дух после суровой борьбы со страстями, после преодоления тяжелейших жизненных испытаний, своим духовным опытом познав поддержку Божию, путем Сердца дойдя до таких высот, к которым не способен привести путь Разума.

«Так преподобный Серафим, прошедший подвиг уединения, затвора и молчаливности, в последние годы жизни, принимая паломников, наставлял их в радостном духе, именуя их: „Радость моя“. Так о святейшем Патриархе Тихоне (Белавине), на долю которого выпали поношения, поругания, насмешки, говорили: „У него все хи-хи да ха-ха“, — отмечая его шутливость. Так в наше время иеромонах Серафим (Роуз) — молчаливый, суровый аскет в юности, незадолго до смерти весело общался с молодежью и даже мог играть с ними в снежки» (10; 1).

Еще одним источником радостного, эмоционально светлого тона общения с людьми является и молитвенное правило, исполняемое всю жизнь, и покаянный плач о своих грехах: «радостнотворный плач», как называют его святые отцы. На Афоне и теперь говорят: «Он не весел днем, значит, он не плакал ночью». Одним же из старческих поучений является следующее: «Если можешь помочь человеку делом — помоги, не можешь ничего сделать — скажи слово доброе. Если не можешь подобрать нужных слов, то хотя бы улыбнись человеку».

Архиепископ Иоанн (Шаховской) различал два вида смеха: «Есть два смеха: светлый и темный. Их сейчас же можно различить по улыбке, по глазам смеющегося. В себе его можно различить по сопровождаемому духу: если нет легкой радости, тонкого, смягчающего сердце веяния, то смех несветлый. Если же в груди жестко и сухо, и улыбка кривится, то смех — грязный. Он бывает всегда после анекдота, после какой-нибудь насмешки над гармонией мира. Искривляемая гармония мира искривляет душу человека, и это выражается в искривлении черт лица. „Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете!“ (Лк. 6, 25) Заплачете! Потому что увидите, что приложили радость не к тому, к чему можно приложить, но к тому, что достойно муки» (10; 1).

Многие православные прихожане могут на себе испытать отрезвляющее действие шутки духовника, когда его духовное чадо замыкается на своих грехах и впадает в уныние или, наоборот, сделав пару первых шагов по бесконечной лестнице духовного совершенствования, начинает считать себя почти праведником. Еще древние советовали: «Если ты увидишь новоначального, шествующего на небо, стяни его за ногу».

Разумеется, это не повод в каждом священнике пытаться увидеть скомороха, а любого скомороха считать святым. Шутка шутке рознь. «Рецепт правильного, здорового использования шутливости таков же, как и в отношении ко всем нашим проявлениям: „Блюда себя!“ Даже свою улыбку мы можем соблюсти перед Богом, хотя это не просто. Но в этом жизнь» (10; 1).

А вот свидетельство Евангелия от Матфея, в котором приводятся следующие слова Спасителя:

«И когда молишься, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц останавливаясь молиться, чтобы показаться пред людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. / Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6, 5—6).

«Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры; ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. / А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, / Чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцем твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6, 16—18).

Какое же еще объяснение нужно «карикатурности» о. Феропонта и «расслабленности» о. Зосимы?

В «Братьях Карамазовых» действительно «мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях; ни одной церковной службы, ни одного молебна» (19; 281). Но ведь это роман, а не учебник для воскресной школы, «нельзя требовать от романиста богословских трактатов, но и у него есть, как правило, своя философия и, в более или менее ясно выраженном виде, свое богословие» (3; 144). Более того, это «богословие романиста» значительно ближе к православному богословию, чем «богословие» критиков, не дающих себе труда увидеть основу, на которой строится то или иное убеждение автора. Хотя для этого порой достаточно открыть на нужной странице Новый Завет.

Что же еще заметил в образе старца Зосимы итальянский богослов Диво Барсотти (из того, мимо чего проскользнули поверхностным взглядом иные «православные читатели»)?

«Достоевский не заставляет старца говорить много, потому что тот слишком слаб для того, чтобы поддерживать долгие беседы, но слова его — только о главном, и они получают развитие в собранных впоследствии поучениях. Беспорядку, бунту, отрицанию творения и жизни противостоят поучения старца, которые звучат гимном жизни и радости. Достаточно человеку захотеть принять мир и открыться любви, чтобы жизнь стала раем. Упрямой душе Ивана отвечает светлая простота этого поучения. Достоевский хочет верить в победу любви и радости. В конце его писательской жизни, на фоне беспощадного видения мира, который все глубже погружается в ужас и распад, возникает наконец луч жизни, обещание радости. <...> Мне кажется неубедительной мысль о том, что прототипом старца Зосимы был Тихон Задонский; во всяком случае, не только он; точной же копией Задонского является Тихон из „Бесов“. Христианство старца — христианство светлое, радостное; это христианство воскресения, которое побуждает вспомнить скорее о старце Серафиме Саровском. Да, ко времени создания романа еще не была обнаружена беседа Серафима с Мотовиловым, но, очевидно, уже многое стало известно и многое можно было сказать об этом старце, для которого земной мир был преддверием горнего. Эта любовь, которая изливается на всех и для которой как будто уже не существует греха, свойственна скорее Серафиму, чем Тихону. Прием, который он оказывает всем приходящим, пасхальное приветствие, с которым он обращается к каждому, смирение, кротость и мир, которые излучает старец Зосима, действительно напоминают Серафима. Слышал ли о нем Достоевский? Знал ли его? Если не знал, тем удивительней было бы это совпадение. (Видимо знал: Иван называет старца „Патер Серафикус“ — серафический, ангелоподобный отец, но чувствуется переключка — „Серафим“ — „Серафикус“. Случайность? — А. В.) В христианстве Зосимы есть то христианство, которое, по Достоевскому, должно будет спасти мир. В любом случае, есть нечто необычное в том, что великодушные старца, по чьим

словам, нет разницы между монахом и мирянином, ибо все без исключения призваны к богообщению, совершенно соответствует учению Серафима» (3; 127–129).

Теперь обратимся к «краеугольному» вопросу о «тлетворном духе»: «От тела скончавшегося старца Зосимы для чего-то исходит тлетворный дух, и это смущает иноков, считавших его святым» (19; 281).

«Для чего» же автор не оправдал надежд своих героев на немедленное обретение мощей по смерти старца? Что это — скрытая издевка? Или опровержение праведности старца? Или вообще — неверие в возможность существования нетленных мощей? Ни то, ни другое, ни третье.

Не мог издеваться автор над одним из любимейших своих персонажей, как не мог не верить в нетление мощей истинных святых. Что же касается святости старца Зосимы, то ведь это не автор, а иноки да паломники считали старца святым еще при жизни (что само по себе уже не соответствует основам вероучения):

«И вот тут только обнаружилось, до какой степени все у нас приобыкли считать усопшего старца еще при жизни его за несомненного и великого святого. И между прибывающими были далеко не из одного лишь простонародья. Это великое ожидание верующих, столь поспешно и обнаженно выказываемое и даже с нетерпением и чуть не с требованием, казалось отцу Паисию несомненным соблазном, и хотя еще и задолго им предчувствованным, но на самом деле превысившим его ожидания. Встречаясь со взволнованными из иноков, отец Паисий стал даже выговаривать им: „Такое и столь немедленное ожидание чего-то великого, — говорил он, — есть легкомыслие, возможное лишь между светскими, нам же неподобающее“. Но его мало слушали...» (1; 336).

Что же мешало Достоевскому «прославить» старца? К чему вводить столь печальные и неоднозначно понимаемые страницы в свое повествование? Зачем «огорчать» «православных читателей»? Не проще ли было устроить «праздник великий»: посрамить неверующих и обратить их в веру; явив чудо, утвердить в вере сомневающихся? Ведь все это во власти автора, создающего произведение по прихоти своей: хозяин — барин...

Но в том-то и заключается гениальность Достоевского, что он интуитивно и благодаря своему православному воспитанию («О раннем христианстве Достоевского говорят (К. Мочульский, В. Кирпотин, И. Виноградов) как более эстетическом и ритуальном, нежели жизненном, а потому хрупком и разрушаемом. 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, Котельничские, Нечаевы). <...> Ортодоксальная религиозность Достоевских не испытала никаких сторонних и чуждых влияний и вторжений, как это было распространено в Петербурге, и в целом реже — в Москве» (25; 52–53)) чувствует фальшь «чуда» в подобных «предлагаемых обстоятельствах».

Логика Достоевского достигает высоты евангельской логики: «Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. / Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; / Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий Будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12, 38–40).

Так же отвечает Спаситель и чуть позже искушающим Его фарисеям и саддукеям, не верующим в воскресение из мертвых:

«И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показать им знамение с неба. / Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: „будет ведро, потому что небо красно“; / И поутру: „сегодня ненастье, потому что небо багрово“. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете? / Род лукавый и прелюбодей-

ный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И оставив их, отошел» (Мф. 16;1–4).

А в Евангелии от Марка этот же эпизод описывается в еще более трагических тонах:

«Вышли фарисеи, начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его. / И Он, глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение» (Мк. 8; 11–12).

Ожидание немедленного чуда, даже требование чуда «здесь и сейчас» — свидетельство неверия, граничащего с богохульством: «А ну-ка яви нам чудо, а уж тогда мы, так и быть, подумаем: верить нам в Тебя или нет». Но Господь не принуждает к «вере по чудесам». Более того, чтобы чудо произошло, необходимо обоюдное стремление к нему: со стороны человека требуется не только вера в возможность чуда, но и вера в Того, Кто это чудо дарует, вера в Иисуса Христа как Сына Божия. В противном случае чуда не будет:

«Когда наступила суббота, Он начал учить в синагоге; и многие слышавшие с изумлением говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и как такие чудеса совершаются руками Его? / Не плотник ли Он, сын Марии, брат Иакова, Иосии, Иуды и Симона? не здесь ли между нами Его сестры? И соблазнились о Нем. / Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем. / И не мог совершить там никакого чуда; только, на немногих больных возложив руки, исцелил их. / И дивился неверию их» (Мк. 6, 2–6).

А вот свидетельство Евангелия от Матфея:

«И не совершил там многих чудес по неверию их» (Мф. 13, 58). (Ср. Мк. 5, 25–34.)

«Ошибка писателя в том, что из двух главнейших ипостасей Божия отношения к нам, грешным людям, — милосердия и правосудия, — Достоевский абсолютизирует милосердие, как бы забывая о правосудии Божиим, о Божией правде, без которой, как и без милосердия, не может стоять мир» (21; 28), — считает один из критиков. Но ведь в казусе с «тлетворным духом» как раз и находит ярчайшее отражение правосудие Божие. Истинно верующий не нуждается в чуде для обоснования, утверждения и проповеди своей веры. Неверующему же чудо не поможет обрести веру: слишком быстро сотрется эмоциональный эффект от причастия чуду, и на смену потрясению придет рациональное «объяснение» чуда. Но опаснее всего встреча с чудом человека сомневающегося, нетвердого в вере, ищущего больше «знамений», чем Истины: для такого чуда станет идолом и подменит собой Бога, заставляя человека верить в чудо, а не в Того, Кто это чудо сотворил. Так вера подменяется суеверием, но суеверием особого, «православного» типа (подробнее см. А. Кураев. Оккультизм в Православии. М., 1998).

«Бог не отвергает знамение, однако только вера доходит до Него, вера, которая есть чистое предание себя в волю Божью. Нет, не Бог входит в мир человека и в чуде хочет явить свою силу; Бог, скорее, приглашает человека войти в Свою тишину. И только в той мере, в какой человек вручает себя водительству Духа, он может узнать Бога — в кажущейся бедности событий, в простоте и смирении тех, кто является Его свидетелями. Тщетно ожидать знамений, если не услышано и не увидено свидетельство этих людей. Что должно означать постыдное поведение толпы после смерти старца, когда отсутствие чуда побуждает ее оскорблять его память? <...> Никакое чудо не выше святости. Святость — истинное, единственное чудо, в котором являет себя Бог.

Для Достоевского неприемлема позиция христиан, которые хотят основать свою веру на чуде. Вера, укорененная в чуде, есть вера нечистая. По смерти старца Алешу смущает не только отсутствие чуда, но также (и в большей мере) — то, что Бог не защитил память старца Зосимы и допустил торжество суеверия и гордости в обвинениях отца Ферапонта, постника. Суеверие угрожает, таким образом, чистоте веры. И Алеша восстает против Бога. Легко понять его бунт, и все же именно это „действие“ Бога

спасает Его трансцендентность. Как может человек судить о действиях Бога? Происходящее по смерти старца говорит о том, как трудно людям положиться на Премудрость Божию и сколь немного есть душ, которые умеют доверяться Богу» (3; 182–183).

«Достоевский — религиозный писатель; быть может, величайший религиозный писатель последних веков. Оставляя в стороне вопрос о его личной святости, за ним можно признать известный пророческий дар» (3; 144). И, безусловно, этот дар проявляется и в отношении Достоевского к православному почитанию мощей.

«Нетление святых мощей убеждает нас в святости и божественности христианской религии» (26; 6).

«Чудеса принадлежат только религии божественной. Откровение божественное должно иметь и божественные признаки своего происхождения. Действительно, Бог благоволил окружить Свое откровение особыми, высшими знаменами, возможными только для Него одного: эти знаменания — чудеса. Нетление святых мощей — это чудо, заменяющее многие другие чудеса...» (26; 7)

«Строго говоря, нетление — не единственная принадлежность святости, как и наоборот: тление — это не непрменный признак беззакония. По неисповедимым судьбам Божиим благодатного нетления не бывает на Афоне. Там до нашего времени сохраняется древний обычай открывать могилы умерших иноков через три года по смерти их; по вскрытии могилы обычно находят тело усопшего истлевшим и кости обнаженными; причем по свойству и цвету костей судят о загробном состоянии усопших. Кости праведных и святых мужей бывают желтого цвета и издают благоухание, иногда источают капли мира; кости белого цвета свидетельствуют о помиловании и спасении души усопшего, о том, что принято Богом его покаяние, и удостоен он прощения грехов; кости темные и смрадные свидетельствуют о печальной участи умершего. <...> Если же тело почившего по истечении трех лет окажется нетленным, то оно опять зарывается в могилу, и на все братство налагается особенный канон за не прощенные грехи почившего. Потом читается над ним разрешительная молитва, и случается, что через несколько дней находят уже только рассыпавшиеся кости» (26; 37–38).

«Большой Московский Собор 1667 года постановил строго отличать нетленные тела не святых от нетленных тел святых. „Нетленных тел, — говорит Собор, — обретающихся в нынешнее время, да не дерзаете, кроме достоверного свидетельства и Соборного повеления, святыми почитать <...>. А кого во святых хотите почитать, о таковых обретающихся телах стоит всячески испытать и свидетельствовать достоверными свидетельствами пред великим и совершенным Собором архиерейским“» (26; 38–39).

В православной традиции не принято называть человека святым при жизни. Да и по смерти тление-нетление, как видим, не является основным аргументом для канонизации (причисления к лику святых). Бывает, что проходят десятилетия (а иногда и столетия, как в случае с Блаженной Ксенией Петербургской), прежде чем будут собраны все необходимые свидетельства о святости усопшего (а это в первую очередь многочисленные подтверждения исцелений и другой помощи при молитвенном обращении к этому почившему).

Что же касается старца Зосимы, то:

«Ответим: эти вопросы не подлежат человеческому суду и расследованию, потому что они выше нашего ума. „Один Бог познал Своих“ (2 Тим. 2, 19) и знает кому что дать и кого чем наградить соответственно высшим Своим планам и подвигам каждого. <...> То же нужно сказать о попытке решить вопрос, почему тела некоторых святых нетленны, а некоторых предали тлению, а от других остались только твердые части. Нам известно одно, что не все святые будут в вечной загробной жизни на одной степени блаженства, так как не все в одной степени нравственного совершенства исходят из мира; одни будут находиться ближе к Источнику жизни — Иисусу Христу, дру-

гие далее, хотя все они будут наслаждаться неизреченным блаженством. „Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе. Так и при воскресении мертвых“ (1 Кор. 15, 41–42), говорит святой апостол Павел о различном состоянии святых по всеобщем воскресении. Судя по чему, можно догадаться, что нетленный Царь веков не равно проявляет силу нетления в телах святых сообразно с их внутренним достоинством и святостью, как основанием нетления и жизни» (26; 66–68).

Итак, Достоевский не дает ответа на вопрос о святости старца Зосимы: нет нетленных мощей, нет чудес и знамений у гроба новопреставленного. Но как раз этим «молчанием Христа» о подвижнике испытается вера Алеши, отца Паисия, иноков, паломников и... и читателя. Читатель, находящийся вне Церкви; читатель, знакомый с православным вероучением лишь понаслышке, мельком и лишь однажды пролиставший Новый Завет или не бравший его в руки вовсе, не может понять той высшей, не выраженной словами логики, на которой построено творчество Достоевского в целом и «Братья Карамазовы» в частности. И это непонимание — свидетельство тотальной апостасийности российского общества, нашедшей отражение в изображении Достоевским большинства героев романа и отозвавшейся недоумением в ряде исследовательских работ.

ГЛАВА ВТОРАЯ. ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР (КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ): АПОСТАСИЯ И ПОПЫТКА САМООПРАВДАНИЯ

Если образ старца Зосимы вызвал некоторое недоумение у ряда «православных читателей», не заметивших собственного отступления от веры далеких предков, от веры, на фундаменте которой была построена Россия как держава, то «поэмка» Ивана Карамазова «Великий инквизитор» оказалась напротив чрезвычайно востребованной в среде мыслителей. Естественно, увидели они ее по-разному, по-разному и трактовали, но и в их трактовках чувствуется попытка получить нужные ответы на свои «вековечные» вопросы, попытка услышать от Великого инквизитора подтверждение собственным философским теориям и тем самым получить из рук *дважды литературного* героя индугенцию на собственный образ жизни и мышления.

Наиболее глобально исследовал «Великого инквизитора» В. В. Розанов, с чьей легкой руки «поэмка» Ивана Карамазова стала именоваться «легендой».

«„Легенда о Великом инквизиторе“ есть один из самых драгоценных перлов, созданных русской литературой. В этом причудливом гениальном создании соединено величие евангельского образа с вполне современным содержанием, выражены тревожные искания наших дней, подобно тому, как величественный рассказ книги Иова, переложенный на язык понятий нового времени, уже послужил однажды рамкой для одного из самых великих созданий европейской литературы, дивного пролога к Фаусту в небе» (27; 207).

Анализируя роман «Братья Карамазовы» в работе «О легенде „Великий инквизитор“», В. Розанов акцентирует внимание на главах «Бунт» и «Великий инквизитор», считая их философским центром всего произведения, в котором сконцентрированы основные проблемы, затрагиваемые Достоевским в романе. В процессе рассуждений автор выделяет те краеугольные идеи, которые станут основой спора Ивана и Алеши, центром противостояния Христа и Великого инквизитора, христианства и его западных форм.

«Однообразие для всех не противоречит ли коренному началу человеческой природы — индивидуальности, а недвижность будущего и «идеала» — его свободной воле, жажде выбрать то или иное по-своему, иногда вопреки внешнему, хотя бы и разумному, определению? <...> Наконец, неподвижное обладание достигнутым идеалом

удовлетворит ли человека, для которого желать, стремиться, достигать — составляет непреодолимую потребность?» (27; 97).

«В этой жажде бытия и в неутолимой же жажде стать достойным его хоть бы через страдание, опять угадана Достоевским глубочайшая черта истории, самая существенная, быть может центральная. Едва ли не в ней одной еще сохранился в человеке перевес добра над злом, в которое он так страшно погружен, которым является каждый его единичный поступок, всякая его мысль. Но под ним, под всей грязью, в тине которой ползет человек целые тысячелетия, неутомимая жажда все-таки ползти и когда-нибудь увидеть же свет — высоко поднимает человека над всей природой, есть залог неокончательной его гибели среди всякого страдания, каких бы то ни было бедствий» (27; 107).

Вот одна из наиболее важных, по мнению В. Розанова, идей, с особенной силой и ясностью выраженных в главе «Великий инквизитор»: «...умирая, всякая жизнь, представляющая собою соединение добра и зла, выделяет в себе, в чистом виде, как добро, так и зло. Именно последнее, которому, конечно, предстоит погибнуть, но и не ранее, как после упорной борьбы с добром...» (27; 112).

Этим истинам противостоит, считает В. Розанов, «могучая искусительная диалектика Великого инквизитора. И начинается она, прежде всего, с презрения, уничтожения человеческой природы, что опровергается автором и утверждается: „...природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротой, благою“» (27; 169).

Модель будущего, представляемого Великим инквизитором, признается несостоятельной. В. Розанов рассматривает подобное понимание истории и воплощение данной модели как гибель.

Что же касается непосредственно фигуры самого Инквизитора, то в ней В. Розанов видит воплощение западной, Католической церкви, являющейся носителем подавляющей, авторитарной духовной власти и противостоящей церкви Православной.

«Весь необъятный порыв желания, которым полна и трепещет Европа, не есть ли только желание залить великую грусть, которую она хочет и не может пересилить; и вся красота, величие и разнообразие ее жизни, ее цивилизация не напоминает ли великолепную ризу, в которую никогда более не облачится священник? <...> Нашей Святой Церкви, по неисповедимым путям Промысла, суждено было избрать это „единое“, которое только и нужно. Она верила только в Спасителя, слушала Его Слово» (27; 180–181).

В. Розанов видит в монологе Великого инквизитора «горький плач» человека, осознавшего свое одиночество в мире, человека, оставшегося наедине с собой. Только религиозное осознание конечности борьбы, происходящей в душе человека, в мире, есть преодоление этого мрачного пути в небытие: «...только в религии открывается значение человеческой личности. <...> личность всякая, которая жива, абсолютна как образ Божий и неприкосновенна» (27; 100).

По-иному подходит к рассмотрению этих проблем Н. А. Бердяев, обращая большее внимание на политическое и социальное воплощение идей Великого инквизитора, а не на метафизические глубины «поэмки». Сам образ Великого инквизитора трактуется как некая идея, универсальная фигура, образ миропонимания, свойственный всем народам всех времен.

«Во всяком довольном позитивисте наших дней сидит маленький Великий инквизитор, в речах иных верующих социалистов звучат знакомые голоса маленьких великих инквизиторов, живет дух его во всех фанатиках земного устройства, земного благополучия, во всех защитниках земной крепости во что бы то ни стало» (4; 223).

Пытаясь раскрыть смысл истории человечества сквозь призму религиозного сознания, Н. Бердяев приходит к выводу:

«Вся история христианского мира есть непрерывная борьба Христа, — начала свободы, смысла, высшей природы в человеке и в вечной жизни с тремя искушениями дьявола» (4; 224).

Современное состояние общества, по мысли Н. Бердяева, есть воплощение в жизнь трех искушающих предложений дьявола: «...осуществление мечты социалистической религии о превращении камней в хлеба, дает людям равную сытость, он делает чудеса, порабащивает людей, и основывает вселенское царство земное» (4; 224).

Затем автор анализирует три искушения и соответствие им в окружающем мире.

Первое искушение: «Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться пред тобой бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного». Образом этого искушения автор считает позитивный социализм, провозглашающий человекобожие и предпочтение земного хлеба небесному. Н. Бердяев утверждает, что социализму, как религии, свойственно презрение к человеческой сущности; он лишает человека духовного богатства, заставляет людей забыть об индивидуальности и стать серой, однородной массой, подчиняющейся немногим. Философ считает, что такой путь приведет к тому, что люди найдут себе «нового бога» — обоготворенного человека. (Что, кстати, и произошло в российской истории чуть позже.)

«Великий инквизитор — это символ того духа, который окончательно воплотился не в массе человеческой, а в новом боге, новом царе земном. Это несчастный, который делает счастливыми миллионы младенцев, отняв у них свободу» (4; 227).

Второе искушение связано с идеей насильственного счастья, веры, основанной на чуде, на авторитете.

«Все это мы слышим от государства, авторитетом и насилием спасающего и порабащивающего, от исторической церкви, покончившей с Богом и свободой, сбившейся с пути и принявшей тайну Великого инквизитора. Это мы слышим и от позитивной религии человечества» (4; 228), — говорит Н. Бердяев, не видя никакой разницы между Католической и Православной церковью.

Третье искушение Н. Бердяев считает самым глобальным: «Третье искушение есть путь человековластия, все равно — власти одного, многих или всех, есть обоготворение государства, как окончательного соединения и устроения на земле» (4; 230).

Дух Великого инквизитора — то зло, что растворено в человечестве, — имея вначале элементарные, понятные и в ходе истории преодоленные формы, переходит в новые стадии и приобретает вид добра, чем существенно затрудняет понимание демонической сущности его, а значит, и борьбы с ним. Эта линия истории расценивается как путь разрушения и отдельной личности, и человечества в целом, путь к небытию.

В свою очередь другой мыслитель — С. Н. Булгаков — одной из важнейших проблем, затронутых Достоевским в «Великом инквизиторе», считает вопрос «о всемирно-историческом развитии человечества, или, что то же, проблему демократии и социализма» (6; 205). С. Булгаков развивает мысль Н. Бердяева, расценивая социализм как ступень в прогрессе (духовного и религиозного характера) человечества, рассматривая его как нечто «вроде нравственной болезни, но болезни роста, как переходное мировоззрение, за которым последует высший синтез, который, добавим от себя, должен состоять в слиянии экономических требований социализма с началами философского идеализма и оправдания первых последними» (6; 214).

Л. С. Франк в статье «Легенда о Великом Инквизиторе» делает своеобразный вывод из высказанных выше идей. Не занимаясь подробным анализом социальных, религиозных и политических проблем, Л. С. Франк обращает внимание на глубинную антиномию, лежащую в основе «Великого инквизитора»: младенчески-простодушное бла-

женство и свободная духовность (где под младенческим блаженством автором понимается идея земного рая, проповедуемая Великим инквизитором и противостоящая ей, но и неразрывно связанная с нею идея христианства, творческой свободы личности).

Л. С. Франк отмечает, что как идея земного рая в своей крайности ведет к деградации личности человека и является проявлением демонизма, так и крайность идеи абсолютной свободы личности ведет к разрушению и небытию и является тем же демонизмом. Золотую середину он видит в любви, синтезирующей в себе два упомянутых ранее начала и преодолевающей их крайности.

«Истинный путь — это не отрицание наличия добра и зла, как бы ненужного, воображаемого бремени. <...> Путь этот — преодоление их трансцендентности, когда добро и зло правят человеком как чуждые силы посредством принуждения, приказа и запретов. Преодоление трансцендентности, одновременно с которым достигается и свобода и блаженство, коренится в любви — а именно, в любви к Богочеловеку, в „свободной плененности“ Его красотой» (37; 249).

Таким образом на метафизическом уровне решается проблема истории и бытия, пути человека.

«Быть ведомым — божественный принцип: он необходим человеку, потому что будучи предоставлен собственной изоляции, он обречен на самоуничтожение. Однако истинное, окончательное ведение человека есть ведение его Богом, вернее Богочеловеком, который призывает к каждой человеческой личности, созданной по образу и *п о д о б и ю* (выделено мной. — А. В.) Божию, для того, чтобы человек умел сам собой руководить» (37; 250).

С пассажем о «человеческой личности, созданной по образу и подобию Божию», в качестве различного рода аргументаций приходится встречаться довольно часто. Однако если мы откроем Библию, то обнаружим там несколько иные строки:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. / И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 26–27).

Библия подчеркивает: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его...» То есть «сотворил по образу», а не «по образу и подобию». И это чрезвычайно существенное различие: так становится понятно, что смысл человеческой жизни заключается в «довоплощении» замысла Божия о человеке, то есть в созидании в себе подобия Божия. Таким образом, акт творения человека не закончен созданием Адама и Евы, это «обоюдонаправленный» акт: от Бога к человеку и от человека к Богу. Бог Свою задачу выполнил, теперь очередь за каждым человеком. Распространенность оговорки об изначальном «богоподобии» человека символизирует в данном случае общую отстраненность философии (как «мира чистых идей») и от религии, и от науки.

Удивительно, с какой легкостью философы рубежа XIX–XX веков, признавая Достоевского «за своего», начинали жонглировать его художественными открытиями, как некими аксиомами, возводя выводы и мировоззрения *литературных персонажей* в ранг незыблемых постулатов.

А поскольку философия всегда относилась к Церкви с известной долей осторожности, скепсиса и сомнения, то вполне понятно, что и образ Великого инквизитора был расценен как обобщенный образ церковной власти (безразлично: Католической ли церкви, Православной ли...). Это обобщение нередко используется и теперь для обозначения отрицания Достоевским института официальной Церкви.

«Нельзя сказать, чтобы его религиозные взгляды полностью совпадали с учением православной Церкви. <...> Невозможно оставить без порицания те страницы, на которых он бросает тяжкие обвинения католической Церкви. <...> Достоевский — религиозный мыслитель, и его религией, несомненно, является христианство. Это, конечно, не юридическое христианство. Он обвиняет католическую Церковь в том, что она впадала в искушение властью. По его мнению, вместо того, чтобы преобразовать государство в Церковь, католическая Церковь сама стала государством и предала тем самым христианство. Обвинение это повторяется в произведениях Достоевского слишком часто, чтобы мы могли обойти его молчанием. Может создаться впечатление, что порой за обличениями стоит ревность писателя, русского и православного, но, хотя он и не выдвигает такое же обвинение против православной Церкви, все равно есть основания полагать, что к православию он относится с некоторой настороженностью. Христианство Достоевского — христианство униженных, тех, у кого нет власти, изгоев; это также — христианство монашества. На иерархическую Церковь он, как нам кажется, взирает с известным недоверием» (3; 150–151), — говорит итальянский богослов, и его определенная обида на отношении Достоевского к католицизму вполне понятна. Но надо отдать Барсотти должное: говоря о «недоверии» Достоевского к иерархической Церкви, он делает существенную оговорку «как нам кажется». Американец Дж.-К. Оутс говорит об «идеологическом» равенстве старца Зосимы и Великого инквизитора (а значит, и об идентичности католицизма и православия) более безапелляционно:

«...мистицизму, так горячо проповедуемому отцом Зосимой, дается совсем другая интерпретация героем поэмы Ивана, Великим инквизитором. Секрет Великого инквизитора заключается в том, что он не верит в Бога, но он жертва чудовищной любви к человечеству (?! — А. В.). Его обвинение Христу состоит в том, что Христос не любил человека и не понимал его; Христос, отказавшись явить свою власть посредством чуда, исключил из государства-церкви большинство человечества: «...Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться».

Говоря это, Великий инквизитор вовсе не объявляет себя врагом отца Зосимы. Напротив, они — одинаковы; они — одна и та же личность, увиденная в разных проявлениях. Зосима — мистик, и его мистицизм обладает психологической властью избавить крестьянина (то есть большинство человечества) от его бремени свободы; Великий инквизитор — политик-мистик, организатор и спаситель человечества (?! — А. В.). Оба они альтруисты, движимые любовью к человеку. Достоевский подает оба приведенных пассажа с равным энтузиазмом — и один вовсе не обязательно является пародией или дьявольским перепевом другого. Один указывает путь к прекращению отдельного страдания — и это мысль религиозная и „комическая“ в том смысле, в каком „Божественная комедия“ — комическое произведение; другой — горек во взятой на себя трагической роли, которую всякий просвещенный человек должен играть на земле» (23; 222–223).

Подобные казусы, безусловно, простительны людям, мало знакомым с учением православной Церкви и с тем менталитетом, который (хотим мы или не хотим) она вложила в сформированную ей русскую нацию. Делая выводы о мировоззрении какого-либо автора, очень важно «не выплеснуть с водой ребенка»: не заретушировать его собственно авторскую позицию. И если в каких-то случаях сделать это затруднительно, то в вопросе о «Великом инквизиторе» все значительно проще: Достоевский сам раскрывает смысл этой «поэмки» Ивана Карамазова.

«Страдание сочинителя поэмы происходит именно оттого, что он в изображении своего первосвященника с мировоззрением католическим, столь удалившимся от древнего апостольского православия, видит воистину настоящего служителя Христова.

Между тем его Великий инквизитор есть, в сущности, сам атеист. Смысл тот, что если искажишь Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум немедленно должен впасть в безверие. Вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (28; 125).

Итак, речь идет о католицизме, именно о том «юридическом христианстве», которое, «отвергнув хлеб небесный», стало заниматься обустройством «рая земного», что и послужило причиной окончательного откола Католической церкви в XI веке от Единой соборной апостольской церкви (так как немалое количество апостольских правил, идущих еще от первоапостолов и обязательных для выполнения всеми христианами, были отвергнуты Римской церковью в VII веке в связи с невозможностью их исполнения в «деле построения рая на земле в отдельно взятой стране»).

У читателей «Великого инквизитора» гораздо больше преимуществ, чем у единственного слушателя «поэмки» — Алеси Карамазова, потому что читатель имеет возможность неоднократно перечитывать монолог инквизитора, а значит, может при анализе обнаружить те логические ловушки, которые расставлены в пространстве Иванова произведения.

Достоевский как автор романа считает искажение Христовой веры (апостасию) основой безверия и утраты смысла христианства (см. 28; 125). Что и произошло, по мысли Достоевского, в католичестве, которое воплощено Иваном в образе Великого инквизитора. И в тексте «поэмки» есть прямое свидетельство этому:

«Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которую ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных твоих, в число могучих и сильных с жаждой „восполнить число“. Но я очнулся и не захотел служить безумию» (1; 268).

«...Очнулся и не захотел служить» — признание в абсолютно осознанном и свободном отречении от служения; служения чему? «Безумию». В данном контексте «безумие» синонимично «безумию» из Первого послания к коринфянам святого апостола Павла:

«Благодарю Бога, что я никого из вас не крестил, кроме Криспа и Гаия, / дабы не сказал кто, что я крестил в мое имя. / Крестил я также Стефанов дом; а крестил ли еще кого, не знаю. / Ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста Христова. / Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых — сила Божия. / Ибо написано: „погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну“. / Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? / Ибо, когда мир с воею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. / Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; / А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, / Для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 14–24).

Апостол Павел называет Христа распятого безумием для Еллинов (язычников Греции и Рима), так Великий инквизитор по собственному желанию из служителя Христова превращается в язычника времен первых апостолов (то есть I век от Р. Х.) и отрывается от Христа (именно сюда помещен Достоевским основной акцент об апостасии Католической церкви, символом которой является Великий инквизитор).

Но кто не идет со Христом, тот идет против Него («Кто не со Мною, тот против Меня» (Лк. 11, 23).), и вновь Великий инквизитор свидетельствует о своем падении:

«Мы и взяли меч кесаря, а взяв его, конечно, отвергли тебя и пошли за *н и м*» (1; 266).

Пошли не за Христом, а за «духом самоуничтожения и небытия», за вечным противником Христа, за сатаной. О результатах такого выбора Великий инквизитор говорит следующее:

«На месте храма твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! <...> И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя твое, и солжем, что во имя твое. <...> Но мы скажем, что послушны тебе и господствуем во имя твое. Мы их обманем опять, ибо тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать» (1; 261–262).

Отцом лжи в библейской традиции именуется сатана, и естественно, что «идушие за *н и м*» в основу своей жизни и своего учения кладут ложь.

«А главное, самое главное — не лгите. <...> Главное, самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уже никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а стало быть, входит в неуважение и к себе и к другим. Не уважая же никого, перестает любить, а чтобы, не имея любви, занять себя и развлечь, предается страстям и грубым сладостям и доходит совсем до скотства в пороках своих, а все от непрерывной лжи и людям и самому себе. Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может. Ведь обидеться иногда очень приятно, не так ли? И ведь знает человек, что никто не обидел его, а что сам он себе обиду навывдумал и налгал для красоты, сам преувеличил, чтобы картину создать, к слову привязался и из горошинки сделал гору, — знает сам это, а все-таки самый первый обижается, обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия, а тем самым доходит до вражды истинной» (1; 46), — говорит старец Зосима. (Как после этих слов можно говорить о том, что Великий инквизитор и старец Зосима «одна и та же личность, увиденная в разных проявлениях» (23; 223)? Дж.-К. Оутс, видимо, стал жертвой языкового барьера или собственной невнимательности.)

Митрополит Антоний (Храповицкий) так комментирует это поучение старца: «Долгий опыт жизни и наблюдения над людьми показали мне, что старец Зосима дал именно тот совет, с исполнения которого и должен начинать свое нравственное возрождение грешник, запутавшийся в бездну лжи и порока. Порочная жизнь невозможна без постоянного самообмана, и потому она почти всегда, или даже всегда, сопровождается наркозом — преимущественно пьянством. <...> Справедливое убеждение нашего писателя в том, что ложь самому себе и другим есть главное и необходимое условие для укоренения в зле и пороке, теснейшим образом связано с его убеждением в том, что в душе люди лучше, чем их поведение, и что если бы они проверяли свои минутные намерения и действия более глубокими и постоянными стремлениями своей души, то не опускались бы ниже и ниже и не давали бы окончательно зачерстветь своему сердцу» (40; 152).

Как отражается концепция старца Зосимы о порочности лжи на Великом инквизиторе?

«Перестает любить», — говорит старец о лгущем. Вот опровержение того, что Великий инквизитор — «страдалец, мучимый великой скорбью и любящий человечество» (1; 269), каким пытается представить его Иван.

Лгущий «обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия», — говорит Зосима о лгущем, и мы вновь узнаем Великого инквизитора, получающего удовольствие от «обиды» на Христа.

«Обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия, а тем самым доходит и до вражды истинной», — говорит Зосима о лгущем, и Великий инквизитор подтверждает свою враждебность ко Христу:

«...мы не с тобой, а с *н и м*, вот наша тайна» (1; 265), «Мы взяли меч кесаря, <...> и пошли за *н и м*» (1; 266).

В принципе, на этом можно было бы и закончить рассмотрение образа Великого инквизитора: как можно всерьез воспринимать софистику полусумасшедшего лжеца? Но поскольку его создатель — Иван Карамазов — вложил в уста своего героя теоретические выкладки своего «эвклидовского» ума, то следует подробнее разобрать шаткую идеологию Великого инквизитора.

О любви

Б. Тихомиров в своем докладе «Христос и истина в поэме Ивана Карамазова „Великий инквизитор“» приходит к разговору о евангельских заповедях любви:

«Изначально Великий инквизитор опровергает и отвергает именно *евангельско-го* Христа — не согласившегося на три дьяволовых искушения, не сошедшего с креста. Почему? Вот как герой Ивана Карамазова формулирует свое обвинение: „Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, ты умножил ее, и обременил ее мучениями душевное царство человека“. Какое евангельское содержание стоит за этими словами? Их конкретизирует еще одно обвинение, которое Инквизитор бросает Христу: „Вместо твердого древнего закона — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою“. Здесь, вне сомнений, герой Ивана в первую очередь имеет в виду новозаветную заповедь любви Христовой: „*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга*“ (Ин. 13, 34), — которая фактически перестраивает всю „систему координат“ этики Ветхого Завета.

Комментаторы ПСС (В. Е. Ветловская) сходным образом трактуют приведенные слова Великого инквизитора, но ссылаются на иные новозаветные тексты (см.: 15; 560—561), в частности на ответы Иисуса фарисеям: „*Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе? Иисус сказал <...>: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим»: Сия есть первая и наибольшая заповедь; Вторая же подобна ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя»; На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки*“ (Мф. 22, 36—40); а также на разъяснение этих слов апостолом Павлом: „*Не оставайтесь должным никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон <...>*“ (Римл. 13, 8). <...> Но могут ли люди, каждый отдельный человек и все человечество в целом существовать в этой новой системе этических координат? Апостол Павел пишет утвердительно: „*Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое*“ (2 Кор. 5, 17). Великий Инквизитор на поставленный вопрос категорически ответил: нет» (32; 170—171).

Хорошо, что исследователи опираются в данном случае на тексты Нового Завета, но очень важно (применительно к отрицательному ответу Великого инквизитора) отметить следующее: очень часто люди, размышляющие над «теоретическим» христианством, заостряют свое внимание на второй заповеди «возлюби ближнего твоего, как самого себя» и, считая ближним все человечество, недоумевают: как можно любить всех? Это естественная (для невоцерковленных людей) ошибка: опустив первую заповедь «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» как более абстрактную, более непонятную и, следовательно, «необязательную» (формальную) и перейдя сразу ко второй, люди нарушают установленный Господом порядок, иерархию заповедей и удивляются: почему не получается воплотить в жизнь заповедь о любви к ближним? Да просто потому, что не воплотили заповедь любви к Богу, а без любви к Богу невозможно возлюбить и ближних. Это очевидно для тех, кто исповедует «практическое» христианство, кто в таинстве Евха-

ригии (Причастия) ощущает прикосновение к своему сердцу Божественной любви, которая вызывает любовь ответную, любовь человека к Богу, а уж только затем эта любовь человека к Богу рождает любовь к ближним. Порядок таков, но постичь его разумом практически невозможно: там, где речь идет о любви, рассудочные поиски «эвклидовского» ума бесплодны.

Великий инквизитор не любит людей, любые аргументы в пользу того, что он — «страдалец, любящий человечество», фальшивы, так как он сам говорит, обращаясь к Христу: «Рассердись, я не хочу любви твоей, потому что сам не люблю тебя» (1; 265). Драгоценное признание, подчеркивающее лживость и пустоту всех остальных слов о заботе Великого инквизитора обо всем человечестве, произносимых лишь в самооправдание собственного падения.

«Адресаты» Христа

К кому приходил Христос? «Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных?» (1; 265) — вопрошает Великий инквизитор.

«Прикровенный образ Христа в „Легенде“, — писал Н. А. Бердяев, — родствен ницшевскому Заратустре. Тот же дух горней свободы, та же головокружительная высота, тот же аристократизм духа. <...> Такого отождествления образа Христа со свободой духа, доступной лишь немногим, никогда не бывало». Бесспорно, Бердяев имеет в виду прежде всего, если не исключительно, второй план полемики героя Ивана со Христом. «Великого инквизитора возмущает аристократизм религии Христа», — замечает философ. Сам Бердяев однозначно и патетически утверждает «свободу духа, доступную лишь немногим», «аристократизм духа» Христа, родственного ницшевскому Заратустре: «Свобода аристократична, она существует для немногих избранных». «Это — оригинальная черта в понимании Достоевским Христа, на которую еще не было указано», — добавляет он далее. Но более чем сомнительно, что Достоевский мог бы быть солидарен с такой трактовкой Христа. Скажу определеннее: если Христос приходил лишь к немногим «могучим и сильным» — это не Христос Достоевского» (32; 164–165).

Более того, это не только «не Христос Достоевского», это и не Христос Нового Завета и не Христос в принципе:

«Некто сказал Ему: Господи! Неужели мало спасающихся? Он же сказал им: / Подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти и не смогут» (Лк. 13, 23–24). Господь не говорит прямо о числе спасающихся, так как это количество зависит от каждого человека персонально, но ранее (Лк. 8, 5–15) Он говорил в притче о сеятеле, что лишь четвертое семя из четырех посеянных принесло плод (но плод сторичный!). То есть три четверти семян не принесли плода из-за того, что попали на «недобрую» почву. Но семя было посеяно, и не вина сеятеля, что почва оказалась дурной. Однако это касается уже результата, а к кому же все-таки изначально приходил Христос?

«И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его. / Увидевши то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? / Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные; / Пойдите, научитесь, что значит „милости хочу, а не жертвы“? ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 10–13).

Так кого больше в мире: праведников или грешников? «Избранных, могучих» или «остальных слабых»? Или же Великий инквизитор в полемическом задоре возводит грешников по Матфею в ранг избранных по Великому инквизитору, а праведников по Матфею низводит до «слабых душ», не имеющих «сил вместить столь страшных да-

ров»? Великий инквизитор столь азартен в самооправдании и «обличении» Христа, что не только начинает «передергивать» евангельские факты, но и откровенно «завирается», что, впрочем, можно оставить на совести его создателя — Ивана, потому что в противном случае придется признать, что Великий инквизитор либо слишком давно не открывал Библию, либо вообще знает о ней только понаслышке. С другой стороны — полемические подтасовки для «идушего вослед отцу лжи» вполне могут быть свойственны и естественны.

Фальсификации Великого инквизитора

1. «...В „подкладке“ отношения Инквизитора к Христу лежит, как центральный пункт его миропонимания, специфическая оценка героем Ивана замысла бога-демиурга: „Создавший их бунтовщиками, без сомнения хотел посмеяться над ними“ — „недоделанными пробными существами, созданными в насмешку“ и т. п. Уже неоднократно говорилось, что в системе представлений Великого инквизитора Христос потому и окзывается „вне истины“, что Его Завет с человечеством находится в противоречии с таким замыслом Создателя» (32; 165).

В словах Великого инквизитора «Человек был устроен бунтовщиком» (1; 259) заключено скрытое богохульство, так как:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. / И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. / И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу; / А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. / И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестый» (Быт. 1, 27—31).

Итак, человек был «устроен» не бунтовщиком, а сотворцом себя — вот в чем дело, а его грехопадение и изгнание из рая — результат свободного выбора человека. Как, впрочем, и первый бунтовщик, первый революционер в мировой истории — Люцифер — не был создан бунтовщиком, а своим свободным выбором он отпал от Бога сам и увлек за собой соблазненных им. Так «бунтовщичество» стало природой сатаны (Люцифера) и тех, кто идет за ним, а не созданных по образу Божию людей.

2. Великий инквизитор пересказывает слова искусителя в пустыне «своими словами», что странно для священнослужителя столь высокого ранга: либо он сознательно искажает библейский текст, чтобы оставить себе пространство для полемического маневра, либо это результат того, что эти тексты дословно не помнит Иван.

а) «Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: „Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, — ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои“. Но ты не захотел...» (1; 260).

Но в Евангелии все иначе:

«И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи чтобы камни сии сделались хлебами. / Он же сказал ему в ответ: написано: „не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих“» (Мф. 4, 3—4).

Итак, в Евангелии речь о другом: Христос находился в пустыне, рядом нет никого из людей, Он сорок дней и ночей постился (см. Мф. 4, 1–2), и сатана предлагает Ему обратить камни в хлебы для Самого Себя, а не для «порабощения человечества».

Впрочем, есть в Евангелии и строки, касающиеся «чудес о хлебе» (см. Мк. 6, 37–44 и Мк. 8, 1–9). И несмотря на это, «благодарное и послушное человечество» не «побежало» за Ним, и даже ученики Его не сделали должных выводов из этих чудес:

«Иисус, уразумева, говорит им: что рассуждаете о том, что нет у вас хлебов? еще ли не понимаете и не разумеете? еще ли окаменено у вас сердце? / Имея очи, не видите? имея уши, не слышите? и не помните? / Когда Я пять хлебов преломил для пяти тысяч человек, сколько полных коробов набрали вы кусков? Говорят Ему: двенадцать. / А когда семь для четырех тысяч, сколько корзин набрали вы оставшихся кусков? Сказали: семь. / И сказал им: как же не разумеете?» (Мк. 8, 17–21).

б) «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» (1; 263), — продолжает Великий инквизитор интерпретировать Евангелие на свой лад. Но евангельский текст звучит по-другому:

«Потом берет Его диавол в святой город и ставляет Его на крыле храма, / И говорит Ему: если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: „Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею“. / Иисус сказал ему: написано также: „не искушай Господа Бога твоего“» (Мф. 4, 5–7).

Христу незачем устанавливать Свое сыновство, Он его и Сам прекрасно знает, знает это и сатана, поэтому в Евангелии рассказывается, как он искушает Христа гордыней, требуя доказательств от Него, что Он Сын Божий.

в) Текст третьего искушения Великий инквизитор не приводит даже в собственной переделке, а говорит о нем косвенно: «...мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными...» (1; 265).

А как говорит Евангелие?

«Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, / И говорит Ему: все это дам Тебе, если падши поклонись мне. / Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня сатана; ибо написано: „Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи“» (Мф. 4, 8–10).

Великий инквизитор не приводит этот текст потому, что даже в искаженном виде он слишком явно свидетельствует о богоотступничестве «главного католика».

Итак, Великий инквизитор сознательно перешел «в стан врага» и потому продолжает лгать, оправдывая себя.

3. «Они вытерпели крест твой...» (1; 264). Но Христос ни на кого не возлагал Своего креста:

«Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16, 24).

«Возьми крест свой», — говорит Христос, а не «крест Мой». Если уж и говорить о «ноше», предложенной человеку Христом, то это:

«Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; / Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; / Ибо иго Мое благо, и бремя мое легко» (Мф. 11, 28–30).

4. «Свое» понимание у Великого инквизитора и «покоя душам»:

«Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. <...> Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. <...> 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 авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому» (1; 262–263), — говорит Великий инквизитор. В этой фразе о совести наиболее отчетливо проступает авторская позиция Ивана, так как священник (даже католический) не может не знать о том, что для того, чтобы «успокоить их совесть» совсем необязательно «позволять грешить» (такое разрешение просто преступно). Для «успокоения совести» существует таинство исповеди, покаяния и таинство Евхаристии, которые не имеют места в духовном опыте Ивана и потому не находят никакого отзвука в умоглядных построениях от лица Великого инквизитора.

К чему разрешать грешить, если для обретения покоя душе (= для успокоения совести) необходимо и достаточно покаяться в прежде содеянных грехах, зная, что Господь простит любой грех, если человек искренне в нем раскаялся и твердо решил не повторять его?

«Итак, христианское учение, вопреки речам Инквизитора, пребывает всегда огромною общественною силою, обуславливаюшею собою все то доброе, на что оказывается способным каждое человеческое поколение, и хотя в возможной полноте оно усваивается только лучшими людьми и лучшими поколениями лучших народов, эти последние привлекают к нему сердца прочих людей, менее возвышенных духом, которые в земной жизни продолжают колебаться между благочестием и нечестием, но в жизнь будущую (а ведь в ней весь смысл жизни вообще) вступают по большей части очищенные покаянием, то есть усовершенствованные» (40; 150) — таков аргумент православного священника — митрополита Антония (Храповицкого).

Служба сатане

Трагедия Великого инквизитора в том, что «пойдя за *н и м*», став противником Христа, он не покидает «инквизиторскую кафедру». Он продолжает считать себя пастырем человечества, его поводырем и благодетелем, оставив внешние, формальные, признаки служителя Христова, но изменив свою внутреннюю сущность, став служителем сатаны:

«...мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого» (1; 267).

Вновь из уст Великого инквизитора звучит сатанинское извращение евангельских текстов, на этот раз следующих:

«В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в Царстве Небесном? / Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них / И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное; / Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном; / И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает; / А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской. / Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф. 18, 1–7).

Вот разница в определении «дитя» Великим инквизитором и Христом.

«Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф. 18, 4). Этим ли Христос «вознес их и тем научил гордиться»?

«О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред Богом» (1; 267).

Служитель сатаны выворачивает наизнанку и сам Новый Завет, и его истины, и его суть. Если Н. Чернышевский создал «Евангелие от сатаны» (роман «Что делать?»), то Иван Карамазов — «Педагогическую поэму от сатаны». Жизнь «с разрешением на грех» — это прямое противодействие требованию Христа:

«Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; / Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 13–14).

Великий инквизитор проповедует сознательное столкновение человечества на «пространный путь» сквозь «широкие врата», прекрасно понимая, что толкает его к полному уничтожению:

«Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть» (1; 267).

Тем самым Великий инквизитор исполняет волю «духа самоуничтожения и небытия» и подчеркивает сознательное уничтожение соблазненных им:

«Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они» (1; 268).

Итак, Великий инквизитор «занижает планку» требований к человеку, превращая его в животное, то есть вместо исполнения замысла Божия о человеке (о богоуподоблении, о приобретении человеком подобия Божия) происходит уподобление его низшим тварям.

«Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения», — эти слова Великий инквизитор говорит «голосом Достоевского». Федор Михайлович достаточно прозрачно намекает на принятую в католичестве форму отпущения грехов (помимо исповеди) — продажу индульгенций. В XVI веке абсурдность этой практики достигла пика, когда Католическая церковь начала продавать индульгенции «впрок», то есть отпуская тем самым будущие (еще не совершенные) грехи, что привело, в свою очередь, к появлению протестантизма: Мартин Лютер возглавил «протестную» церковь, и об этом эпизоде в завуалированной форме говорит Иван: «Как раз явилась тогда на севере, в Германии, страшная новая ересь. Огромная звезда, „подобная светильнику“ (то есть церкви), „пала на источники вод, и стали они горьки“. Эти ереси стали богохульно отрицать чудеса» (1; 255).

Будучи правы в своем протесте против апостасии Католической церкви, лютеране сами не приблизились к истине, результатом чего стало бесчисленное дробление на различные протестантские церкви (деноминации) и секты.

Многие (особенно — тоталитарные) секты протестантского толка очень близки по своей сути к идеологии, проповедуемой Великим инквизитором. Отрицая необходимость каких-либо духовных подвигов, аскезы, отрицая таинства Католической и Православной церквей, отрицая почитание икон и святых, отрицая Священное Предание, они сводят христианство к юридическому факту признания новообращенным Христа как личного Спасителя («Согласен? Поставь число и подпись»). Затем от «вновь обретенного брата» требуются три вещи для того, чтобы он мог считать себя спасенным: посещать собрание секты, платить десятину и приводить «новых братьев». Полная профанация христианства налицо.

Подобного пути не избежал и Лев Толстой. В частности, в своей работе «Царство Божие внутри нас» он писал:

«В Нагорной проповеди выражены Христом и вечный идеал, к которому свойственно людям стремиться, и та степень его достижения, которая уже может быть в наше время достигнута людьми.

Идеал состоит в том, чтобы не иметь зла ни на кого, не вызывать недоброжелательности ни в ком, любить всех; заповедь же указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться в достижении этого идеала, в том, чтобы не оскорблять людей словом. И это составляет первую заповедь.

Идеал — полное целомудрие даже в мыслях; заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне можно не спускаться в достижении этого идеала — чистота брачной жизни, воздержание от блуда. И это составляет вторую заповедь.

Идеал — не заботиться о будущем, жить настоящим часом; заповедь, степень достижения, ниже которой вполне возможно не спускаться, — не клясться, вперед ничего не обещать людям. И это третья заповедь.

Идеал — никогда ни для какой цели не употреблять насилие; заповедь, указывающая степень, ниже которой вполне возможно не спускаться, — не платить злом за зло, терпеть обиды, отдавать рубашу. И это четвертая заповедь.

Идеал — любить врагов, ненавидящих нас; заповедь, указывающая степень достижения, ниже которой вполне можно не спускаться, — не делать зла врагам, говорить о них доброе, не делать различия между ними и своими согражданами. И это пятая заповедь».

Перед нами невольное (или вольное, но искусно замаскированное?) «занижение планки» в духе великоинквизиторской логики.

Все это, безусловно, результат той апостасии, о которой и говорит Достоевский в «Братьях Карамазовых».

Великий инквизитор приобретает те же качества, какие имеет его «патрон», которому он служит. И основным его качеством становится гордыня, возросшая до уровня сатанинской. Фактически весь монолог Великого инквизитора — это иллюстрация неумной гордыни и страстной жадности власти: «не захотевший служить безумию» в своей взвинчиваемой на протяжении «поэмки» ненависти ко Христу доходит до нового, собственного, безумия: «Завтра сожгу тебя» (1; 268).

Если уж и говорить о «комическом» в творчестве Достоевского, то перед нами, безусловно, одна из вершин его (достаточно специфического) юмора. Попытаться сжечь Бога на костре — это крайне оригинальная мысль. Но есть в этом и величайший трагизм: в данной фразе выражен апофеоз апостасии. Достоевский предупреждает о логическом завершении экспериментов «обезбоженного» «эвклидовского» ума.

Интересный факт: на протяжении всей «поэмки» Христос ни разу не назван Спасителем.

«...В религиозном мировоззрении Великого инквизитора нет представления о повреждении изначально совершенной человеческой природы в грехопадении „ветхого Адама“ и, главное, — об „уврачевании“ поврежденной природы падшего человека через вочеловечение, крестную смерть и воскресение „второго Адама“ — Христа (идеи искупления и спасения), того представления, суть которого отцы Церкви формулируют так: „Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом“. Другими словами, герой Ивана либо изначально веровал в Христа только как в Учителя нравственности и в „Просиявшую Плоть“ (без „терапевтических“ последствий) — тогда именно на этом и уловил его дьявол; либо, напротив, он утрачивает веру в мистический смысл Голгофы, — поскольку находит в пост-евангельской истории лишь усугубление духовных страданий и блужданий человечества по сравнению с эпохой „твердого древнего закона“» (32; 173–174). Но скорее все-таки — первое.

«Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» (1; 269), — говорит Алеша.

«Хотя бы и так! Наконец-то ты догадался» (1; 269), — отвечает Иван.

Вот в чем дело. «Еллинская» мудрость, «эвклидовский» ум не в состоянии познать Божественный смысл Крестной жертвы Спасителя и видит в Евангелиях только моральный кодекс, изложенный в виде красивой легенды, и не более того. Конечно, в таком случае рано или поздно этот кодекс начинает вызывать разочарование и раздражение: «Зачем его исполнять, ежели... Бога нет?»

Тем более загадочной становится фигура Христа в этой «поэмке», и тем удивительней финал.

«Некоторые полагают, что в этом финале Великий инквизитор, тронутый всепрощающей Любовью Спасителя, совершает акт великодушия, открывая двери темницы... Но Инквизитор говорит слова, мучительные для Христа более голгофских гвоздей. Инквизитор говорит Сыну Божьему: „Ступай, ступай, и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!“

В поцелуе „Легенды“ есть правда, и есть ложь. В нем Достоевский и в нем Иван Карамазов. Правда этого поцелуя в том, что Господь любит всякую тварь Свою, Он любит и ту, которая Его не любит и не хочет любить. Христос пришел грешников спасти. И человечество более всего нуждается для своего спасения именно в такой высшей, Христовой, любви. Большой ребенок нуждается в большей материнской любви. Поцелуй Христов и есть призыв к этой Любви, последний призыв пилатов и фарисеев к покаянию. В этом идея Достоевского.

Но поцелуй этот есть и мысль Ивана Карамазова, его последняя искусительная неправда слияния истины и лжи» (41; 226), — считает архиепископ Иоанн (Шаховской).

Да, можно прочесть в поцелуе карамазовского Христа переключку с «*ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию*» (Мф. 9,13). Покаяния, как видим, не получилось. Но есть в Новом Завете и грозные слова:

«А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской. / Горе миру от соблазнов, ибо надлежит придти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф. 18, 6–7), — и финальный поцелуй уже не соответствует этим словам, которые как нельзя лучше подходят к сути Великого инквизитора и его соблазнительной софистике.

Так что же это за Христос, и был ли Он вообще перед Великим инквизитором?

«Оно правда, — рассмеялся он (Иван. — А. В.) опять, — старику девяносто лет, и он давно мог сойти с ума на своей идее. <...> Это мог быть, наконец, просто бред, видение девяностолетнего старика пред смертью» (1; 258).

Для Ивана непринципально: Христос перед Великим инквизитором или видение, но для образа Великого инквизитора это важно.

«Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. / Вот, Я наперед сказал вам. / Итак, если скажут вам: „вот, Он в пустыне“, — не выходите; „вот Он в потаенных комнатах“, — не верьте; / Ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого; / Ибо, где будет труп, там соберутся орлы. / И вдруг, после скорби тех дней, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; / Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 23–30) — так говорит Господь о следующем Своем Пришествии на землю в Евангелии. Не так явился Христос в «поэмке». Значит, это не Он. Но кто же? Или — что?

«Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал» (1; 258).

Как уже отмечалось выше, весь монолог Инквизитора — это развернутое самооправдание его богоотступничества, попытка логически обосновать правильность своей позиции, доказать самому себе: «Я прав!» Но в процессе своей риторики Великий инквизитор доходит до иступленного желания сжечь своего молчаливого собеседника. Эта ненависть — результат осознания собственной неправоты и жажда компенсации душевного комфорта высшим проявлением власти — властью над чужой жизнью.

«Высказываясь», Великий инквизитор пытается успокоить свою молчаливую совесть, но несмотря на то, что она молчит, что-то не дает ему покоя: «И что ты молча и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами своими? <...> То, что я имею сказать тебе, все тебе уже известно, я читаю это в глазах твоих» (1; 265).

Великий инквизитор чувствует ничтожность всех своих доводов, и именно это приводит его в иступление. Он не может оправдать свое богоотречение и свою войну с Богом. Присутствие Христа в тюрьме — это поэтический (не случайно все-таки «поэмка»!) образ посещения Великого инквизитора его собственной совестью.

«Душа — по природе своей христианка», — гласит высказывание, приписываемое Тертуллиану, потому как с ней ни воюй, какие ни приводи доводы «эвклидовского» ума, она укоризненно молчит. И это молчание невыносимей самых тяжких обвинений.

Поцелуй Христа в «поэмке» — это прощальный поцелуй. «Приступ» совести проходит. Великий инквизитор остается один.

Достоевский подчеркивает утвержденность Инквизитора (и всей Католической церкви) в своей апостасии: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (1; 271).

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ИВАН КАРАМАЗОВ: БУНТ КАК ПОПЫТКА УСМИРЕНИЯ СОВЕСТИ

В апостасии Великого инквизитора Достоевским отражена не только апостасия Католической церкви, но и апостасия автора «поэмки» — Ивана Карамазова.

«Это ведь не я говорю густыми красками, преувеличениями и гиперболами (хотя против действительности нет преувеличений), а лицо моего романа Иван Карамазов, — пишет Достоевский. — Это его язык, его слог, его пафос, а не мой. Это мрачнораздраженный и много молчавший человек. Ни за что бы он никогда не заговорил, если бы не случайная, вдруг разгоревшаяся его симпатия к брату Алексею. Кроме того, это еще очень молодой человек. Как бы он мог заговорить и на чем надсадить сердце, не прорвавшись, без особ(енного) увлечения, без пены у рта. Но я именно и хотел, чтобы выдалось лицо, и чтобы читатель заметил именно эту страстность, этот наскок, этот литературный, обрывистый подход» (цит. по 38; 84).

Сравним:

«Это мрачнораздраженный и много молчавший человек. Ни за что бы он никогда не заговорил, если бы не случайная, вдруг разгоревшаяся его симпатия к брату Алексею» (Достоевский об Иване Карамазове).

«Тут дело в том только, что старику надо высказаться, что наконец за все девяносто лет он высказывается и говорит вслух то, о чем все девяносто лет молчал» (1; 258). (Иван о Великом инквизиторе).

Очень много в Великом инквизиторе от Ивана, очень многое из того, что было выше сказано о Великом инквизиторе, подходит и к его создателю.

Великий инквизитор в Бога не верует (см. 1; 269), но верует ли Иван?

«И действительно, человек выдумал Бога, — говорит Иван Алеше. — 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. Что же до меня, то я давно уже положил не думать о том: человек ли создал Бога или Бог человека?» (1; 241). «Итак, принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уж 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. Слов-то много на этот счет наделано» (1; 242).

«Слов-то много на этот счет *наделано*», — проговаривается Иван. И в контексте приведенного пассажа: «наделано» — это о Библии, что в сочетании с: «и действительно, человек выдумал Бога», — не позволяет обмануться насчет Ивановой «веры».

«Глупость коротка и нехитра, а ум виляет и прячется. Ум подлец, а глупость пряма и честна» (1; 243), — говорит Иван о себе, пытаясь показаться «глупее», но и здесь его «эвклидовский» «ум — подлец» «виляет и прячется» в «глупость».

Что же касается «приятия» Иваном Бога, то следует внимательно рассмотреть, *какого* Бога принимает Иван:

«Пятнадцать веков минуло тому, как он дал обетование прийти во царствии своем, пятнадцать веков, как пророк его написал: „Се грядущи скоро“. „О дне же сем и часе не знает даже и сын, токмо лишь отец мой небесный“, как изрек он и сам еще на земле. Но человечество ждет его с прежней верой и с прежним умилением. О, с большей даже верой, ибо пятнадцать веков уже минуло с тех пор, как прекратились залогом с небес человеку:

Верь тому, что сердце скажет,

Нет залогов от небес.

И только одна лишь вера в сказанное сердцем!» (1; 255).

«...Пятнадцать веков уже минуло с тех пор, как прекратились залогом с небес человеку», — отражение протестантского понимания Бога: Сотворивший небо, землю и человека «почил от дел» и лишь бесстрастно наблюдает за копошащимися где-то далеко внизу созданиями.

«...Человечество с верой и пламенем <...> столько веков взывало к нему, что он, в неизмеримом сострадании своем возжелал снизойти к молящим» (1; 255), — как далеко это от православного понимания Бога!

«Что оставил Христос „после Себя“? — размышляет диакон Андрей Кураев. — Протестантский рефлекс немедленно отвечает на этот вопрос: Евангелие. Но не слишком ли поспешно это отождествление Христа с книгой о Нем? Не превращает ли такая доктрина Христа „в начетчика, который принес на землю только кучу текстов“? <...> Поэтому Православие убеждено, что Христос оставил не добрую память о Себе, но Самого Себя. Он не уходил. Его Вознесение не обеднило человеческую жизнь, а обогатило нас: ибо Вознесшийся Христос от Престола Отца посылает нам Свой Дух, который возвращает нам и Тело Христово. <...> „Без Меня не можете делать ничего“ (Ин. 15, 5), — говорит Христос. Он не говорит, что „вы не сможете что-либо доброго сделать без консультации с книгами моих апостолов“. Он говорит: „без Меня“. Значит, чтобы христиане хоть что-то смогли изменить в мире — с ними должен быть и действовать Христос. Значит, чтобы быть христианином, надо иметь в своей жизни нечто иное, чем Писание. Надо иметь в себе святую большую, чем Писание. <...> Странно, что когда я на диспутах пристаю к протестантам с вопросом „что же нам оставил Христос“ — они упорно час за часом твердят: „Библию, Библию, Библию...“ <...> А ведь до-

статочно хоть немного задуматься, чтобы выйти за пределы своего протестантского катехизиса и ответить на мой вопрос: „Христос оставил нам Духа Святого“; вспомним будущее время в обещании Христа: „Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам“ (Ин. 14, 26). Когда апостолы под воздействием Духа „вспомнили“ и записали слышанное от Христа — неужто и Утешитель покинул их, однажды уже осиротевших в Вознесении? Бог пришел к людям, чтобы отныне быть неразлучным с ними» (15; 32, 40–42).

Итак, Иван «принимает» Бога таким, каким Его придумали протестанты, а не таким, каким Его знает православие, Священное Писание и Священное Предание. Более того, он *принимает*, но не *верует*.

«Вера требует смирения, от обладания которым Иван весьма далек; вера прежде всего есть живая связь с личным Богом и со Христом, рожденным от Девы и воскресшим, а затем уже — мировоззрение, включающее в себя систему понятий» (3; 111).

В чем же основа бунта не верующего в Бога Ивана?

«Ну так представь же себе, что в окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять» (1; 242).

В чем причина «неприятия» Иваном Божьего мира? В том, что он (как и герой его «поэмки» — Великий инквизитор) не имеет «представления о повреждении изначально совершенной человеческой природы в грехопадении «ветхого Адама» (32; 173). Далекий от учения Православной церкви Иван совершает ту же распространенную ошибку, которую совершали многие «просвещенные» люди с конца XVIII века.

Иван симулирует «синдром Радищева»: ненависть «мерзость запустения» в окружающем его мире, Иван не знает (или не хочет знать?) о том, что Божий мир изначально был создан другим:

«И сказал Бог: вот, Я дал вам (людям. — А. В.) всякую траву сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу; / А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так» (Быт. 1, 29–30), — это был мир, в котором царил мир, то есть та самая «гармония», о которой так много говорил Иван, где «лань ляжет подле льва» (1; 251), что и было в Божьем мире до грехопадения человека (Быт. 1, 30); мир же, окружающий Ивана, — это падший мир, мир, который «преобразован» (искажен) грехопадением Адама и Евы, мир разрушенной гармонии, которую нельзя восстановить никакими социальными трансформациями:

«Жене сказал (Господь. — А. В.): умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою. / Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: „не ешь от него“, проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. / Тернии и волчьи произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой. / В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3, 16–19).

«Если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину» (В. Соловьев. Цит. по 15; 129). И тройне безумно «принимая» Бога, «принимать» за Божий мир то пространство, в котором существует человечество после Адама.

В чем разница между радищевским Путешественником и Иваном Карамазовым? Персонаж Радищева искренне мучился, видя несовершенство окружающего его мира,

и мука его, основанная на просветительском мировоззрении, была безграничной и безутешной.

Г. К. Щенников в своей работе «Иван Карамазов — русский Фауст» говорит, что «в исповеди Ивана Алеше ставится проблема построения мира новых человеческих отношений. Иван мечтает „о всемирном счастье людей“, об обществе, в котором „все будут счастливы и не будут больше ни бунтовать, ни истреблять друг друга повсеместно“, о „вечной гармонии“, когда „случится и явится нечто до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей, всей пролитой ими крови...“ и т. п. Это гуманистическая забота, вытекающая из национальной культурной традиции, „русской идеи“: из традиционной устремленности русских мыслителей и писателей к построению „Царствия Божия на земле“ (42; 10), что, конечно, созвучно идеям социалистов-утопистов, которые „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“» (25; 57), — однако целиком с мнением Г. К. Щенникова согласиться невозможно. Карамазовский ум «виляет и прячется»: демонстрация Ивановой «коллекции» — это изящная комбинация, шахматная партия, в которой он чуть было не поставил Алеше мат.

«...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» (11; 53). Для чего это нужно?

«Для Ивана главная личностная задача, с которой неразрывно слита вся его философия, — и бунт против Бога, и легенда о Великом инквизиторе — это обоснование принципа „все позволено“, то есть утверждение своей безграничной внутренней свободы, своего личного права решать вопрос о пределах добра и зла» (42; 17). Только обосновав тезис «все позволено», Иван сможет заставить замолчать свою совесть. Фактически Иван занимается перед Алешей тем же, чем занимался его Великий инквизитор перед Христом: самооправданием собственной апостасии.

Объяснение неприятия Божьего мира, доказательство справедливости этого неприятия есть попытка успокоить собственную совесть.

«Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавожить кому-то будущую гармонию» (1; 251), — вот «эвклидовское», дарвинистически-эволюционистское понимание мира и смысла жизни, понимание НЕверующего человека, так как человек верующий имеет другое представление о роли личности в истории и о цели жизни: «Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. Пост же и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства для стяжания Святого Духа Божьего» (33; 127), — говорил преподобный Серафим Саровский.

Для чего же нужно это подвижничество и стяжание Духа Святого? «Радость моя! — говорил он одному собеседнику, — Молю тебя, стяжи дух мирен, и тогда тысячи душ спасутся около тебя» (33; 65). Вот и смысл жизни христианина: спастись самому и этим помочь спастись окружающим.

У Ивана другая задача.

И тем не менее «большинство людей, которые, может быть, не знают о том, что они веруют в Бога и даже считают себя атеистами, не бесчувственны к добру. Они могут совершить преступление, как Раскольников или Иван Карамазов, но впоследствии это преступление разрушает их. Наказание за грех тревогой и тоской, муками совести — доказательство, что Бог существует и живет в сердце каждого человека. Нет,

человеку позволено не все: он может отбрыкиваться от угрызений совести, но от неминуемой муки не уйдет, если не признает свой грех — и только тогда Бог пошлет ему примирение с собой и мир» (3; 187–188).

«Виляющий и прячущийся» «эвклидовский» ум Ивана яростно пытается обмануть его же, Ивана, совесть. И в этом поединке между умом и совестью ум терпит поражение:

«„Если Бога нет, все позволено“. Но именно тот Бог, Которого он отвергает из гордости, властно вторгается в его душу после преступления. Помешательство Ивана возникает из-за того, что он не может перенести ответственность за преступление, ибо нет никого, кто мог бы простить его. Он чувствует на себе вину, но не хочет исповедовать свой грех» (3; 113).

«Если что и охраняет общество даже в наше время и даже самого преступника исправляет и в другого человека перерождает, то это опять-таки единственно лишь закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» (1; 67), — говорит старец Зосима.

Всякий, кто кричит, что он «не верит в Бога», своим криком, своей яростной попыткой обосновать свое собственное неверие лишь еще раз подтверждает то, что он просто изо всех сил не *хочет* верить, *боится* признаться себе в том, что Бог существует. Потому что тогда, сделав даже малейшее допущение о возможности бессмертия, воскресения и Страшного суда, придется *взрвать* всю *прежнюю* жизнь, выстроенную на иной основе, уже невозможно будет жить по-прежнему. Один раз согласившись с тем, что Абсолютная Истина и Абсолютная Любовь существуют, но существуют отдельно от его «системы координат», человек либо изменит эту «систему», изменив свою жизнь, либо дойдет «до последних столбов», до отчаяния, до духовного (и, возможно, физического) самоубийства.

Помешательство Ивана — результат противостояния ума и совести.

«Черт выступает как провокатор, напоминая Ивану его дерзкие поэмы, выговаривая за него, его самые „смелые“ мысли, которых Иван теперь стыдится, о которых он хотел бы совсем забыть. Среди них и анекдот об атеисте, прошедшем на том свете квадриллион километров, прежде чем ему открыли двери в рай, и пропевшем «осанну» Богу в первые же две секунды пребывания в раю — анекдот, свидетельствующий о том, что в нигилисте-Иване всегда подспудно жила вера в Бога. <...> Бредовое видение Ивана можно рассматривать как Божье наказание и начало возвращения Ивана к Господу» (42; 28).

Для «возвращения Ивана к Господу», для примирения с Ним ему нужно успокоить свою совесть, но успокоить не «вилянием» ума, а очищением сердца: исповедью (в православном понимании этого слова, а не в «психотерапевтическом»). Для полноценной же и врачующей исповеди необходимо и принятие Бога, и принятие Его мира, и принятие того мира, что окружает человека.

Однако для полного же «возвращения к Господу» необходима не только вера в Него (так как «и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2, 19)), но и любовь к Нему, то есть исполнение двух основных заповедей, которые и делают человека человеком по замыслу Божию.

Апостасийные мотивы и оптимизм Ф. М. Достоевского

«Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. Не как дурак же (фанатик) я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвिति-

ем! Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицание, которое перешел я. Им ли меня учить!» — писал Достоевский в последний год жизни (цит. по 20; 242—243).

Да, безусловно, есть в бунте Ивана Карамазова отзвук тех мучительных размышлений Достоевского, которые стали результатом борьбы «эвклидова» ума писателя и его сердца.

«Лично я слышал, он был человек православный; в храм Божий ходил, исповедовался, причащался и т. д.; он дозрел, вероятно, сердцем до элементарных, так сказать верований Православия, но писать и проповедовать правильно еще не мог; ему еще нужно бы учиться (просто у духовенства), а он спешил учить!» (19; 295) — возмущался К. Леонтьев. Согласиться с этим невозможно. Не стремился Достоевский никого учить. Он просто пережил «отрицание Бога», отрицание, «которому ответом служит весь роман», и хотел поделиться с другими. И кстати, духовенство это понял:

«Разумеется, это не рецепт и не подробный курс пастырского богословия; здесь указан писателем только общий закон нравственного, возрождающего влияния одной личности на другую, и не указывается, как первой приобрести потребные для того душевные свойства; но начертанные писателем картины такого возрождения представляют собою беспримерную драгоценность во всемирной литературе, будучи исполнены несомненной красоты и умиленности: они и душу читателя наполняют самыми возвышенными чувствами человеколюбия и религиозности и, кроме того, раскрывают ему высочайшие свойства человеческой природы как предназначенной к нравственному совершенству и к исполненному любви единству с душами прочих людей» (40; 151).

Буря сомнений и неверия не может бушевать вечно. Она заканчивается либо полной апостасией, либо утверждением в вере. Поэтому одними из главных мотивов «Братьев Карамазовых» стали апостасийные мотивы, связанные с образами старца Зосимы, Великого инквизитора и Ивана Карамазова.

а) Старец Зосима явился своеобразным духовным «индикатором», высвечивающим уровень духовной слепоты, современного ему российского общества. Именно в связи со старцем Зосимой читатель сталкивается с таким видом апостасии, как «вера в веру», которая противостоит вере в Бога. Вера в чудодейственную силу *собственно* мощей, *собственно* икон, *собственно* святой воды, *собственно* освященного масла, а не вера в Бога, подающего чудеса исцелений и благодати через эти видимые материальные предметы, является своего рода оккультизмом в Православии (см. А. Кураев. Оккультизм в Православии. М., 1998).

«Лицеприятие», причисляющее старца Зосиму к лику святых еще при жизни, терпит сокрушительное поражение, столкнувшись с «отсутствием требуемого чуда» (с «тлетворным духом»).

«Неверующие возрадовались, а что до верующих, то нашлись иные из них возрадовавшиеся даже более самих неверующих, ибо „любят люди падение праведного и позор его“, как изрек сам покойный старец в одном из поучений своих» (1; 338), — что это, как не свидетельство кризиса религиозного сознания?

б) Великий инквизитор — ярчайший образец «веры в Церковь», как в некий юридический институт, который берет на себя обязанность по спасению всех.

«Говорят и пророчествуют, что ты придешь и вновь победишь, придешь со своими избранниками, со своими гордыми и могучими, но мы скажем, что они спасли лишь сами себя, а мы спасли всех» (1; 268), — говорит Великий инквизитор и привычно жлет, так как за секунду до этого он резюмировал итог своей деятельности: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть» (1; 267). В чем же «спасение», если «подопечные» Великого инквизитора «за гробом обрящут лишь смерть»? Не о таких ли «спасателях» говорит Христос:

«Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“ войдет в Царствие Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. / Многие скажут Мне в тот день: „Господи! Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем бесов изгоняли? И не Твоим ли именем многие чудеса творили?“ / И тогда объявлю им: „Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие“» (Мф. 7, 21–23)?

Не Церковь спасает, но Господь через Церковь. Если же Церковь берет на себя подобную «обязанность», то это кончается духовным крахом, как в случае с Католической церковью, открыто заявившей о своей апостасии в XI веке.

В) Иван Карамазов с его бунтом стал обобщающим символом грядущего русского бунта (не случайно имя его — Иван), основанного на «вере в разум», в «эвклидовский» ум, способный объяснить, казалось бы, все, включая самое непостижимое. Но бунт против существующего мира — это в конечном итоге бунт против Бога (поскольку, несмотря на глобальную искаленность вследствие первородного греха, этот мир в своей изначальной форме был создан Богом).

О том, что не одного Ивана занимают «бунтоподобные» размышления, свидетельствуют его же слова:

«Вся молодая Россия только лишь о вековых вопросах теперь и толкует. <...> О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так ведь это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца. И множество, множество самых оригинальных русских мальчиков только и делают, что о вековых вопросах говорят у нас в наше время» (1; 240–241).

Человек начинает задумываться о здоровье, когда начинает ощущать его нехватку. Если общество стало активно рассуждать о вере, о Боге, о бессмертии, значит, все эти понятия из области духовного опыта перешли в область опыта интеллектуального, то есть Бог перестал быть объектом веры, а стал объектом рассуждения о вере. Такова еще одна грань кризиса религиозного сознания, кризиса, имеющего продолжение и в наши дни: «...пока человек находится в церковном лоне, внутри традиции, то есть в состоянии верования, он не нуждается в идеях об этом предмете. Но когда верование начинает разлагаться сомнениями, человек начинает искусственно конструировать новые модели мира, создавая идеи (вот откуда родом идея „Царствия Божия на земле“. — А. В.). Идеи возникают в „пустотах“ между верованиями. И если человек в состоянии верования и даже сомнения стоит лицом к лицу реальности, то сконструированные идеи (псевдоидеи) уводят его от этой реальности в мир собственных домыслов.

Отпадение общества от Церкви и ценностей христианской культуры, утрата веры и порожденных ею традиционных верований, привело, таким образом, к возникновению множества пустот в современном сознании, которые и стали заполняться искусственно создаваемыми моделями и теоретическими конструкциями — псевдоидеями, которые претендуют на статус Истины с ее исчерпывающим объяснением мироздания. Но поскольку эти идеи не обладают ценностью реального и заполняют собой те сферы человеческой жизни, где, по замыслу Божьему, должна животворить вера, то и культура, возникшая из этих псевдоидей, первым делом объявляет смертоубийственную войну реальности и уводит человека в пустыни виртуальности. Эпидемии наркомании и алкоголизма связаны и с этим современным общекультурным (а по сути, антикультурным) процессом» (22; 105–106).

Что же касается Достоевского, то он был убежден в возможности преодоления этого кризиса:

«Возрождение — вот о чем писал Достоевский во всех своих повестях: покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около этих настроений вращается вся жизнь всех его героев, и лишь с этой

точки зрения интересуется сам автор различными богословскими и социальными вопросами в последних публицистических произведениях. <...> Великая идея Достоевского, конечно содержится в Божественном Откровении, но им именно она изложена жизненно и ясно. Значение этого изложения в том, что чрез него определяется лучшее направление нашей любви, чем принято в современной морали. Часто слышится фраза: можно разрушать заблуждения мысли, но кто и как может сломить злую волю? Поэтому благотворительность допускают лишь вещественную. Достоевский, призывая человека к подвигам любви к ближнему, говорит устами героев своих: „Ты в нем нового человека воскресишь“» (39; 74, 94).

Именно в свете надежды на возрождение можно трактовать смысл использования в качестве эпиграфа к «Братьям Карамазовым» евангельских слов:

«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24).

Зерно, «падшее в землю» и умерщвленное неверием, прошедшее через неверие и смерть от сомнений, возрождается верой и приносит множество плода.

«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 стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (цит. по 12; 114).

Видимо, именно поэтому читатель, который вслед за писателем идет путем сомнения и неверия, путем борьбы разума и сердца, дочитав роман до конца, испытывает не уныние и отчаяние, а светлое чувство радости и надежды, надежды на возрождение героев Достоевского и на свое собственное.

Литература

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 1997.
2. Библия.
3. Барсотти Д. Достоевский: Христос — страсть жизни. Паолине, 1999.
4. Бердяев Н. А. Великий инквизитор. Глава из книги «Новое религиозное сознание и общественность» // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992.
5. Бузина Т. Мотивы духовных стихов в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 6, СПб., 1996. С. 62—81.
6. Булгаков С. Н. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992.
7. Буянова Е. Г. Романы Ф. М. Достоевского. М.: МГУ, 1997.
8. Дворкин А. Введение в сектоведение. Н. Новгород, 1998.
9. Ермилова Г. Христология Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 13, СПб., 1999. С. 37—44.
10. Ильюнина Л. О шутках, улыбках и смехе // Православный Санкт-Петербург. 1999, № 3.
11. Касаткина Т. Теодицея от Ивана Карамазова // Достоевский и мировая культура. Альм. № 7, СПб., 1996. С. 49—61.
12. Касаткина Т. «Христос вне истины» в творчестве Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 11, СПб., 1998. С. 113—120.
13. Ответы на главнейшие возражения против веры истинной (изд-во Кораблева и Сирякова). СПб., 1860.
14. Котельников В. Христодицея Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 11, СПб., 1998. С. 20—28.

15. Диакон А. Кураев. Наследие Христа. М., 1998.
16. Диакон А. Кураев. Оккультизм в Православии. М., 1998.
17. Диакон А. Кураев. О нашем поражении. СПб., 1999.
18. Диакон А. Кураев. Протестантам о Православии. М., 1999.
19. Леонтьев К. О всемирной любви // Достоевский и Православие. М., 1997. С. 261–297.
20. Лосский Н. Достоевский и его христианское миропонимание // Достоевский и Православие. М., 1997. С. 217–246.
21. Малягин В. Достоевский и Церковь // Достоевский и Православие. М., 1997. С. 9–32.
22. Николаева О. Современная культура и Православие. М., 1999.
23. Дж.-К. Оутс. Трагическое и комическое в «Братьях Карамазовых» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 6, СПб., 1996. С. 210–229.
24. Померанц Г. Каторжное христианство и открытое православие // Достоевский и мировая культура. Альм. № 13, СПб., 1999. С. 25–33.
25. Пономарева Г. Б. Иван Карамазов в религиозном опыте Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 2, СПб., 1994. С. 51–74.
26. О нетлении и почитании святых мощей (сост. Протопопов Д. И.). М., 1896.
27. Розанов В. В. О легенде «Великий инквизитор» // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992.
28. Сараскина Л. Поэма о Великом инквизиторе как литературно-философская импровизация на заданную тему // Достоевский и мировая культура. Альм. № 6, СПб., 1996. С. 125–140.
29. Толковые Евангелия (воскресные и праздничные) протоиерея А. Свирилина. Чехов, 1992.
30. Закон Божий (сост. прот. С. Слободской). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993.
31. Степанян Е. О правде великой и всякой // Достоевский и мировая культура. Альм. № 7, СПб., 1996. С. 129–142.
32. Тихомиров Б. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор». // Достоевский и мировая культура. Альм. № 13, СПб., 1999. С. 147–177.
33. Угодник Божий Серафим (ред. Е. Тростникова). Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. Т. 1.
34. Угодник Божий Серафим (ред. Е. Тростникова). Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. Т. 2.
35. Труайя А. Достоевский (главы из книги) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 7, СПб., 1996. С. 143–186.
36. Туниманов В. Бог или абсурд? // Достоевский и мировая культура. Альм. № 11, СПб., 1998. С. 95–109.
37. Франк С. Л. Легенда о Великом инквизиторе // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1992.
38. Фридендер Т. Диалог в мире Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 1, СПб., 1993. Ч. 1. С. 69–88.
39. Митрополит Антоний (Храповицкий). Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям Ф. М. Достоевского // Достоевский и Православие. М., 1997. С. 67–103.
40. Митрополит Антоний (Храповицкий). Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения (главы из книги) // Достоевский и Православие. М., 1997. С. 104–174.
41. Архиепископ Иоанн (Шаховской). Великий Инквизитор Достоевского // К истории русской интеллигенции. Нью-Йорк, 1975. С. 205–226.
42. Щенников Г. К. Иван Карамазов — русский Фауст // Достоевский и мировая культура. Альм. № 6, СПб., 1996. С. 5–33.