

ГЛАВА 3

Ф. ДОСТОЕВСКИЙ: НА ПУТИ К НОВОЙ МЕТАФИЗИКЕ ЧЕЛОВЕКА

3.1. Эмпирический человек как Абсолют

Эпоха конца XIX века все еще представляет собой загадку, она стала одновременно и периодом расцвета творческих сил европейского человечества и началом трагического «слома» истории, породившего две мировые войны и невиданные бедствия, последствия которых Европа, так и не смогла преодолеть (в пользу этого говорит непрекращающийся упадок культуры, начавшийся после окончания Второй мировой войны и продолжающийся до наших дней). В эту эпоху философия вновь, как это было в XVIII столетии, закончившемся Великой французской революцией, вышла из кабинетов на улицы, стала практической силой, неуклонно подтачивающей существующий порядок вещей; в определенном смысле именно она вызвала катастрофические события первой половины XX века, имевшие, как никогда ранее, *метафизический* подтекст. В центре перелома, захватившего абсолютно все формы европейской цивилизации и завершившегося в начале XX века возникновением неклассической науки, неклассического искусства и неклассической философии, находилась проблема человека, его сущности, смысла его существования, проблема отношений человека с обществом, миром и Абсолютом. Не случайно, М. Шелер использовал для описания изменений, совершившихся в философии в эту эпоху, термин «антропологический поворот»; здесь стало явным то, что давно подразумевалось в философии и искусстве и парадоксальным образом проявилось даже в новых научных теориях: человек является не крохотным «атомом» в безбрежном и чуждом ему бытии, а исходной точкой для всех полаганий, тем первичным полем смыслов, из которого должно исходить любое философское и научное «вопросание».

Можно сказать, что в культуре второй половины XIX века произошло своего рода «освобождение человека» — освобождение отдельной эмпирической личности, существующей во времени и неизменно идущей к смерти, от гнета «потусторонних», трансцендентных сил и инстанций. Средневековое христианство, утверждая приоритет веры над разумом, приоритет иррациональной чувственности над холодным рассудочным знанием, сохраняло элемент «интимности» в отношениях человека с Богом, и это помогало человеку верить в свою основательность в мире. Эпоха Возрождения, а затем и новоевропейский рационализм разрушили это мироощущение. Человечный христианский Бог превратился в Мировой Разум — всемогущий, но холодный и «немой», бесконечно далекий от человека и его мелких житейских забот. Одновременно триумфальное шествие науки разоблало иллюзию замкнутости мироздания, наивную веру человечества в центральное положение Земли и ее обитателей; холод бесконечных ньютоновских пространств, наполненных бесчисленным числом звездных миров, уничтожил последние остатки той убежденности человека в прочности и значимости своего духовного бытия, которая была характерна для Средних веков.

К середине XIX века этот процесс достиг своего апогея. Философия Гегеля окончательно развеяла иррациональную теплоту, сохранявшуюся в христианстве, и доказала, что человек — всего лишь игрушка в руках Мирового Духа, безжалостного рационального Бога, преследующего свои собственные цели (мы воспроизводим общепринятую трактовку философии Гегеля, понимая, что на самом деле она гораздо глубже этого карикатурного образа). С другой стороны, научное познание окончательно освободилось от власти философии и даже выступило с претензией на то, чтобы самому определять конечные цели жизни человека и его деятельности в мире. Позитивизм отверг все традиционные философские проблемы и установил, что человек есть всего лишь незначительный элемент бытия, устроенный по тем же самым законам, что и вся остальная природа и не обладающий никаким существенным значением в ней. Представление о бессмертной человеческой душе было признано «устаревшим» и «ненаучным», вся духовная составляющая личности

потенциальной абсолютности, которые заложены в каждом из нас и которые каждый может хотя бы частично раскрыть в своем бытии. Именно в этом состоит смысл *Богочеловечности* Христа, а вовсе не в том, что он соединил в себе человеческое начало с некоей сверх- и внечеловеческой божественной сущностью.

В основных положениях метафизической концепции человека Достоевского можно увидеть прямое влияние Канта, можно сказать, что Достоевский доводит до логичного итога тот «коперниканский переворот» в философии, который начал немецкий мыслитель. Как мы уже говорили, суть этого «переворота» в том, чтобы поставить в центр метафизики человеческую личность; в этом смысле уже Кант полагает в основание тезис «человеческая личность есть Абсолют». Но при этом он вносит двусмысленность в понимание личности: человек у него обладает двумя измерениями – феноменальным и ноуменальным, – он абсолютен только в ноуменальном измерении, которое вряд ли кто-то из нас признает главным в своем бытии. В связи с этим метафизическая «реабилитация» человека в философии Канта оказывается иллюзорной: реальный человек вряд ли сможет, следуя Канту, признать себя абсолютным существом, скорее наоборот, он должен осознавать свою зависимость от мира, от его закономерной необходимости.

В противоположность Канту, Достоевский основывает свое видение человека именно на принципе «*эмпирический (феноменальный) человек есть Абсолют*», и в этом смысле он создает по-настоящему новаторскую метафизику, которая немыслима в рамках классической философии и в форме традиционного философского рассуждения, изложенного рациональным образом. Вероятно, это и является одной из причин, в силу которых Достоевский облекал свои мысли в форму философского *романа*, а не философского трактата.

Говоря о влиянии Канта на Достоевского, нужно упомянуть еще один важнейший аспект, в котором проступает это влияние. Понимая, что тезису «эмпирическая личность есть Абсолют» явно противоречит смертность человеческой личности, Достоевский в качестве основания всей своей концепции человека, в качестве своеобразной «аксиомы», принимает *идею бессмертия*. Обоснование этой аксиомы показывает прямое влияние Канта.

Принципиальный и прямой (не от лица какого-либо персонажа, а от себя лично) разговор о бессмертии Достоевский начинает с небольшого рассказа «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г., за которым в главах «Запоздавшее нравоучение» и «Голословные утверждения» следует авторский комментарий. В рассказе идея бессмертия доказывается «от противного», на примере самоубийцы, материалиста и атеиста, который не обладает верой в свое бессмертие и именно поэтому кончает с собой. «Природа, – рассуждает он, – чрез сознание мое, возвещает мне о какой-то гармонии в целом. Человеческое сознание наделало из этого возвещения религий. Она говорит мне, что я, – хоть и знаю вполне, что в «гармонии целого» участвовать не могу и никогда не буду, да и не пойму ее вовсе, что она такое значит, – но что я все-таки должен подчиниться этому возвещению, должен смириться, принять страдание в виду гармонии в целом и согласиться жить. Но если выбирать сознательно, то, уж разумеется, я скорее пожелаю быть счастливым лишь в одно мгновение, пока я существую, а до целого и его гармонии мне ровно нет никакого дела после того, как я уничтожусь, – останется ли это целое с гармонией на свете после меня или уничтожиться сейчас же вместе со мною... я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же всё это будет уничтожено: и я, и всё счастье это, и вся любовь, и всё человечество – обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, – не от нежелания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. Это – чувство, это непосредственное чувство, и я не могу побороть его. Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно, тогда, может быть, я всё же был бы утешен. Но ведь планета наша невечна, и челове-

честву срок – такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – всё это тоже приравняется завтра к тому же нулю»⁴⁷.

Можно угадать в этой логике то же самое рассуждение, с помощью которого Кант доказывает постулат практического разума о бессмертии души в «Критике чистого разума» (см. раздел 1.3). В обоих случаях доказательство состоит в том, что без идеи бессмертия укорененное в человеке стремление к гармонии и совершенству не может быть обосновано, не сможет реально вести каждого человека и все человечество к совершенству.

Нужно отметить, что в системе Канта такая форма обоснования бессмертия выглядит внутренне противоречивой в силу раздвоения личности на феноменальное и ноуменальное измерения. Ведь бессмертие относится к ноуменальному измерению, а движение к совершенству имеет значение только для феноменального мира (поскольку в мире вещей в себе человек, видимо, уже обладает совершенством). В системе идей Достоевского, напротив, все очень логично. Поскольку человек является обитателем земного мира, присутствующее в нем стремление к совершенству должно быть удовлетворено именно в этом мире, а значит, и бессмертие относится также к существованию *в этом мире*. Кажется, что здесь возникает противоречие – ведь жизнь человека безусловно ограничена именно в этом, земном мире, и становится неясным смысл такого бессмертия. Однако Достоевский решает эту проблему за счет того, что он «раздваивает» смысл понятия «земной мир»; и это оказывается значительно более естественно, чем «раздваивание» смысла бытия личности у Канта.

Достоевский отказывается признать посмертное (бессмертное) существование человека радикально отличающимся от наличного эмпирического существования, оно оказывается *аналогичным* земному в том смысле, что точно так же, как оно, *не является абсолютно совершенным*. Наиболее точно представление о таком бессмертии выражает Свидригайлов в одной из бесед с Раскольниковым. Согласно мысли Свидригайлова, наш мир окружен подобными ему мирами, и смерть — это переход от бытия в одном мире к бытию в другом, «соседнем» мире. Очевидно, что такой переход имеет мало общего с христианским представлением о бессмертии души в ее райском состоянии. В вере Свидригайлова человек продолжает телесно существовать и в другом мире, однако законы его существования становятся иными, абсолютно непонятными и загадочными для нас. Об этом свидетельствуют привидения, которые являются ему и о которых он рассказывает Раскольникову. «Приведения — это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир»⁴⁸. В этом рассуждении Свидригайлова ясно выражено то представление о смерти как вторичном элементе самой жизни, смерть — это только *переход* от одной формы бытия к другой, причем этот переход начинает осуществляться и становится зримым уже в болезни, и смерть только «количественно» отличается от болезни, завершая указанный переход.

Если идея бессмертия в том варианте, который принят в догматическом христианстве (и который в общем разделяет Кант), является глубоко позитивной и «успокаивающей» для искренне верующего человека, поскольку *гарантирует* совершенство, райское бытие, то в варианте Достоевского она оказывается скорее беспокоящей, пугающей и даже ужасающей, поскольку суть посмертного бытия оказывается неопределенной, загадочной, возможно, гораздо более страшной, чем наличное земное бытие. Об этом также говорит Свидригайлов, и его слова – одно из самых мрачных прозрений, которые мы находим в творчестве Достоевского: «Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять

⁴⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Л., 1971-1989. Т. 24. С.

⁴⁸ Там же. Т. 6. С. 221.

нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, за-коптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится»⁴⁹.

В своем посмертном существовании человек, как и в наличном земном существовании, призван бороться за все большее совершенство, и именно в этом и *обоснование*, и *требование* его бессмертия. Таким образом разрешается противоречие, которое в комментарии к своему рассказу «Приговор» подмечает сам Достоевский: «...бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земной-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связь человека с землей порывается, становится тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство... Словом, идея о бессмертии – это сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества»⁵⁰.

Нужно только иметь в виду, что под термином «вечная жизнь» в этой фразе Достоевский подразумевает не абсолютно божественное бытие, о котором говорит догматическое учение христианства, а бесконечная последовательность миров, подобных земному, в каждом из которых человеческая личность и человечество в целом призвано бороться за свое все большее и большее совершенство.

Подтвердить и уточнить все эти идеи, помогает анализ историй самых значимых героев Достоевского, через которые писатель с наибольшей прямотой выражает свое философское мировоззрение. Среди них первостепенное значение имеют Кириллов из романа «Бесы» и Иван Карамазов из главного романа Достоевского.

3.2. Кириллов – новый Христос

Суть философского содержания, вкладываемого писателем в образ Кириллова, связана с его парадоксальным «силлогизмом», в котором он приходит к признанию себя Богом. Критически исследуя человеческую историю, Кириллов приходит к выводу, что «человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить не убивая себя»; и, значит, «Бога нет»⁵¹. Однако второй (первой, по хронологии романа) посылкой его умозаключения является утверждение, что «Бог необходим, а потому *должен быть*»⁵² (курсив мой. — *И. Е.*). Этот тезис Кириллова безусловно опровергает звучащие в его адрес обвинения в атеизме и неверии; он принадлежит к ряду тех наиболее сложных и близких автору героев, которые являются глубоко верующими людьми, убеждены в необходимости присутствия в мире некоторого абсолютного основания, опираясь на которое человек может бороться с абсурдом и нелепицей мира за безусловный смысл. Как и многие другие герои Достоевского, Кириллов лишь не приемлет веры, навязываемой традицией или авторитетом, он хочет оставаться свободным человеком в самой вере.

Из двух тезисов — «Бога нет» и «Бог должен быть» — Кириллов выводит парадоксальное заключение: «Значит, я — Бог». Проще всего, вслед за прямолинейными интерпретаторами Достоевского объявить, что этот вывод свидетельствует о безумии Кириллова, и гораздо сложнее понять истинное содержание рассуждений героя, за которыми просматривается система идей, по-видимому, чрезвычайно важная для Достоевского.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. Т. 24. С. 49—50.

⁵¹ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 10. С. 471.

⁵² Там же. С. 469.

Высказывая убеждение, что «человек только и делал, что выдумывал Бога», и что «Бога нет», Кириллов говорит о Боге как о *внешней* для человека силе и инстанции, именно такого Бога он отрицает. Но раз в мире должно быть абсолютное основание для всех смыслов, должен быть Бог, — значит, он может существовать только как что-то *внутренне присущее отдельной человеческой личности*; поэтому Кириллов и делает вывод о том, что он — Бог. По существу, в этом суждении он утверждает наличие некоего абсолютного, божественного содержания в *каждой* личности. Парадоксальность этого абсолютного содержания состоит в том, что оно только *потенциально*, и перед каждым человеком стоит задача раскрыть это содержание в своей жизни, сделать его из потенциального актуальным.

Достоевский дает очевидное и прямое указание на то, что вывод Кириллова не является просто безумной фантазией, а действительно отражает присущую ему пронизательность, способность постичь что-то чрезвычайно важное, пока еще неизвестное другим людям. Кириллов оказывается подлинным «мистиком» в том неканоническом смысле, который предполагается его странной религиозностью. Приводимое им описание своих мистических состояний (своих «пяти секунд»), в которых он чувствует присутствие вечной гармонии, делает явным смысл его требования к раскрытию абсолютности человеческой личности. «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, — говорит Кириллов Шатову, — и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда... В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически. Я думаю, человек должен перестать родить. К чему дети, к чему развитие, коли цель достигнута?..»⁵³.

Человеческая личность потенциально является центром мировой гармонии, центром цельности мирового бытия, и она может и должна раскрыть это свое значение; временное течение жизни и есть непрекращающийся процесс «становления» абсолютного основания человеческой личности, его переход из потенциальной формы в актуальную. Человек существует как *относительное* и *эмпирическое* существо только потому, что указанное «становление абсолютного» в нем никогда не завершается, но одновременно он существует как эмпирическая *личность*, как образ Абсолюта в мире, только потому, что в каждое мгновение его жизни перед ним поставлено требование к *окончательной* и *полной* актуализации своего абсолютного содержания. Человек — это как бы воплощенное противоречие, обусловленное парадоксальным характером того «неполноценного» абсолютного основания, которое составляет его сущность; это как бы непрерывное усилие абсолютного к полноте своего бытия и его непрерывное «ниспадение» в относительное и потенциальное состояние; не случайно Кириллов говорит про свои «пять секунд»: «Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть».

Только один человек смог приблизиться в своей жизни к реализации полноты своей абсолютности и тем самым дал пример и образец для всех нас — это Иисус Христос. Кириллов лучше других осознает значение Христа и его великую заслугу в выявлении подлинных целей человеческой жизни. Но кроме этого он видит и то, что не видят другие — он видит *роковую ошибку* Иисуса, которая исказила откровение, принесенное им в мир и, в результате, не позволила человечеству правильно понять смысл его жизни. В предсмертном разговоре с Верховенским Кириллов таким образом излагает свое видение истории Иисуса: «Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “Будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни раю, ни воскресения. Не оправ-

⁵³ Там же. С. 450.

далось сказанное. Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Ему* такого же, и никогда, даже до чуда. В том то и чудо, что не было и не будет такого же никогда»⁵⁴.

«Не оправдалось сказанное» не в том смысле, что Христос и разбойник не обрели посмертного существования, — как и для самого Достоевского, для Кириллова очевидно, что после смерти человека непременно ждет *какое-то* иное бытие, — но в том смысле, что указанное иное бытие не является «райским», совершенным, божественным. Оно остается таким же «открытым» и полным различных возможностей, как и земное бытие человека; оно в равной степени может оказаться и более совершенным, и более абсурдным — подобным «бане с пауками», жуткому образу вечности, встающему в воображении Свидригайлова. Ошибка Христа в том и состояла, что он уповал на «высшую силу», на Бога-отца в своем ожидании совершенной, райской жизни и за этим упованием забыл о главном, о том, что возвещала его собственная жизнь, — совершенство должно быть реализовано в каждом мгновении земной жизни через усилия самого человека; и только эти усилия способны сделать жизнь совершенной — и теперь, и там, за гробом. Поняв ошибку Иисуса, Кириллов хочет донести до людей открывшуюся ему истину, он хочет стать новым Христом, новым пророком, который наконец, объяснит людям, что им нужно делать, чтобы достичь желанного совершенства.

Все линии рассуждений Кириллова сходятся на его решении покончить с собой, чтобы совершить акт «абсолютного своеволия». Здесь Достоевский вновь ставит ловушку, в которую не задумываясь попадает большинство его поверхностных интерпретаторов. Они трактуют это решение Кириллова как наглядное свидетельство его «безумия» и его «безверия». На самом деле именно в этом акте, акте самоубийства, Кириллов пытается приблизиться к голгофскому деянию Христа. Ведь он прямо говорит: «Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет Бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только Бог поневоле и я несчастен, ибо *обязан* заявить своеволие. Все несчастны потому, что все боятся заявлять своеволие»⁵⁵. Эти слова еще раз показывают, как нелепы обвинения Кириллова в безверии. Он прекрасно понимает, что при отсутствии в мире Бога у человека нет никакой альтернативы кроме самоубийства. Открыв глубокую истину о божественном основании человеческой личности Кириллов оказывается человеком, который острее других ощущает полноту жизни, величие жизни и значение человека в ней. Поэтому он, как никто другой, далек от мысли об обычном самоубийстве, которое есть «бегство» от жизни; его желание покончить с собой является величайшей жертвой, которую он приносит людям, самопожертвованием нового Богочеловека, повторяющего путь Иисуса Христа. Кириллов жертвует собой ради людей, ради того, чтобы доказать им: не нужно бояться смерти, вовсе не в ней заключено главное для человека; нужно думать о том мгновении, которое свершается сейчас, а не ожидать от «высшей силы» реализации «Царства небесного» после смерти.

Ошибка Христа привела к тому, что люди стали одновременно и бояться смерти, и уповать на нее как на единственный путь к радикальному преобразению своего бытия. В противоположность этому, Кириллов мечтает о новых поколениях, которым «будет все равно — жить или не жить»⁵⁶, о людях, обретших правильное понимание себя и своего значения в мире, обретших *подлинную свободу*, и поэтому понявших *несушественность* смерти для реализации высших целей человека. Они поймут, наконец, что смерть — толь-

⁵⁴ Там же. С. 471-472.

⁵⁵ Там же. С. 472.

⁵⁶ Там же. С. 93.

ко относительная грань между отдельными формами вечной жизни личности, и она не принесет ни совершенства, ни рая. Перестав бояться смерти и уповать на нее, человек поймет, что в его жизни каждое мгновение обладает тем самым значением, которое он раньше придавал смерти, и сумеет сделать себя совершенным, хотя бы в некоторых из этих мгновений, как это сумел сделать Кириллов в своих «пяти секундах». Выразительный образ этих грядущих совершенных поколений Достоевский дал в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. Нужно внимательно присмотреться к тем идеям, которые писатель вложил в этот рассказ, поскольку они непосредственно соотносятся со смыслом образа Кириллова. Кроме того, очень важно помнить, что рассказ писался в тот период, когда Достоевский познакомился с молодым философом, Владимиром Соловьевым, и был на некоторое время увлечен его философскими идеями, особенно его представлением о движении человечества и всего мироздания к состоянию абсолютного совершенства – к состоянию *Всеединства*. С одной стороны, Достоевский почувствовал здесь близость к своим собственным представлениям о пути человека к совершенству, но, с другой стороны, его насторожили некоторые антиперсоналистские мотивы в концепции всеединства. Отсюда происходит парадоксальная диалектика этого рассказа: представшее воочию совершенство одновременно и притягивает и отталкивает героя.

3.3. Экзистенциальная концепция человека

Главный герой рассказа после своего самоубийства (в рассказе остается некоторая двусмысленность в характере этого события: читателю до конца неясно, является ли самоубийство реальным, или все это только сон) оказывается перенесенным некоей «темной силой» на планету, являющуюся точной копией Земли; разница между этой неведомой планетой и Землей заключается в том, что на ней жизнь людей приобрела идеальную форму, стала совершенной. Изображение этой идеальной жизни не оставляет сомнений в том, что писатель имеет в виду именно идеал *всеединства*, о котором выразительно писал Соловьев в своих сочинениях. Подобно всем мыслителям, которых в той или иной степени можно признать приверженцами философской концепции всеединства (начиная с Платона), Соловьев признавал, что онтологически обоснованием зла в мире является разделение и обособление элементов бытия. В наиболее конкретной и явной форме это разделение проявляется в человеческом обществе – как обособленность людей и их эгоизм. Поэтому и идеальной состоянием общества, которое Соловьев называет «нормальным» состоянием и которое по его убеждению неизбежно должно быть реализовано в истории, прежде всего предполагает преодоление эгоизма и разделения, означает некое полумистическое соединение людей в духовную органическую целостность. Именно такое духовное единение людей и изображает Достоевский в своем рассказе.

«Дети солнца, дети своего солнца, — о, как они были прекрасны! — описывает герой рассказа людей идеального общества. — Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке... Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость... Они указывали мне на звезды и говорили о них со мной о чем-то, чего я не мог понять, но я убежден, что они как бы чем-то соприкасались с небесными звездами, не мыслю только, а каким-то живым путем... Они радовались являвшимся у них детям как новым участникам в их блаженстве. Между ними не было ссор и не было ревности, и они не понимали даже, что это значит. Их дети были детьми всех, потому что все составляли одну семью. У них почти совсем не было болезней, хотя и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, окруженные прощавшимися с ними людьми, благословляя их, улыбаясь им и сами напутствуемые их светлыми улыбками... Подумать можно было, что они соприкасались еще с умершими своими даже и после их смерти и что земное единение между ними не прерывалось смертью. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это

не составляло для них вопроса. У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной»⁵⁷.

Обратим внимание на характерные штрихи в описании Достоевского. Люди идеального общества обладают неведомым нам интуитивным знанием друг друга, поэтому они не могут принести зло другому, их отношения идеальны и гармоничны. Но этого мало: они обладают некоторым интуитивным знанием природы, проникновением в ее суть и единством с ней, причем это «знание» и «единство» резко отличается от нашего земного познания природы и овладения ее силами. Эта черта существования идеальной Земли из рассказа Достоевского безусловно соответствует представлениям Соловьева о пути человечества к состоянию всеединства: после достижения состояния идеального единства внутри человеческого общества должно быть достигнуто еще более полное единство всех элементов бытия через преодоление разделения человека (человечества) и окружающего его мира, а также и разделение элементов этого мира. Видимо, именно это имеет в виду Достоевский, утверждая устами своего героя, что люди идеального общества достигали все более полного единения «с Целым вселенной» (прямое указание на понятие «всеединство»).

Единственное достаточно существенное отклонение в образе идеального общества, созданного Достоевским, от соловьевского представления о всеединстве как цели человеческой истории заключается в том, что Достоевский признает людей своего идеального общества *смертными*. По всей логике соловьевской концепции смерть – это главный признак несовершенства земного человека, поэтому достижение состояния идеала безусловно должно сопровождаться преодолением смерти. Эта тема звучит во всех ключевых работах Соловьева вплоть до поздних «Трех разговоров». Именно эта идея привлекла его в концепции Н. Федорова. Ведь убеждение Федорова, что человечество рано или поздно добьется «воскрешения отцов» связано именно с идеей *абсолютного* упразднения смерти: если бы человечество достигло бессмертия только в своих нынешних поколениях, смерть продолжала бы быть непреодоленной, поскольку в ее власти оставались бы огромная часть людей, умерших ранее. Нетрудно понять, что в данном вопросе, при его принципиальной постановке, не может быть середины: либо смерть должна быть преодолена *окончательно* и *абсолютно*, и тогда все должны воскреснуть и стать бессмертными; либо даже идеальное состояние человечества *не может быть лишено смерти*, смерть должна остаться вечной спутницей человека. Соловьев выбирает первый вариант решения проблемы, Достоевский – второй.

Впрочем, смерть в мире идеальных людей рассказа Достоевского выступает совсем в ином обличье, чем в нашем мире. Самое главное, что оказывается преодоленным, – это страх смерти, о котором выразительно говорил Кириллов. Именно *страх* смерти, а не сама смерть является главным признаком несовершенства нашего бытия. Страх смерти парализует человека и потому не позволяет ему осознать и реализовать все свое совершенство, всю свою бесконечность, не дает по-настоящему стать собой, раскрыть себя. Преодолев страх смерти, человек сумеет раскрыть полноту своего бытия, и тогда для него откроется, что смерть не так страшна, как ему казалось, – это не абсолютное прерывание его жизни, а условный предел, *относительная граница* между сферами, или срезами, бытия.

Для Достоевского, как уже говорилось, смерть – это переход в новый мир, где человека ждут новые важные свершения и задачи; наличие и неустранимость смерти – это не признак нашего радикального несовершенства, а свидетельство *открытости*, *бесконечной динамичности* и *незавершенности* человеческой жизни (*вечной* жизни). Мы не можем знать, что будет после смерти, и нет никакой силы или начала, которые знали бы

⁵⁷ Там же. Т. 25. С. 112-114.

это и возвышались бы над всеми бесконечными мирами, в которых суждено быть человеку в своем вечном движении к совершенству.

Исходя из этой идеи можно понять, почему Достоевский не приемлет соловьевской концепции всеединства и связанного с ней понимания бессмертия человека. На первый взгляд, соловьевское понимание является более «возвышенным», чем у Достоевского, поскольку здесь человек признается абсолютным существом – в своем бессмертии человек возвышается над всем временным и преходящим и переносится в вечность. Однако на самом деле ситуация здесь сложнее. Вспомним, против чего сам Соловьев возражал в традиционном христианстве. В одной из ключевых своих работ, в речи «Об упадке средневекового миросозерцания» он упрекал историческое, церковное христианство в «ложном спиритуализме»⁵⁸, в том, что здесь главное обетование любой религии, бессмертие, понималось как чисто духовное, ликвидирующее земную, духовно-материальную ипостась личности и, значит, ликвидирующее ее *полноту*. Так ли уж притягательна перспектива, в которой человек утратит важнейшую часть своего бытия? В противоположность этому Соловьев настаивает, что бессмертие надо понимать как преображение целостного материально-духовного существа человека (и мира) к идеальному совершенству. Не упразднение земной природы человека ради небесной природы (как в традиционном христианстве), а преображение самой земной природы – вот суть рассуждений Соловьева.

Но задумавшись, ведет ли такое видоизменение идеи бессмертия к той цели, ради которой его осуществляет Соловьев, – к сохранению всей полноты земной человеческой личности в ее грядущем бессмертии? Ответ должен быть отрицательным, по крайней мере именно так полагает Достоевский. Соловьевский идеал не приемлет в себе ничего злого, отрицательного, конечного. Поэтому в своем совершенстве личность должна утратить эти определения и связанные с ними черты. Но эти черты существенны для каждой личности, лишившись их, каждый из нас потеряет существенную часть себя. Главное из таких отрицательных качеств, конституирующих личность, является смертность, поэтому, как ни покажется это странным, Достоевским не может принять бессмертие *без смерти*.

Что же станет с идеей всеединства как достигнутого совершенства в этих условиях? Можно ли ее сохранить, если признать неустранимую фундаментальность смерти в человеческом бытии? Достоевский пронизательно выявляет все возникающие здесь парадоксы; позже они не раз будут воспроизводиться в русской философии мыслителями, разделяющими основные принципы концепции всеединства. Казалось бы, сам Достоевский изображает возможность сохранить перспективу всеединства даже при условии сохранения смерти в жизни человека. Достаточно предположить, что смерть потеряет свое «жалю» – исчезнет ужас смерти, парализующий человека. Люди идеального общества из рассказа «Сон смешного человека» знают, что они после смерти обретут новую форму бытия, более совершенную, чем их нынешнее бытие; последовательно двигаясь от одной такой формы к другой, от одной «жизни» к другой, они рано или поздно достигнут состояния абсолютного совершенства, т. е. абсолютного всеединства.

Однако такой путь равного обоснования и перспективы всеединства, и ценности отдельной земной личности оказывается иллюзорным, здесь по-прежнему сохраняется абсолютный приоритет первой стороны этой оппозиции. Нам никуда не деться от вывода, который последовательно делает Соловьев в своей концепции: достигнутое совершенство (всеединство) должно «упразднить», сделать несущественными все предшествующие ему состояния. Все «жизни» личности, разделяемые условной границей смерти, все формы ее бытия – в том числе нынешняя, земная жизнь человека – должны потерять существенный смысл на фоне достигнутого абсолютного совершенства.

Более того, в той степени, в какой реализованное совершенство есть нечто абсолютное, оно является вечным и самодостаточным, оно исключает, делает чем-то вторичным и несущественным *само время*. В частности, это означает, что у нас исчезают все ар-

⁵⁸ Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Собр. соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. 348.

гументы для доказательства значимости своей земной жизни как важного этапа в движении к Абсолюту – именно такое обоснование можно обнаружить в некоторых сочинениях Соловьева (например, когда он утверждает, что возвращение падшего мира к состоянию всеединства – это дело самого человека в единстве с Богом⁵⁹). Иллюзорность такого обоснования, по сути, признает и сам Соловьев, временами склоняясь к определенному фатализму в вопросе о достижимости идеала и одновременно демонстрируя явное «высокомерие» по отношению к несовершенной земной действительности (именно этот аспект соловьевской системы идей уловили и развили русские символисты).

Если бы последняя тенденция абсолютно победила в философии Соловьева, его система стала бы неким вариантом спинозизма, разукрашенного софийной риторикой. Но, к счастью, важнейшая тенденция философии Соловьева заключается в противоположном – в признании всеединства *только идеалом*, причем таким идеалом, который *никогда не может стать реальностью*. Последнее является принципиальным; в противном случае – если мы признаем, что идеал *когда-нибудь* будет реализован – мы будем вынуждены с неизбежностью повторить уже проведенные рассуждения: идеал всеединства, являясь Абсолютом, в предположении его реализации «когда-нибудь» через это мгновение «когда-нибудь» заполняет собой всю реальность, всю вечность и тем самым упраздняет время, упраздняет свой собственный путь к своей абсолютности. Философская логика этого вывода ничем не отличается от логики онтологического доказательства бытия Бога: предположив *возможность* Бога (Абсолюта), мы тут же должны сделать вывод о его наличной и вечной реальности.

У Соловьева вторая форма понимания всеединства (только как нереализуемого идеала) остается все-таки некоторым не вполне проясненным фоном для основных его идей, в которых всеединство выступает явным и онтологически реальным Абсолютом. Именно поэтому «оправдание личности» выглядит у Соловьева гораздо менее убедительным, чем «оправдание добра» или иных всеобщих и вечных, сверхчеловеческих ценностей. А вот у Достоевского именно первое – «оправдание» отдельной эмпирической личности – является абсолютно приоритетной задачей. И именно в этом моменте между ним и Соловьевым пролегает существенная грань, которую необходимо очень ясно осознавать.

Вернемся к рассказу «Сон смешного человека». Рассказав с восхищением о людях идеального общества, герой рассказа в заключение открывает нам ужасную истину – идеальное общество оказалось очень хрупким, неспособным сопротивляться внешним негативным влияниям. Как «атом чумы» герой рассказа заразил идеальных людей эгоизмом и злом, «развратил» это общество, превратил в итоге в точную копию нашего земного общества. Но самое парадоксальное состоит в том, что в своем «развращенном» и несовершенном состоянии эти люди и это общество оказались даже более достойными любви, чем в состоянии идеала. «Я ходил между ними, ломая руки, и плакал над ними, но любил их, может быть, еще более, чем прежде, когда на лицах их еще не было страдания и когда они были невинны и столь прекрасны. Я полюбил их оскверненную ими землю еще больше, чем когда она была раем, за то лишь, что на ней явилось горе»⁶⁰.

Притом и сами потерявшие невинность люди, сравнивая свое новое состояние со старым, не желали возвращаться в состояние идеала, подтверждая тем самым, что в состоянии несовершенства они стали в чем-то *богаче*, чем прежде: «...если б только могло так случиться, чтоб они возвратились в то невинное и счастливое состояние, которое они утратили, и если б кто вдруг им показал его вновь и спросил их: хотят ли они возвратиться

⁵⁹ «Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, таких орудий довольно и в мире физическом, — а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута...» (Соловьев В. С. *Оправдание добра // Соловьев В. С. Собр. соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 258*).

⁶⁰ *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 25. С. 117.*

к нему? – то они наверное бы отказались»⁶¹. При этом они оправдывались такими словами: «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, мы *знаем* это и плачем об этом, и мучим себя за это сами, и истязаем себя и наказываем больше, чем даже, может быть, тот милосердный Судья, который будет судить нас и имени которого мы не знаем. Но у нас есть наука, и через нее мы отыщем вновь истину, но примем ее уже сознательно. Знание выше чувства, сознание жизни – выше жизни. Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья – выше счастья»⁶². В этих словах явно содержится намек на историю грехопадения Адама и Евы, которая ведь была связана именно с желанием *знать*, а не просто *быть*; люди идеального общества, имея возможность (в отличие от нас) сравнить свое прежнее состояние с новым, признают, что грехопадение – это акт, который *обогащает* человеческое бытие, делает его по-настоящему полным, хотя он и связан с внедрением в наше бытие зла и страдания.

Впрочем в самом конце рассказа герой в противоречии со всем сказанным заявляет, что стремление знать, а не быть – это то, с чем прежде всего нужно бороться земному человечеству, и решительно провозглашает, что увиденное им состояние идеала необходимо считать целью человеческих устремлений. Однако здесь еще раз можно повторить то, что уже говорилось выше: Достоевский дает предельно парадоксальные ответы на все важнейшие вопросы, которые он ставит перед собой и перед своими героями; его рассуждения пронизаны странными противоречиями и в этом смысле ничего общего не имеют с рациональными и однозначными утверждениями профессиональных философов, в том числе и Соловьева. Но в этих противоречивых рассуждениях тем не менее содержится гораздо более глубокая истина, чем в длинных трактатах профессиональных философов. Соглашаясь с красотой и совершенством идеала всеединства, который выставляет в качестве основы для всех своих «ответов» Соловьев, Достоевский категорически отрицает возможность его воплощения в нашей жизни, более того он полагает, что слишком настойчивое стремление к воплощению этого идеала *опасно*. Идеал должен оставаться *только* идеалом, несмотря на наше подсознательное желание сделать его реальным и успокоиться в нем. Ибо именно *беспокойство, горение*, порожденное устремлением к идеалу, обладают подлинной и высшей ценностью, делающей нашу жизнь лучше, совершеннее. Так устроена человеческая природа, что испытывая страдания сами и сострадав ближним, мы хотим успокоения и умаления своей ответственности за зло и тревоги мира. Но в том-то и дело, что каждый человек – центр мироздания, и никто не способен снять с него ни крупицы ответственности.

«Оправдание человека» по Достоевскому – это признание за ним абсолютной ответственности за будущее мира и судьбу каждого другого человека, однако никакой однозначной и благой перспективы этого будущего Достоевский не предполагает. В последних строках рассказа «Сон смешного человека» герой так определяет «мораль» всего произошедшего с ним, рискуем утверждать, что эти слова точно выражают мнение самого писателя: «...пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), – ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* – все бы сразу устроилось! Главное – люби других как себя, вот что главное, и это все, больше ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться»⁶³. Главное – «люби других как себя», и это касается нашей земной жизни, а не идеала, жизни во времени, а не в вечности. Усилие любви, в котором снимается эгоизм и одно человеческое «я» растворяется в другом, жертвуетя другому, – вот то конкретное воплощение идеала, которое возвышает отдельную личность, а не «снимает» ее в безличном единстве Абсолюта.

Отметим, что русские философы начала XX века чутко уловили наличие двух противоположных направлений в наследии двух главных русских мыслителей XIX века, хотя, как ни странно, прямо это так и не было сформулировано; общим местом стало неверное

⁶¹ Там же. С. 116.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 118.

представление о безусловном единстве философских взглядов Достоевского и Соловьева. Тем не менее в последующей русской философии мы находим две линии развития, которые ориентируются либо на наследие Достоевского, либо на наследие Соловьева. Главный пункт расхождения между ними ясно обозначил Н. Бердяев⁶⁴: признание главной ценностью человеческой личности с ее свободой или полагание личности зависимой и подчиненной сверхчеловеческому единству, Богу, Абсолюту. В первой из этих тенденций происходит радикальная переинтерпретация традиционных тем русской религиозной философии, поскольку Бог уже не может быть признан более высокой метафизической и этической инстанцией, чем человек (наиболее прямо это утверждается в философии самого Бердяева). Во второй, наоборот, сохраняется основа традиционной религии и религиозной философии – идея всемогущего, всеблагого и вечного Бога, возвышающегося над человеком и земным миром и своим существованием умаляющего абсолютную ценность человеческой личности, лишаящий существенного смысла земную жизнь человека.

Наконец, анализ особенностей понимания человеческой личности у Достоевского позволяет заключить, что именно в его философии происходит складывание той концепции, которая позже стала основой европейского экзистенциализма. В самом общем виде экзистенциалистская концепция человека характеризуется двумя признаками: во-первых, признанием личности абсолютно самодостаточной, несводимой ни к какой высшей инстанции и, во-вторых, отрицанием субстанциальной сущности личности, т. е. полаганием ее содержания всецело ситуативным, конституируемым непредсказуемым течением времени.

Достоевский, без всяких сомнений, является основателем и самым последовательным выразителем такого понимания человека, в этом смысле его можно назвать и основателем и ярким представителем европейского экзистенциализма. В последующей русской философии мы почти не находим такой последовательности в проведении новой концепции человека. Наиболее прямо и непосредственно идеи Достоевского развивают Н. Бердяев и Л. Карсавин. Видимо, их в первую очередь и нужно называть русскими экзистенциалистами. Все остальные русские философы начала XX века могут быть названы «экзистенциалистами» только в условном смысле: только по отношению к отдельным этапам своего творческого развития или в отдельных моментах своих воззрений. Наиболее очевидно тяготение к экзистенциальной философии в сочинениях И. Ильина, Л. Шестова и С. Франка, но только в ранний период их творческого развития, в эмиграции все они испытали существенный генезис и приблизились к противоположной тенденции, которую задал Соловьев своей философией всеединства. И только полным непониманием сути экзистенциализма можно объяснить встречающиеся иногда утверждения о близости взглядов П. Флоренского и С. Булгакова к этому философскому направлению. В понимании человека их взгляды могут быть названы скорее «антиэкзистенциальными», это некоторая противоположность экзистенциальной концепции. Некоторая формальная близость к экзистенциализму проявляется разве что в экзальтированном, полухудожественном стиле некоторых сочинений Флоренского и Булгакова, но в сочетании с традиционной концепцией человека этот стиль выглядит искусственным и неуместным (Бердяев очень точно назвал главный труд Флоренского «стилизированным православием»).

3.4. Поэма о Великом Инквизиторе: итоги метафизики Достоевского

По всеобщему признанию поэма о Великом Инквизиторе является одним из наиболее значимых фрагментов в творчестве Достоевского, и тот смысл, который содержится в этой истории чрезвычайно значим для понимания всего философского мировоззрения писателя. Причем в интерпретации поэмы литературные критики и философы оказались го-

⁶⁴ В известных статьях, посвященных творчеству П. Флоренского и С. Булгакова: «Хомяков и свящ. Флоренский» («Русская мысль», 1917), «Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия» («Русская мысль», 1916).

раздо более единодушными, чем в интерпретации других идейно нагруженных фрагментов романов Достоевского. Казалось бы, это единодушие должно стать основой для раскрытия всей системы идей Достоевского, однако ситуация оказывается обратной. Осмелимся утверждать, что подлинный смысл поэмы так и остается до сих пор неразгаданным, точно так же как загадочным и непонятым остается все мировоззрение Достоевского в целом.

Можно выделить два главных заблуждения, которые препятствуют раскрытию смысла поэмы, сочиненной согласно сюжетной линии романа Иваном Карамазовым. Во-первых, таким заблуждением является оценка образа самого Ивана. Еще Розанов в известной работе, открывшей целую серию философских интерпретаций поэмы, охарактеризовал Ивана как атеиста, т. е. в системе координат Розанова и большинства подобных ему интерпретаторов – как человека, лишённого подлинной веры, демонстрирующего своей трагической судьбой пагубность такой позиции и тем самым выполняющего в романе своего рода «педагогическую» функцию. Впрочем, существуют и более тонкие оценки, согласно которым Иван обладает определенного рода верой, но эта вера носит неоднозначный, неполноценный характер и не может быть признана за *подлинную*, за ту веру, которую всю жизнь искал и, видимо, в конце концов обрел сам Достоевский.

Второе заблуждение касается общей оценки смысла поэмы – как в понимании ее романного автора, Ивана Карамазова, так и в замысле писателя. Почти все писавшие о поэме сходятся в одном: Достоевский противопоставляет позицию Иисуса Христа и Великого Инквизитора, для того чтобы осудить искажение христианской веры, характерное для католицизма и заключающееся в умалении в ней элемента свободы. В более широком смысле это означает осуждение Достоевским всякого рода тоталитаризма, устройства человеческого общества на началах безусловного подчинения и авторитета при подавлении личной свободы человека.

Еще раз подчеркнем, что с нашей точки зрения эти положения неверны, причем неверны в такой степени, что они непригодны даже в качестве исходной основы для понимания всех глубин мировоззрения Достоевского. Они не только не помогают такому пониманию, но просто закрывают путь к нему⁶⁵.

Двумя исходными постулатами нашей интерпретации будут положения, фактически, противоположные сформулированным. Во-первых, мы считаем, что Иван Карамазов (наряду с Кирилловым) является тем героем, через которого Достоевский наиболее прямо и явно выразил свои взгляды и свое понимание подлинной веры. Именно веру Ивана Достоевский полагал наиболее глубоким и полным выражением истинной христианской веры, утраченной человечеством в своей истории и поэтому предстающей необычной, непохожей на то, что понимается под ней в традиционных христианских конфессиях. Во-вторых, мы полагаем, что поэма о Великом Инквизиторе направлена на выявление глубокой диалектики, заключенной в указанной подлинной вере. Парадоксальность этой диалектики в том, что Христос и Великий Инквизитор оказываются не столько соперниками, сколько *соратниками* в поисках того пути, на котором человечество может найти спасе-

⁶⁵ Выразительное опровержение самой распространенной интерпретации смысла Поэмы – ее направленности против католицизма – дают воспоминания Д. Н. Любимова, сына ближайшего помощника М. Н. Каткова по изданию журнала «Русский вестник» Н. А. Любимова. Описывая один из визитов Достоевского к его отцу, Д. Н. Любимов пишет: «Говорили главным образом Катков и сам Достоевский, но припоминаю, что из разговора, насколько я понял, выяснилось, что сперва, в рукописи у Достоевского, все то, что говорит Великий Инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще к христианству, но Катков убедил Достоевского переделать несколько фраз и, между прочим, вставить фразу: «Мы взяли Рим и меч кесаря»; таким образом, не было сомнения, что дело идет исключительно о католичестве. При этом, помню, при обмене мнений Достоевский отстаивал в принципе правильность основной идеи Великого Инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповеданиям, относительно практической необходимости приспособить высокие истины Евангелия к разумению и духовным потребностям обычных людей» (*Любимов Д. Н. Из воспоминаний // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В. 2. т. М., 1990. Т. 2. С. 412*).

ние от всех страшных бед, порожденных темными сторонами человеческой природы. И если Достоевский все-таки встает на сторону Христа и против Великого Инквизитора, то смысл этого окончательного выбора является настолько нетривиальным, что может быть выявлен и понят только в результате сложнейшего анализа, вовлекающего в рассмотрение всю систему философских взглядов писателя. Можно только подивиться традиционным интерпретациям поэмы о Великом Инквизиторе, которые до такой степени «банализируют» философские идеи Достоевского, что они становятся пригодными для воспроизведения разве что в школьных учебниках.

Наиболее наглядно наивность устоявшейся точки зрения проявляется при рассмотрении отдельных деталей поэмы, которые в подавляющем числе случаев просто ускользают от внимания комментаторов. Однако великий писатель велик именно потому, что он избегает выражать свои идеи в виде нарочитых шаблонных деклараций, ясных каждому, а создает сложную мозаику образов, в каждом из которых отражается целое. Потому и понять указанное целое лучше всего можно, отталкиваясь от на первый взгляд малозначительных деталей; и если такие детали внезапно складываются в органичное целое, это дает наглядное свидетельство того, что мы на верном пути, и приближаемся к раскрытию философского мировоззрения писателя. Так мы и поступим в дальнейшем.

Поскольку поэма о Великом Инквизиторе возникает в контексте «бунта» Ивана, прежде всего нужно понять, что несет в себе этот «бунт», какое место он занимает в системе идей романа «Братья Карамазовы». Достаточно очевидно, что главная проблема, занимающая Ивана и Алешу в их беседе в этом фрагменте романа, – это «испытание» веры Ивана, точное выявление смысла этой веры. Зачем это нужно героям и автору? Повторим то, что уже было сказано выше: на наш взгляд значимость этого фрагмента романа объясняется тем, что вера Ивана понимается Достоевским как наиболее точное выражение *подлинной* веры, со всеми ее антиномиями, трагическими противоречиями. Совершенно неверно и не имеет никаких оснований в тексте романа утверждение, что подлинной верой обладает Алеша, а вера Ивана является радикально «искаженной», «ущербной» формой христианского мировоззрения, или даже вовсе отсутствием такового (эту точку зрения защищал, например, Н. Лосский⁶⁶). Про веру Алешу мы, собственно говоря, ничего не знаем, по контексту романа Алеша только «растет», только присматривается к жизни и к людям вокруг него, с тем чтобы затем выработать наконец свое мировоззрение, обрести свою веру. Иван всегда предстал в его воображении цельным и глубоким человеком, образцом для подражания, и, встретившись с ним, Алеша пытается понять все самые важные его убеждения, чтобы стать похожим на него. И если в нескольких эпизодах их беседы Алеша горестно сокрушается о неверии Ивана, это ни в коем случае нельзя понимать как позицию автора; Достоевский изображает здесь столкновение искренней, но наивной и прямолинейной веры с верой по-настоящему «зрячей», обнажившей в себе все *объективные* противоречия и поэтому являющейся образцом для всех. В Ивана Карамазове и его убеждениях Достоевский наиболее полно выразил свои собственные искания, отразил то «горнило сомнений», через которое он сам прошел.

Полный список высказываний Ивана о Боге и вере дает странную картину, в которой на первый взгляд нет никакой определенности. С одной стороны, во время беседы с Алешей он сначала говорит: «Ну, представь же себе, может быть, и я принимаю Бога»⁶⁷. Здесь есть оттенок условности, но чуть ниже звучит уже вполне категоричное утверждение: «..принимаю Бога прямо и просто... Итак принимаю Бога, и не только с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цел его, нам совершенно уже неизвестные, верую в порядок, в смысл жизни, верую в вечную гармонию, в которой мы будто бы все сольемся,

⁶⁶ См.: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 153-159, 193-198.

⁶⁷ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 14. С. 213.

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»⁶⁸.

С другой стороны, мы находим в той же беседе и прямо противоположные утверждения Ивана. Чрезвычайно важны его слова, комментирующие фразу Вольтера о том, что если бы Бога не было, то его следовало бы выдумать: «И действительно, человек выдумал Бога. И не то странно, не то было бы дивно, что Бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль – мысль о необходимости Бога – могла залезть в голову такому дикому и злому животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку»⁶⁹. Здесь содержится прямое повторение мысли Кириллова о том, что все прошлые религии «выдумывали Бога». Но наряду с косвенным отрицанием Бога в словах Ивана содержится и прямое отрицание, в связи с чем в одном из кульминационных моментов беседы двух братьев, во время изложения Иваном содержания своей поэмы о Великом Инквизиторе, Алеша со скорбью восклицает: «Ты не веришь в Бога»⁷⁰.

Наконец, можно вспомнить, что одним из лейтмотивов романа является утверждение Ивана «если Бога нет, то все позволено», которое обычно воспринимается как свидетельство его атеизма и аморализма (заметим, что это утверждение является гипотетическим, а не категорическим).

Тем не менее, сводя вместе все эти суждения Ивана, мы не имеем права назвать его атеистом. Он, безусловно, обладает верой, хотя в приведенных высказываниях нет еще окончательной ее характеристики, они дают лишь постановку проблемы понимания убеждений Ивана, но не ее разрешение. В понимании «бунта» Ивана наиболее проникательным читателем оказался Альбер Камю⁷¹. Он признал «бунт» универсальной формой мировосприятия, которую должен обнаружить в себе и каким-то образом преодолеть *каждый* человек – если он желает обрести настоящие свободу, ответственность и веру.

С одной стороны, в своем «бунте» Иван признает Бога, его необходимость для обоснования, придания смысла всему бытию и жизни человека. Но, с другой стороны, он убежден в тщетности всех надежд человека на присутствие Бога в окружающем мире, поскольку это означало бы безусловное совершенство земной реальности. Традиционная, догматически-церковная идея Бога как абсолютного совершенства и связанное с этой идеей представление о райском состоянии мира и человека выступают в вере Ивана Карамазова и Кириллова как *идеал*, который человек способен создать благодаря наличию в себе абсолютного измерения, но который *недостижим* ни в эмпирическом, историческом, ни в сверхэмпирическом, метафизическом времени. Именно это и выражено в тезисе Ивана (и Кириллова) о том, что человек «выдумывает» Бога – это «выдумывание» составляет неотъемлемое, сущностное качество человека, возвышающее его над всем животным миром. Но этого мало. Самое главное в «бунте» Ивана – это отрицание несовершенного мира, т. е. отрицание *реального* несовершенства в свете *идеального* совершенства. Но сама возможность такого акта делает совершенство в каком-то смысле реальным. Точнее говоря, этот акт отрицания и выступает как реальность абсолютного, совершенного измерения действительности, т. е. как *реальность Бога*. Такой Бог оказывается неразрывно связанным с человеком, оказывается его «измерением», которое и выявляется в акте отрицания мира, «бунта». Если бы Бог был некоей внешней и высшей реальностью по отношению к человеку, у человека не было бы сил и возможности для столь радикального вызова, для такого «бунта». Именно поэтому герои Достоевского и могут парадоксально утверждать в разных контекстах и то, что они верят в Бога, и то, что они не верят в него. Каждый из них верит в идеал, поскольку этот идеал неизбежно встает перед человеком в его попытках осмыслить все бытие, но никто из глубоко мыслящих и чувствующих людей, видимо, не

⁶⁸ Там же. С. 214.

⁶⁹ Там же. С. 213-214.

⁷⁰ Там же. С. 239.

⁷¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 160-165.

признает этот идеал реальной целью мирового процесса, поскольку в случае своей реализации он ликвидировал бы «снял» (в гегелевском смысле) бытие отдельного человека, вся суть которого в этом трагическом напряжении между чаемым совершенством и наличным несовершенством мира. Все это хорошо согласуется с теми идеями, которые мы обнаружили в рассказе «Сон смешного человека».

Итак, «бунт» Ивана Карамазова можно рассматривать как универсальную форму выражения абсолютности человеческой личности, которая присуща каждому человеку, хотя далеко не каждый может выявить в себе это измерение и сделать его значимым. Проблема человеческого развития заключается в том, что большая часть людей оказывается неспособной к этому, именно эту неискоренимую слабость человека имеет в виду Великий Инквизитор, более 10 раз применяя в своем монологе к человеческому племени определение «бунтовщики», но одновременно констатируя, что они *жалкие* и *слабосильные* бунтовщики. Можно уже здесь признать, что Инквизитор весьма проницателен в понимании человека: он прекрасно осведомлен и о его высшем предназначении (его способности к «бунту»), и о его слабости, неспособности быть достойным этого предназначения.

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

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

Безусловно признавая Иисуса Христа и бессмертие, Достоевский трактует смысл евангельской истины совершенно не так, как это принято в церковной традиции. И именно те изменения, которые он вносит в ключевой образ христианства и дают ключ к разгадке его мировоззрения. Наиболее радикально его собственная интерпретация истории Иисуса выражена в истории Кириллова, которого, как мы показали выше, можно понимать именно как «нового Христа», как Иисуса Христа Достоевского. Но не менее выразительно те же самые новые акценты в понимании Иисуса расставлены и истории «бунта» Ивана Карамазова, в первую очередь в поэме о Великом Инквизиторе.

Наиболее важным местом поэмы в этом смысле является изложение второго искушения, которому Иисус подвергся в пустыне. В своем монологе, Инквизитор так обращается к молча слушающему его Иисусу Христу: «Когда страшный и премудрый дух поставил тебя на вершине храма и сказал тебе: *«Если хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет и не расши-*

бется, и узнаешь тогда, сын ли ты божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в Отца твоего», но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. О конечно, ты поступил тут гордо и великолепно, как Бог, но люди-то, но слабое бунтующее племя это – они-то боги ли?»⁷² (курсив мой. – И. Е.). Достаточно сравнить это изложение слов «премудрого духа» с лаконичной канонической версией (Мф. 4; Лк. 4), чтобы увидеть, насколько радикально переосмысливает Достоевский евангельский рассказ. Иисус Ивана Карамазова сам *не знает достоверно*, является ли он Сыном Божьим, он только *верит* в это, причем верит *свободной, человеческой* верой, т. е. как раз той верой, к которой он призывает всех людей. Но это и означает, что он – *один из них*, он «только» человек, а если и Бог, то именно в том смысле, как было разъяснено выше, – в смысле человека, достигшего в *своей земной жизни* совершенства, раскрывшего в себе исконно присущее ему измерение собственной абсолютности.

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

Однако продолжим чтение того же самого отрывка. Великий Инквизитор говорит далее: «О, ты понял тогда, что, сделав лишь шаг, лишь движение броситься вниз, ты тотчас бы и искусил Господа, и веру в него всю потерял, и разбился бы о землю, которую спасать пришел, и возрадовался бы умный дух, искушавший тебя»⁷³. Если после предшествующих слов Инквизитора могли оставаться сомнения относительно каноничности образа Иисуса в рассказе Ивана, то теперь эти сомнения полностью исчезают. Здесь, по существу прямо говорится, что Иисус – *не Бог*, в смысле церковного христианства. Здесь речь уже безусловно идет о верующем человеке, который «держится» в жизни только своей верой, но свою веру и *потерять* может, что значит для него – погибнуть, о чем не раз говорят герои Достоевского (в том числе «земной Христос», князь Мышкин).

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

Великий Инквизитор упрекает Иисуса Христа в том, что тот не захотел сделать *чудо* главным аргументом в пользу той веры, которую он возвестил своим приходом. Эта тема, тема чуда и тайны как наиболее весомых аргументов «авторитетной» веры, необходимых в том случае, если людям не хватает сил на свободную веру, проходит через всю поэму Ивана. Однако если мы задумаемся, о каком чуде идет речь, мы вынуждены будем признать, что буквальное, прямое понимание этого термина и всего связанного с ним сюжета *невозможно*. В поэме Ивана говорится, что Иисус отказался прыгнуть с храма, куда его вознес «дух самоуничтожения и небытия», чтобы не демонстрировать чуда спасения его ангельскими силами, посланными Богом-Отцом. Однако чуть раньше в поэме рассказывается, как тот же Иисус при своем появлении среди народа исцеляет слепца и воскрешает умершую девочку, т. е. творит те чудесные действия, которые он совершал и в первом своем появлении, описанном в Евангелии. Задумаемся, что является большим чудом в глазах людей: воскрешение умершего или спасение при падении с храма? Кроме того можно вспомнить, что чуть раньше, в заставке своей поэмы, Иван с осуждением говорил о еретических движениях, отрицающих чудеса, т. е. как бы признавал законность чуда (в его традиционном смысле) в качестве основы веры.

⁷² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30-ти т. Т. 14. С. 232-233.

⁷³ Там же. С. 233.

Нужно слишком плохо думать о Достоевском, чтобы утверждать, что здесь возможна и достаточна буквальная интерпретация понятия чуда и всего сюжета с искушениями. Тем не менее подавляющее большинство тех, кто писал о Великом Инквизиторе Достоевского принимает такую буквальную интерпретацию, совершенно не замечая возникающих при этом вопиющих противоречий. Заметим также, что в Евангелии второе искушение вовсе не сводится к проблеме чуда и обоснования веры через чудо. Прыгнув с храма Христос должен был реализовать пророчество Библии и тем самым доказать свою связь с Богом-Отцом. Выдвигая в своей версии истории искушений понятие чуда, Достоевский радикально меняет ради каких-то очень важных целей смысл этой истории.

Для нас очевидно, что понятие чуда в контексте истории искушений имеет особый, совершенно нетривиальный и небуквальный смысл, и чтобы раскрыть содержание всего этого фрагмента, прежде всего необходимо раскрыть этот смысл. К счастью, в самом начале поэмы Ивана имеется ключ к разрешению этой проблемы. Здесь прямо говорится о том, что за *чудо* нужно людям и что может стать заменой свободной веры. Иван Карамзов так излагает своему брату начало монолога Инквизитором, обращенного к вновь сошедшему на землю Христу: «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел? – спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него, – нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Всё, что ты вновь возведишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится *как чудо*, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад»⁷⁴ (курсив мой. – *И. Е.*).

Почему же в сравнении с упомянутым здесь «чудом» – возвещением тайн иного мира – даже воскрешение мертвых уже не выглядит подлинным чудом? Чтобы понять смысл этой странной черты выраженного в поэме о Великом Инквизиторе мировоззрения (мы его безусловно приписываем самому писателю), достаточно вспомнить как Достоевский интерпретирует идею бессмертия. Поскольку эту идею он считает «аксиомой» нашего существования, те мучительные сомнения, которые обуревают его героев и его самого, касаются вовсе не самого факта посмертного существования, таких сомнений никто в глубине души не испытывает. Сомнения и борения веры относятся к размышлениям о том *каково* наше посмертное (бессмертное) существование, является оно более совершенным, чем земное, или, может быть, – еще более абсурдным, чем оно. Наиболее прямо об этом говорит Ипполит Терентьев в романе «Идиот»: «...я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и провидения нет. Вернее всего, что все это есть, но что мы ничего не понимаем в будущей жизни и в законах ее»⁷⁵.

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

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

⁷⁴ Там же. С. 228-229.

⁷⁵ Там же. Т. 8. С. 344.

лии Христос постоянно говорит о Царствии Небесном, возвещает его и обещает людям грядущее вхождение в него. Знание той перспективы, которая ждет человека в итоге сознательного и свободного выбора своего пути в жизни, вовсе не противоречит свободе этого выбора, скорее, это знание есть основа свободного выбора, без него этот выбор был бы слепым, а не свободным.

Но, как мы уже знаем, в системе идей Достоевского после смерти человек обретает не вечное, абсолютное бытие, а попадает в иной мир, который может быть как более совершенным, так и менее совершенным, чем земной, но самое главное, что он аналогичен земному; разрыв бытия, осуществляемый смертью не столь радикален, как это мыслится в канонической христианской концепции, где смерть – это абсолютный предел земного существования, за которым наступает то, что уже никак невозможно сравнить с земной жизнью.

Только в таком контексте можно понять смысл тезиса о свободе человека и его веры, ради которого была написана поэма Ивана Карамазова и который определяет противостояние Иисуса Христа и Великого Инквизитора. Было бы слишком просто понимать эту свободу как решение о *принятии* веры или *отказе* от нее, каким бы ни было содержание этой веры (образ Христа, идея бессмертия, представление о райском бытии и т. п.). Это есть всего лишь *свобода совести*, о чем также упоминается в поэме («Нет заботы беспрерывнее и мучительнее для человека, – говорит Инквизитор, – как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться»⁷⁶), но проблема обретения этой свободы не так принципиальна, как та главная проблема, которой посвящена поэма. Здесь речь идет о другом – о свободе как *самоопределении* человека, причем это самоопределение понимается в самом радикальном смысле – прежде всего как желание и способность сделать себя более совершенным в земной жизни, но также (в качестве непосредственного следствия первого) и как способность предопределить себя к более совершенному бытию *после смерти*. Именно такую свободу человека – не этическую, как свободу *выбора*, а онтологическую, как свободу *бытия* – провозглашает Иисус Христос Достоевского. И такая свобода не только не согласуется с традиционной верой в существование Бога (вне человека), но и прямо противоречит этой вере, поскольку если есть Бог как абсолютное и высшее бытие и как сила, господствующая над человеком, то только эта сила, но никак не сам человек, способна вести нас к совершенству и гарантировать это совершенство. Не случайно в поэме Ивана Карамазова нет даже намека на то, что Христос послан Богом-Отцом и несет весть о его существовании. Все, что он возвещает своим появлением – это существование иного мира, а точнее – *иных миров*, в которых предстоит оказаться человеку после смерти, в своем вечном стремлении к совершенству. Отметим весьма знаменательный факт: в духовном завещании, которое оставляет после себя старец Зосима, также говорится не столько о «*высшем* мире» (что естественно в рамках догматической традиции), сколько об «*иных мирах*» (что уже никак не согласуется с догматической концепцией смерти и бессмертия): «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе»⁷⁷. Об «*иных мирах*» рассказывает, как мы помним, и Свидригайлов Раскольникову при их первой встрече. Правда его «*иные миры*» совсем не похожи на те, что предстают в мистическом прозрении старцу Зосиме; они ужасают своей абсурдностью, воплощенной в метафоре (впрочем, только ли метафоре!) вечности как «*бани с пауками*». Но в этом странном различии прозреваемых Зосимой и Свидригайловым миров и проявляется во всем своем

⁷⁶ Там же. Т. 14. С. 231.

⁷⁷ Там же. С. 290-291.

могуществе подлинная свобода человека: те миры, которые ожидают его после смерти и которые он способен пророчески угадывать уже здесь, на земле, он сам определяет всей своей земной жизнью, всеми поступками, мыслями, делами, совершаемыми в ней.

Заповедь свободы, которую принес людям Иисус Христос, – это заповедь *ответственности* за свою судьбу в этом мире и в грядущем бессмертии. Эту ответственность человек не имеет права перекладывать ни на Бога, ни на других людей. Но чаще всего именно для принятия всей полноты ответственности человеку не хватает сил. Об этом и повествует Великий Инквизитор в своем монологе, обращенном к Иисусу Христу. То *чудо*, о котором он говорит Иисусу и через которое он «успокаивает» зов человеческой свободы, есть не что иное, как *обещание рая, совершенного бытия после смерти*. Инквизитор обещает это людям и тем самым выступает в той роли, которую для людей всегда выполнял «выдуманный» Бог. Зная, что Бога как высшей силы и высшего бытия, гарантирующего людям посмертное совершенство, нет, Инквизитор скрывает эту великую истину от людей и *от имени несуществующего Бога* обещает им, что они обретут совершенство после смерти без усилий и без той безмерной ответственности, которую требует от них Иисус.

Но это означает, что на самом деле он ведет людей не к совершенству, а к смерти и небытию. Ведь человек, который отказывается от своей свободы, от ответственности и от борьбы за совершенство еще здесь, в земном мире, тем самым утрачивает даже то совершенство, которое было в нем. Теряя остатки земного совершенства, он обрекает себя после смерти на абсурд равный небытию (в духе свидригайловской вечности). Именно об этом говорит Инквизитор: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо *если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они*»⁷⁸ (курсив мой. – И. Е.).

Поразительно точен момент условности в словах Инквизитора о «том свете». Инквизитор выступает в поэме как человек, правильно понимающий сущность учения Иисуса Христа – и его представление о грядущем бессмертии, и его убеждение в том, что конкретная форма этого бессмертия различна для каждого человека и зависит от его свободы, т. е. от способности в земной жизни неустанно бороться за свое высшее, божественное совершенство. Но одновременно Инквизитор видит, что только малая часть людей способна быть на уровне тех требований, что выдвигает Иисус. И будучи верным учеником Иисуса и по-настоящему любя людей, он пытается скорректировать его учение, чтобы оно помогло не только сильным, но и слабым. «Знай, – обращается Инквизитор к своему пленнику в поэме Ивана, – что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных»⁷⁹.

В конце поэмы, молча выслушав Инквизитора, Христос целует его в уста, а тот отпускает Иисуса, хотя еще недавно обещал сжечь вместе с еретиками. Это означает, с одной стороны, что Инквизитор, несмотря на весь свой пафос осуждения, остается верным учеником своего Учителя и признает правоту его учения. С другой стороны, поцелуй Иисуса недвусмысленно свидетельствует о том, что он понимает Инквизитора и, возможно, даже принимает часть его правды (о том, что он пришел слишком рано). Финал поэмы в определенном смысле уравнивает позиции инквизитора и Иисуса, заставляет думать, что Инквизитор – своего рода *alter ego* Христа.

Однако, сформулировав эту мысль, которая логично вытекает из всего сказанного ранее, мы должны признать, что сталкиваемся с новым радикальным противоречием. Ведь Инквизитор, говоря о необходимости «исправить» подвиг Христа, прямо заявляет, что теперь он не с Христом, а с *ним*, т. е. с дьяволом, с тем «страшным и умным духом», кото-

⁷⁸ Там же. С. 236.

⁷⁹ Там же. С.237.

рый искушал Иисуса в пустыне. Можно ли утверждать, что Достоевский «уравнивает» Инквизитора с Христом, если сам Инквизитор отождествляет себя с дьяволом? Безусловно, при традиционном понимании Бога и дьявола невозможно.

Но в том-то и дело, что в мире романов Достоевского не только Бог обретает новую форму существования, становится иным по отношению к его пониманию в многовековой традиции исторического христианства, но точно так же преобразуется его темный двойник, дьявол. Этот персонаж также присутствует в романе и его значение – вовсе не рядовое. Обратим внимание на лаконичное суждение Ивана в начале разговора с Алешей: «Я думаю, что если дьявола не существует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию»⁸⁰. «В таком случае, равно как и Бога» – добавляет Алеша. Определенная симметрия в определениях Бога и дьявола и в их позиции по отношению к человеку обозначается и в других фрагментах. Но наиболее важное в этом смысле место романа, которое, на наш взгляд, нужно рассматривать в единстве с историей «бунта» Ивана и поэмой о Великом Инквизиторе, – это кошмар Ивана, его беседа с явившимся откуда-то чертом. Хотя эта беседа имеет явно иронический, смеховой оттенок и не выглядит столь же серьезной и важной как поэма о Великом Инквизиторе, мы настаиваем на том, что ее содержание не менее значимо для понимания философских взглядов Достоевского, чем самые известные фрагменты его сочинений. Как уже было замечено в исследовательской литературе, Достоевский часто придает нарочито ироничный, несерьезный колорит высказываемым мыслям именно потому, что это самые важные и сложные его мысли, и он боится их неверного истолкования, укрывает их с помощью игровой формы от поверхностной критики. В данном случае сокрытие подлинного смысла фрагмента особенно уместно, поскольку речь идет об *оправдании* дьявола.

Прежде всего бросается в глаза, что черт, явившийся Ивану, выглядит чрезвычайно похожим на обычного человек, он очень симпатичный, умный и, как это ни странно, *добрый*. Вот как он излагает идеал своей жизни: «Моя мечта это – воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит. Мой идеал – войти в церковь и поставить свечку от чистого сердца, ей-богу так»⁸¹. Он не может реализовать этот идеал не в силу своего нехотения, слабости или порочности, но исключительно потому, что так ему предписано неким высшим решением: «Каким-то там довременным назначением, которого я никогда разобрать не мог, я определен «отрицать», между тем я искренне добр и к отрицанию совсем не способен. Нет, ступай отрицать, без отрицания-де не будет критики, а какой же журнал, если нет «отделения критики»? Без критики будет одна «осанна». Но для жизни мало одной «осанны», надо, чтобы «осанна»-то эта переходила через горнило сомнений, ну и так далее, в этом роде. Я, впрочем, во все это не ввязываюсь, не я сотворял, не я в ответе. Ну и выбрали козла отпущения, заставили писать в отделении критики, и получилась жизнь. Мы эту комедию понимаем: я, например, прямо и просто требую себе уничтожения. Нет, живи, говорят, потому что без тебя ничего не будет. Если бы на земле было все благоразумно, то ничего бы и не произошло. Без тебя не будет никаких происшествий, а надо, чтобы были происшествия. Вот и служу скрепя сердце, чтобы были происшествия, и творю неразумное по приказу. Люди принимают всю эту комедию за нечто серьезное, даже при всем своем беспорном уме. В этом их и трагедия. Ну и страдают, конечно, но... все же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдание-то и есть жизнь»⁸².

В этих словах прорываются по-настоящему трагические ноты, которые заставляют думать, что образ черта – нечто гораздо более серьезное, чем кажется на первый взгляд. Собственно говоря, здесь достаточно ясно выражена мысль, что дьявол – это олицетворение того отрицательного начала жизни, без которого сама жизнь, как некое борение, как переход от «плюса» к «минусу» и обратно, просто невозможна. Но если в центре жизни

⁸⁰ Там же. С. 217.

⁸¹ Там же. Т. 15. С. 73-74.

⁸² Там же. С. 77.

находится человек, и ничто существенное в жизни не может быть независимым от него, то и дьявол как начало «отрицательности» – точно так же как и начало «положительности», Бог – должен пониматься в качестве некоего внутреннего его измерения. Человек содержит в себе абсолютное измерение, и вся его жизнь должна стать борьбой за полное и окончательное раскрытие этого измерения. Но эта цель, этот идеал никогда не будут реализованы, поскольку это означало бы его уничтожение как живого, борющегося и страдающего существа. Но именно поэтому в нем должно неизменно пребывать и быть столь же фундаментальным, как измерение абсолютности, противоположное измерение – измерение *относительности, несовершенства, небытия*. Осознавая измерение абсолютности в себе, человек создает образ Бога; точно так же, осознавая противоположное измерение, составляющее вторую сторону его сущности, человек создает образ дьявола – *духа небытия*. Величайшая ошибка заключается в том, что мы «субстанциализируем» важнейшее, хотя и скрытое, измерение нашей сущности и подчиняемся объективированному Богу, созданному нашим воображением. Но точно такой же ошибкой является превращение дьявола в независимую от нас внешнюю силу, в источник зла и греха; в результате он начинает ужасать нас, хотя правильнее было бы осознать его как часть себя.

Подобно тому как образ Иисуса Христа, выведенного в поэме Ивана Карамазова, разоблачает первую ошибку, показывая, что Иисус – не Бог, а человек, сумевший раскрыть в себе абсолютное измерение и поэтому превосходящий остальных людей; так и дьявол, изображенный в романе, обладает всеми человеческими чертами и является олицетворением всего «негативного» в человеческой сущности. Причем в этом контексте термин «негативное» должен пониматься не в этическом, а в метафизическом смысле, в смысле введенного Гегелем акта «негации», отрицания, «оконечивания» бытия; именно через этот акт бытие становится «наличным бытием», т. е. приобретает конкретную форму, неповторимо индивидуальное содержание, связанное с формой времени. Так понятие «негативное» обуславливает иррациональную индивидуальность каждой личности, является основанием ее жизненной полноты и конкретности.

Отметим, что в XX веке, в традиции экзистенциальной философии, указанное негативное начало было признано в качестве главного в человеке, причем в большинстве случаев оно отождествлялось с *ничто, небытием*; наиболее фундаментальное проведение этой темы дали М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, главный труд последнего так и называется – «Бытие и Ничто». Приведенные рассуждения позволяют утверждать, что, по сути, этот подход уже целиком присутствует в философском мировоззрении Достоевского: учитывая, что дьявол есть, по определению Великого Инквизитора, *дух небытия*, мы можем прийти к выводу, что под именами «Бог» и «дьявол» Достоевский также фиксирует противостояние *Бытия и Ничто*, самых фундаментальных метафизических начал, укорененных в человеке и определяющих не только его самого, но и все существующее.

Возвращаясь к текстам Достоевского, заметим, что образ черта из видения Ивана Карамазова явно соотносится с образом главного героя из повести «Записки из подполья», который провозглашает иррациональную свободу, «каприз» против «хрустальных дворцов» и утопических конструкций разумного порядка. Не менее ясна соотнесенность этого образа с образом главного героя рассказа «Сон смешного человека». «Развращая» людей идеального общества, внедряя в их бытие негативные определения собственной личности – эгоизм, зависть, злобу, страх и т. п., он демонстрирует фундаментальность негативного измерения человеческого бытия, его равноправность с тем измерением, окончательное и полное раскрытие которого сделало бы человека абсолютным и совершенным существом, *Богом* – в полном смысле этого слова. Но потому-то этого никогда и не будет, потому-то *Бога нет*, что в человеке эти измерения равноправны, и их противостояние никогда не разрешится победой одного.

Итак, нужно признать, что когда Инквизитор говорит страшные слова «мы не с тобой, а с *ним*» (с дьяволом), он не отрицает Христа, а только признает Христа «идеалистом», который недооценил силу «негативности» в человеке и уверовал в возможность для *каждо-*

го стать таким же совершенным, как он. Инквизитор же полагает, что только немногие способны на это, и, значит, Христос ошибался, когда требовал ото всех того же подвига, который совершил сам: «...ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! Может ли, может ли он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него потребовал, – и это кто же, тот, который возлюбил его более самого себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его»⁸³.

И все-таки в позиции Инквизитора содержится противоречие, которое не позволяет признать его позицию столь же веской, как позицию Иисуса Христа; в итоге, ошибается он, а не Христос. Ведь он признает, что люди «созданы бунтовщиками», а это означает, что в каждом есть способность к «бунту», ведущему к осознанию своей абсолютности и, быть может, в далекой перспективе, к совершенству. Как это ни парадоксально, но исток ошибки Инквизитора в том, что он «слишком» сострадает людям и пытается помочь им даже вопреки их высшим интересам. В заботе о «ближних» он пренебрегает ценностью «дальних» и «дальнего» (в смысле Ницше). Его главная цель – устранить людские страдания, «успокоить» всех слабых и страдающих. Но «успокаивает» он людей только в *этой*, земной жизни, предопределяя их тем самым в посмертном существовании к еще более радикальным несовершенству и слабости. Наоборот, Христос проявляет определенную жестокость к людям, требуя от каждого ответственных усилий, направленных к совершенству. Это может вести к трагическим испытаниям и обречь человека на еще большие страдания, но Христос все время помнит о том, о чем забывает или не хочет знать Инквизитор: каждый человек бессмертен и земная жизнь – лишь малая часть его «странствий» в бытии и его борьбы за совершенство. Поэтому не нужно бояться страданий и самой смерти, земные страхи губят человека; нужно даже в своей слабости и бессилии найти крупицу силы. Найдя ее, человек, может быть, и не избавит себя от несчастий этого мира, но эта крупица со временем, в ином круге бытия, превратится в камень, на котором он начнет воздвигать свою *божественную* силу.

⁸³ Там же. С. 233.