

Валерий Суриков

**Роман «Братья
Карамазовы»
и социальная концепция
Достоевского**

Издательские решения
По лицензии Ridero
2023

УДК 82-3
ББК 84-4
С90

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Суриков Валерий
С90 Роман «Братья Карамазовы» и социальная концепция
Достоевского / Валерий Суриков. — [б. м.] : Издательские
решения, 2023. — 310 с.
ISBN 978-5-0059-8426-5

УДК 82-3
ББК 84-4

12+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0059-8426-5

© Валерий Суриков, 2023

**Роман «Братья
Карамазовы» и социальная
концепция Достоевского**

1. ЦЕРКОВЬ КАК ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ

Известно, что в 1878 году во время поездки в Оптину Пустынь Достоевский излагал В. Соловьёву «главную мысль, а отчасти и план целой серии задуманных им романов, из которых в действительности был написан только первый – «Братья Карамазовы» (1). «Мысль, положенная Достоевским в основу этой серии – «Церковь, как **положительный общественный идеал**» – в то время была», -свидетельствует Е. Трубецкой, – «руководящим началом и для Соловьёва». В главе романа, названной «Буди, буди!», этот идеал по существу и оказывается в центре внимания, хотя обсуждается не напрямую, а опосредовано – обсуждается та **роль, на которую может претендовать как государство, так и церковь в обустройстве социума**. Выбор **оптимального типа социального строительства** сведён здесь к этой проблеме, не относившейся к числу актуальных среди господствовавших в те времена социальных представлений.

«Общественный идеал „Братьев Карамазовых“ сводится к тому, что **Христос должен стать всем в человеческой жизни**. А это значит, что во Христе должно преобразиться и все человеческое общество... В будущем христианстве, как он его себе представляет, – не церковь обращается в государство. „То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение. А, напротив, государство обращается в церковь, **восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму., и есть великое предназначение православия на земле**“» (1). В этом своём изложении позиции Достоевского, усиленном цитатами из романа, Е. Трубецкой достаточно чётко выделяет важнейшую особенность

понимания Достоевским проблемы церковь- государство. Решение её не сводится, конечно же, к замене государства на церковь. Подразумевается переход государства **в состояние «церковь»**, то есть **в особое состояние**, в котором и сущность государства становится иной – **как бы церковной**. И это не какие-то манипуляции государства, а **изменения в обществе, которые и переопределяют сущность государства**.

В романе на эту проблему выводит обсуждение статьи Ивана Карамазова о церковно–общественном суде. Иван **отвергает разделение** церкви и государства и убеждён, что *«церковь должна заключать сама в себе всё государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и что если теперь это почему-нибудь невозможно, то, в сущности вещей, несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества»* (2). По существу он утверждает, что принципы православной церкви должны быть **положены в основу** социальной организации, в основу государства. К этому, надо полагать, сводится и позиция самого Достоевского.

Эти идеи, в конце концов, поддерживает и старец Зосима. Но излагает их атеист, а точнее **нетеист**, Иван Карамазов (3). Так всё, видимо, было задумано Достоевским. Во взглядах Ивана им, похоже, собраны некие имевшие в то время широкое хождение претензии общества к христианству. Но Ивану же дано и право на наивысшую **стратегическую** оценку идей христианства. Да, эта оценка, на первый взгляд и выходит за рамки религии – поэтому, возможно, Достоевский вложил её в уста нетеиста. И если позиция Ивана иеромонахом Паисием поддержана безоговорочно, то старец Зосима вносит в неё своего рода поправку, суть которой сводится к тому, о чём он в романе только что говорил в беседе с маловерной дамой – к **дейательной любви**.

В ходе обсуждения позиция Ивана прояснена предельно: *«в целях будущего» «не церковь должна искать себе определённого места в государстве.., а напротив всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь»*. С ним полно-

стью солидарен о. Паисий: *«надо, чтобы не церковь перерождалась в государство как из низшего в высший тип, а напротив государство должно кончить тем, чтобы **сподобиться** стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!»* (4). Именно к его словам и вносит свою поправку Зосима *«не буди, а уже есть»* – он полагает, что свою социальную роль церковь исполняет давно. И это становится возможным только потому, что есть в христианстве Христос (*» закон Христов», «сказывающийся в сознании собственной совести»*) (4).

Как видим, свои представления о собственно социальном потенциале христианских идей Достоевский подаёт в крайне экзотической форме – через весьма и весьма конструктивный диалог старца из некоего православного монастыря и явного нетеиста. И здесь очень уместно напомнить, что творчество Достоевского некоторые исследователи (например, С. Аскольдов (5)) относили к числу *«художественных форм религиозного откровения»* – *«его учение состоит не в развитии церковно-догматических идей, а в пробуждении религиозных чувств и свободной медитации»*. Старец Зосима у него, по мнению С. Аскольдова, *“не богословствует, а религиозно свободно размышляет о жизни... Можно сказать, что Зосима учит религиозно понимать и переживать окружающую действительность»*. Именно **религиозно свободные** размышления о жизни, видимо, и требовались Достоевскому, чтобы передать свои представления о сугубо социальных возможностях христианских идей.

Все, что высказано старцем Зосимой по проблеме церковно-государство, а значит, о социальной роли христианских идей, сам Достоевский изложит и в Дневнике писателя, отвечая проф. Градовскому. Градовский ставит под сомнение решающую роль личного совершенствования при разрешении социальных проблем. Оно важно, но *«из этого не следует, чтобы люди, лично совершенные в христианском смысле, непременно образовывали совершенное общество»* – *«личная и общественная нравственность не одно и то же»* (6). Но для Достоевского личное совершенствование отнюдь не является **абсолютным достаточным**

признаком социального совершенствования. Это для него, скорее, признак **необходимый**. До достаточного же он вырастает у него **только** в приложении к российским землям. О чем им заявлено и в пушкинской речи, и позже в «Дневнике писателя»: «я про **наш русский „социализм“** теперь говорю ... — цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществлённая на земле.... Я говорю про **неустанную жажду в народе русском**, всегда в нем присущую, **великого, всеобщего всенародного, всебратского единения во имя Христово**. И если нет ещё этого единения, если не созиждется ещё Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки **инстинкт** этой Церкви и **неустанная жажда** её, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что **спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово**. Вот наш русский социализм!» (7). Если не считать упоминания социализма, то по смыслу своему, это — цитата из «Братьев Карамазовых».

Ссылка Достоевского на социализм в конце 19-го века могла, естественно, только пугать — всех, и правых, и левых. Но в сегодняшнем социальном контексте она не только более чем уместна, а просто необходима. Что хорошо показано Н. Соминым (6): «То, что социализм, несмотря на его атеистичность, пытается решить социальные проблемы, радикально помочь бедным и объединить всех в единую семью, ... Церковь делать избегает, **откладывая** решение этих проблем до Царства Небесного. Но если это обещает сделать безбожный социализм, то тем более это сам Бог велел Церкви Христовой. И тогда русский народ спасётся «в конце концов всесветным единением во имя Христово»... Отрицать силу «единения», т.е. общественности Достоевский не может и не хочет. А потому рождается формула: «я про наш русский «социализм» теперь говорю...». Иначе говоря, задача преобразования общества **включается в задачу церковную**. Достоевский в конце жизни приходит если не к «христианскому социализму», то уж точно к **«социальному христианству»**.

И можно добавить: к христианству, как к **единственной перспективной основе** для решения социальных проблем. Н. Сомин, видимо, согласен, что подобную идею Достоевского ждали в то время самые нелестные характеристики, типа утопия, розовое христианство и прочее. Но *«Достоевский чувствовал, что без этой идеи христианство не полно, оно не обретает характера универсальной истины, способной преобразить не только отдельные души, но и весь мир»* (6).

Достоевский мог себе позволить говорить о социализме в связи со своей социальной концепцией лишь в «Дневнике». В романе же он сближает христианство и социализм с очень большой осторожностью, свидетельством чего и может быть эпизод из романа, завершающий обсуждение статьи Ивана Карамазова. В этом эпизоде прозападно настроенный Миусов ссылается на мнение одного зарубежного полицейского лица: *«„мы, ... собственно этих всех социалистов-анархистов, безбожников и революционеров, не очень-то и опасаемся; мы за ними следим, и ходы их нам известны. Но есть из них, хотя и немного, несколько **особенных** людей: это в Бога верующие и христиане, а в то же время и социалисты. Вот этих-то мы больше всех опасаемся, это страшный народ! Социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника“* (8). Старец Зосима на замечание Миусова **не реагирует**, а вот у Ивана эта попытка вывести его идею на проблему христианство и социализм поддержки не находит: *„вообще европейский либерализм, и даже наш русский либеральный дилетантизм, часто и давно уже смешивает **конечные результаты социализма с христианскими**. Этот **дикий вывод**, конечно, характерная черта. Впрочем социализм с христианством смешивают, как оказывается, не одни либералы и дилетанты, а вместе с ними, во многих случаях, и жандармы“* (9). Достоевский, как видим, не желает **явно** сближать социальные идеи христианства с социализмом – время для такого сближения не только во взглядах представителя самых элитных слоев монашества, но и ярого нетеиста, не пришло. Пока лишь **умный жандарм в полной мере** чувствует потенциальную силу такого сближения. Идея сближе-

ния в кругах церковных и сегодня, спустя полтора века ещё остаётся экзотической – не стала актуальной. И Достоевский, возможно, **ограждал** своего старца от этой идеи своим нетеистом, легко переведшим её в арсенал жандармов. Но в то же время ведь именно через старца Зосиму Достоевский обращается к теме совершенствования **земного бытия**. И здесь нельзя не сослаться на любопытнейшие рассуждения Т. Касаткиной на этот счёт (10). Комментируя высказывание Зосимы *„Жизнь есть Рай, ключи у нас“* (так у Достоевского в черновике), Т. Касаткина пишет: *« старец Зосима говорит о ситуации, когда Христос уже Свой шаг навстречу человеку сделал и теперь ждёт от него **ответного шага**... Ждёт, отворит ли Ему человек дверь или не отворит. А Он от этой двери не отойдёт. Вот об этом всё творчество – и не только всё творчество, но – всё мировидение Достоевского»*. И чуть дальше добавляет: *«Для Достоевского самое главное, что Христос присутствует здесь всякую минуту. Достоевский именно о насущной, **живой, каждого человека затрагивающей христологии и матриологии**. А по свидетельству практически всех, кто тогда занимался догматическим богословием, **это живое знание в системе догматического богословия отсутствовало**»*. Суждением о христианстве Достоевского, как о **живом**, предполагающем **деятельный отклик** человека, здесь чётко выделена главная особенность понимания Достоевским христианства – понимания, ориентированного **на совершенствование и земного существования человека**. Используемые Т. Касаткиной для характеристики отношения Достоевского к христианству термины **«живая, живой»** можно обнаружить и в оценке, даваемой С. И. Фуделем «оптинскому христианству», оптинскому старчеству (11): *«В Оптиной жили настоящие монахи, но **свою жизнь и свои слезы они не отделяли от жизни и слез скорбящего мира**. В этом и была особая легкость и радость этого удивительного монастыря... Это были люди со святым сердцем – с сердцем, „милюющим всякую тварь“...Но оптинские старцы были только одними из многих святых, явленных и не явленных, возродивших в России XIX века и дух, и учение, и практику древнего подвижничества*

и первохристианства... Недаром уже в 50–х годах XIX века мог существовать такой неожиданный термин, как „оптинское христианство“, в смысле противоположения чему–то внешнему, или формальному, „католицизму в православии“. Оптинское христианство – это живая и радостная Вера апостолов и святых».

Наличие социальной нагрузки в христианском миропонимании Достоевского активно признается Н. Лосским (12), считавшим, что перерождение человека требует... «*онтологической (бытийственной) связи человечества с Иисусом Христом*» – «*недостаточно иметь перед собою пример жизни Иисуса Христа; нужна ещё такая тесная связь природы Христа и мира, чтобы благодатная сила Христа сочеталась с силою человека, свободно и любовно стремящегося к добру*». В Боговоплощении как раз и было осуществлено «*единосушие каждого человека с Богочеловеком*». А это единосушие «*есть вместе с тем и единосушие всех людей друг с другом*». Именно поэтому для Н. Лосского «*человечество есть единый организм, во главе которого стоит Богочеловек Иисус Христос*» (12, ст. 96). Что касается роли церкви, то Н. Лосскому была понятна (и он считал, что Достоевским это также понимается) «*ценность педагогических средств, применяемых церковью для воспитания слабых людей, под условием, конечно, чтобы, не требуя скачка в Абсолютное, она постоянно имела перед глазами абсолютное добро Христа и Царства Божия, как маяк, указывающий цель Пути*» (12, стр. 221). При этом им особо подчёркивалась важность для Достоевского «*первоначальной великой идеи нравственной*» – «*все нравственные принципы, говорит он, «основаны на идее личного абсолютного самосовершенствования впереди, в идеале, ибо оно несёт в себе всё, все стремления, все жажды, а, стало быть, из него же исходят и все ваши гражданские идеалы»*» (12, ст. 241). Понимание Н. Лосским социальных планов Достоевского следует признать особо глубоким и потому, что им в полной мере осознавались и все сложности реализации этих планов: «*Присматриваясь к тому, как труден этот процесс выработки нового строя и каких специальных знаний, теоретических и практи-*

ческих, он требует, мы «вполне понимаем, почему у Достоевского нет определённого учения о нем. Как религиозный мыслитель и моралист, он уверенно говорил о религиозно–нравственных условиях справедливого строя, но, как человек выдающегося ума, он отлично понимал, что выработать конкретное учение о новом экономическом строе и его правовых формах – дело специалистов политико–экономов и практических общественных деятелей. К тому же в его время конкретизация этих проблем была и преждевременна» (12,247).

2. СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ ИНДИВИДУАЛЬНОГО САМООГРАНИЧЕНИЯ

У Достоевского можно найти высказывания, в которых он пытается **привлечь внимание** к той роли в межлических отношениях, которая принадлежит **индивидуальному** самостеснению. Ну вот, например, здесь (13): *«Я не хочу такого общества научного, где бы я не мог делать зла, а такого именно, чтоб я мог делать всякое зло, но не хотел его делать сам.»*

Эту попытку нельзя признать удачной, поскольку зло здесь у Достоевского с явным субстанциональным привкусом — оно вполне автономно по отношению к человеку. К тому же сам человек предстаёт, как сила, злу вполне самостоятельно противостоящая. Хотя понятно, что без некой **общей** системы требований *«мог, но не хотел»* Достоевского не реализуемо. Нужны, соответственно, и институты, **задающие** эту систему и способствующее её реализации... Государство, например, с Церковью. И непременно — чтобы на паритетных началах. Византия, одним словом, нужна... Без неё, в той или иной форме, никакое личное стеснение **общим** принципом не станет, а значит, работать не будет. Да, личностное переустройство души, но непременно в способствующему этому переустройству коллективном климате. Личное усилие необходимо, но недостаточно.

Роль социума, а значит, и роль религии, а значит, и роль Церкви в приведённом высказывании Достоевского фактически обнулена. Такое впечатление вполне может сложиться. Но у Достоевского есть и нечто иное — совершенно противоположное по смыслу и заданное при этом не репликой-высказыванием, а художественным образом. Имеется в виду старец Зосима из «Карамазовых» и его взгляд на... **социальное служение** Церкви.

Этот образ у Достоевского, похоже, только намечен — смысловая нагрузка на него, скорее всего, должна была в романе нарастать и, возможно, каким-то образом выразиться в оставшейся неизвестной судьбе младшего Карамазова. Но и только намеченный образ Зосимы крайне важен для понимания отношения Достоевского к христианству. Изысканные особенности этого образа часто становятся источником весьма и весьма вольных интерпретаций — старцу Зосиме приписываются, например, симпатии к протестантизму, которые, естественно, перекидываются и на самого Достоевского: "*Зосима призывает к лютеровскому преодолению монашества и схимы*" (14). Что-то подобное в западной реформации, может быть, как замысел, и присутствовало. Но, протестантизм — это прежде всего протестная реакция на католическую попытку реализовать **и в христианстве** жёсткий внешний — старозаветный, иудаистский — контроль над человеком. Однако, активизируя роль самого человека, а значит, и роль его земной жизни, его индивидуальных достижений в борьбе со злом, протестантизм, увы, отступает в крайность — **минимизирует** роль коллективного начала (Церковь, как одно из его воплощений) и тем самым индивидуальные усилия человека оставляет **без опоры**. У Зосимы же уход из кельи, к которому он зовёт Алёшу Карамазова, не означает, и не может означать, ухода от Церкви. В его наставлениях Алёше заключена по существу лишь одна мысль: **ключи от Царства Небесного — в земной жизни**. Мысль, заложенная в Евангелии, мысль, к которой лучше всего и сводятся представления Достоевского о социальной роли христианской — православной — Церкви. Представления, с публицистической чёткостью им так и не высказанные. И потому, возможно, что эта тема, **как тема текущей жизни**, для него, да и для всех, в то время, интереса не представляла и рассматривалась только в рамках достаточно отвлечённой социальной концепции.

Но эта концепция и при всей её отвлечённости тему социальной нагрузки на религию не снимает — она лишь подаёт её в форме весьма необычной, способной, правда, подтолкнуть

и к вольным толкованиям. Основы этой концепции можно найти уже в записных книжках 1864- 1864 годов – запись из них полностью воспроизводит в своей статье 1932 года (15, ст. 293) Б. Вышеславцев: «...*После появления Христа как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтобы человек нашёл, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может делать человек из своей личности, **из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно**...* «Христос весь вошёл в человечество, и человек стремится преобразиться в **Я Христа** как в свой идеал»...«Человек стремится на земле к идеалу, – противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т.е. не приносил любовь в жертву своего Я людям или другому существу ..., он чувствует страдание и назвал это состояние грехом.»

Нельзя не согласиться с Б. Вышеславцевым, что здесь Достоевским задан» совершенно **парадоксальный принцип христианской этики: индивидуум и всеобщность равноценны**» – «личность отдаёт себя обществу (всем и каждому) всецело, но, с другой стороны, **и общество отдаёт себя личности, каждой отдельной индивидуальности, – тоже всецело, предоставляет каждой личности все свои общественные силы, заботы и организацию для её расцвета и развития**» (15, ст. 301).

Да, можно говорить о том, что в концепции Достоевского центр тяжести смещён на индивидуальное усилие – на совершенствование человеком самого себя в соответствии с явленным христианством идеалом. Но это индивидуальное усилие предполагает и некоторое **встречное усилие** (на что совершенно обоснованно в своём комментарии делает акцент Б. Вышеславцев), за которым нельзя не увидеть и социум, и социальную миссию христианства. Да, она у Достоевского не очевидна, но она есть. И по существу своему представления Достоевского о соци-

альной роли Церкви здесь далеки, как от инквизиторских упований католичества, так и от протестантской расслабленности. **Это православное — на равных — сближение** противоположностей, так изящно выраженное Достоевским и так точно усиленное у него Б. Вышеславцевым, совершенно немыслимо на Западе: католицизм индивидуальное начало давит — протестантизм вроде бы освобождает его, но исключительно, как что-то антагонистическое коллективному.

У Достоевского не было, видимо, иллюзий ни в отношении католиков, ни в отношении протестантов — уже тогда, во второй половине 19-го века. И сегодня ещё существуют иллюзии, что *«именно лютеранство и кальвинизм дали Европе того человека - активного, деятельного, совестливого творца, о каком мог только мечтать проповедник всечеловечества»* (см. 14, ст. 166). Дать-то они, может быть, и дали... Но, увы, не надолго выданного хватило — вырождение через несколько веков началось все-таки тотальное. И оно было неизбежно при той деформации **индивидуального ограничения**, что реализовал протестантизм.

Христианская идея **индивидуального ограничения** держится на плаву сегодня **исключительно усилиями Православия**. И держится пока лишь там, где она стала по существу национальной идеей — в России. Россия вынашивала её в противостоянии с восточной ордой. Сегодня ей предстоит выстоять — сохранить и укрепить эту идею — в противостоянии с ордой западной.

Здесь нельзя не отметить, что и представления о свободе у Достоевского оказываются *связанными* также с идеей самоограничения, а не отождествляется исключительно с правом, как, например, у выдрессированного в либеральных вольерах И. Гарина. Выбрать Христа, уверовать в Него человек должен сам — свободно. Эта особенность христианства очевидна в Евангелии. Из свободы же веры в Христа — **Сына Божьего и тем не менее распятого** — и следует представление о самоограничении, как о свободе. Бог ограничивает Себя, Свое всемогущество, отдавая на распятие Своего Сына — в этом проявляется Его свобода. Человек ограничивает себя, свое своеволие —

в этом проявляется его свобода. Такое понимание свободы включает перерождение свободы в своеволие — в то время, как оно естественно и неизбежно при толковании свободы как права — как права на зло в том числе. И если в связи с христианским пониманием свободы и допустимо использование понятия права, то речь может идти только **о праве на самоограничение** — по неким правилам, выработанным людьми или данным им. Правила несомненно общие, пользование же ими сугубо индивидуальное. Самоограничение, скоррелированное с этими правилами и превращают свободу в познанную необходимость.

У С. Булгакова (16) есть рассуждение о двух путях человеческой свободы: *«„да будет воля Твоя“, путь, указанный Сыном Человеческим, пришедшим не во имя Свое, но во имя Отца, и творивший волю не Свою, но Пославшего Его, и „да будет воля моя“, путь своеволия, богопротивления, опирающегося, однако, на чувство своей мощи, на сознание своей божественности.»* Социальная же концепция Достоевского в принципе открывает **возможность и третьего пути: «да будет воля моя», но опосредованная системой правил** межчеловеческих отношений, заданной и закреплённой **Богочеловеком Христом.**

Чрезвычайно важным является то, что и лично для Достоевского индивидуальное самоограничение являлось, видимо, одной из центральных мировоззренческих идей. Среди исследователей творчества Достоевского немалой популярностью пользуются представления как о постоянной отягощённости сознания Достоевского тяжёлым чувством личной вины, так и о безусловной связи характеров его героев с личностью автора. Нет смысла отрицать, как то, так и другое. Но нельзя и превращать чувство вины в единственный источник, поскольку оно для Достоевского, видимо, **не данность, а приобретение** его личности — результат глубокой и беспощадной саморефлексии. **Потребность в безграничной и безжалостной самооценке, соединённая с готовностью реализовывать эту потребность.** Всё, в том числе та бездна, которую через своих

героев Достоевский якобы приоткрыл в себе и предъявил миру и о которой с таким упоением многие говорили и говорят, у Достоевского, если разобраться, и можно вывести именно из этого уникального соединения. Оно — основа. Даже природная предрасположенность к отвлечённому мышлению, даже литературный талант здесь — пристяжные. Достоевский был, видимо, в высшей степени одарён способностью не только выставлять строжайшие оценки своим мыслям и поступкам — он был **безжалостен и по отношению к своим оценкам оценок**. Да, это экзотическое свойство человеческого духа носит далеко не самое симпатичное название — **рефлексия второго рода**. Но именно эта постоянная, почти маниакальная неудовлетворённость строгостью собственных оценок, выставленных своим поступкам, мыслям, и открывала, скорее всего, Достоевскому путь к тому, что так выразительно и так, увы, легкомысленно было наречено бездной, было идентифицировано как произвольные выбросы подсознания и было увешано целым набором фрейдовских сигнатурок. Хотя здесь всего лишь рефлексия второго рода, но только в какой-то **полубожественной форме** — в той, в которой она в неявном, но доступном для **индивидуального приоткровения** виде заложена в Благой Вести.

Все это и даёт основание допускать, что отнюдь не всполохи подсознания, не зловещие мерцания из глубин собственной бездны вели Достоевского, а его **утончённое понимание христианства** — сущностное, евангельское, ориентированное на **выделение в себе** человека.

Повышенная требовательность к себе, в конце концов, **утончает** в восприятии конкретного человека грань между добром и злом и как бы «сближает» их. Утончает, в частности, и потому, что грань между ними начинает различаться там, где прежде она была незаметна, и это вполне может восприниматься как свидетельство «бесконечного многообразия зла». Но «сближение», уж если о нем говорить, идёт не через выравнивание добра и зла, не через возвышение зла, а через, выразимся так,

трансцендентализацию добра. Оно под воздействием исключительно жёсткой оценки собственных этических оценок **начинает восприниматься** как **недостижимое**, а значит, как **запредельное**. Стремление все больше ужесточать свои оценки не может, таким образом, не создавать и такое, сугубо субъективное, не передаваемое другому **ощущение**, что выбор в пользу добра невозможен в силу того, что чётко прочерченной границы между добром и злом просто нет.

Всё, что связано в человеке с повышенной требовательностью к себе, являющейся, в конце концов, попыткой вымерить себя по безусловному человеческому идеалу – по идеалу Христа, в принципе, можно рассматривать как проявление в человеке **высшего рационализма**, поскольку обращено все это против сугубо **природного**, чисто **рефлекторного**, нерационального начала в нем.

Рефлексия, вкус к которой прививает любая религия (христианство евангельского извода делает это в особо совершенных формах) и **рефлекс**; **рефлексивность** и **рефлекторность** – здесь, возможно, проходит граница в человеке между рациональным и нерациональным, человеческим и сугубо природным. Независимая от сознания рефлекторность материальна и естественна. Рефлексивность, немислимая без потребности в оценке, предполагает наличие образца, примера, эталона – чего-то **надматериального**. Им и снабжает человека религия, исполняя, как это ни странно, при её очевидной мистичности, роль подчеркнута рациональную, ибо таковыми являются и **переход от рефлекса к рефлексии**, и восхождение человека по ступеням рефлексии. И естественно, чем выше ступенька рефлексии, тем очевиднее бездны рефлекса. Во всем этом, видимо, и находит своё выражение та самая **«устремлённость в высь, постигающая все низменное»**, на которую наткнулся в связи с Достоевским, И. Гарин. Наткнулся, покрутил головой и поскакал дальше, гонимый, видимо, лишь одним стремлением – **объективизировать** подполье, подать его в качестве альтернативы сложившейся норме и таким образом с помощью

художественных открытий Достоевского объявить тотальную войну всему рациональному.

Понятно, что в суждениях с чрезмерным вниманием к рефлекс-торности в человеке, от которой к тому же отсечена берущая её под контроль рациональная рефлексивность, не находят достойного места религия и тем более христианство, открывшее два тысячелетия тому назад каждому человеку путь к безжалостной по отношению к себе рефлексии. Открыло же оно этот путь тем, что, посчитало **недостаточным одно только внешнее** подчинение заповедям и прописям и утвердило в качестве нормы человеческого поведения **индивидуальное, внутреннее самоподчинение** выработанным канонам и явленному в Христе человеческому идеалу. Реализация этой христианской мировоззренческой парадигмы, между прочим, сильнейшим образом понижает вероятность успешного внешнего управления человеком. В этом, видимо, основной источник неувядаемой ненависти к христианству.

И эта идея индивидуального самоограничения несомненно будет сохранена – порукой тому её источник: идея **жертвенного Боговоплощения**. Бог, жертвующий Сыном Своим... Именно это **Божественное самостеснение**, а вовсе не расчёты, связанные с райским бессмертием, становится, возможно, **главной** силой христианства и основным источником несокрушимой веры в Христа.

Идея Божественного самостеснения, увы, не относится к числу особо популярных. Более того она порой и, возможно сознательно, вытесняется чем-то иным. Как, например, у М. Бахтина в его суждениях о Христе. *«Все люди», – пишет Бахтин, – «распадаются для Него на Него единственного и всех других людей, Его – Милующего и других – милуемых, Его – Спасителя и всех других – спасаемых... Отсюда во всех нормах Христа **противопоставляется я и другой**: абсолютная жертва для себя и милость для другого. ... Бог уже **не определяется существенно как голос моей совести, как чистота отношения к себе самому, чи-***

*стота покаянного самоотрицания всего данного во мне, ... но (как) Отец небесный, который **надо мной** и может оправдать и миловать меня там, где я изнутри себя самого не могу себя миловать и оправдать принципиально, оставаясь чистым с самим собою. Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня. То, что другой преодолевает и отвергает в себе самом, как дурную данность, то я приемлю и милую в нем как дорогую плоть другого» (17).*

Похоже, что в бахтинском понимании христианства существенно снижена роль идеи Боговоплощения, центральной и сложнейшей христианская идеи, потребовавшей от самого христианства колоссальных, растянувшихся не на один век коллективных (несколько вселенских соборов) усилий и исключительной поддержки мощного государства. Чисто человеческая природа Христа в его толковании, является, возможно определяющей и Христос сводится, кажется, М. Бахтиным, по существу, **к художественному образу**, к герою. Но те качества, что приписаны М. Бахтиным Христу как герою, являются в христианстве, можно сказать, своего рода заветом Бога человечеству, передаваемым Им через Сына Своего, **приносимого в жертву**. Этот Акт величайшего — **Божественного — Самостеснения** и закрепляется христианством в сознании человека в качестве предельной, **недостижимой**, но **естественной** нормы.

Недооценка идеи Боговоплощения и не позволяет, видимо, М. Бахтину признать: **то**, что он относит к Христу в своём толковании, это — всего лишь **ориентиры**, которые Бог через Сына Своего выстраивает перед человеком: **делай, как Я** — сочетай безукоризненную строгость к себе с исключительной благожелательностью к другому. Именно к этому сводится в христианстве **этическое исключение себя**, выражаемое через требование «не осуждай» — **себя сужу по абсолютному, а другого не смею судить по своему**.

Из бахтинской парадигмы бытия следует, что в **самом единичном** надёжной **смысловой опоры** не может быть в принципе. Но так ли это? И почему такой опорой не могут быть критерии,

смыслы, заимствованные извне, **искренне принятые единичным** и им независимо используемые?.. Конечно, это должны быть особые критерии, максимально **защищённые** от индивидуального произвола. Единственный же надёжный путь к такой защите — это **самоумаление**. Самоограничение, основополагающая этическая идея православного христианства, и есть форма такого самоумаления. Завысь планку требований к себе до евангельской и получишь надёжную защиту и мира, и себя от собственного произвола. М. Бахтин в таком ключе проблему самооценки, саморефлексии не рассматривает, а значит, закрывает для себя возможность более обстоятельного, чем **собственно эстетическое**, художественного обобщения. И поэтому, наверное, недоступным для него остаётся что-то очень важное в Достоевском, который как раз и задавал для себя, и как для человека, и как для художника, христианскую запредельную планку. Так что, когда он делает выбор между Христом и истиной в пользу Христа, он не познавательное принижает — он утверждает, что **истина вне нравственного поля** может и не быть таковой.

По М. Бахтину нравственный рефлекс *«не знает **положительной данности**, самоценной наличности, ибо с точки зрения заданности она всегда нечто дурное, недолжное; мое в переживании — дурная субъективность с точки зрения значимого предмета, на который направлено переживание»*(18). Но это совершенно не очевидно — здесь просто срабатывает априорно заданный принцип — принцип **разовой** оценки. И бахтинский культ другого как раз на нём и держится. Но ведь наряду с разовой существует и **итерационная** оценка, допускающая не только эталон абсолютный, но и **индивидуальный, постепенно** формирующийся под воздействием абсолютного или общего...

Дохристианское монотеистическое представление о нравственном реализовывалось по преимуществу через **внешне** заданный запрет — **нельзя!** Но запрет, ставший для единичного **внутренним** (а именно к этому и разворачивает единичного православное христианство), начинает звучать по-иному: **можно,**

но только то, что тяготеет к абсолютному пределу. Вот это и создаёт — **положительную данность** для нравственного рефлекса. И рождается тогда уже не элементарное покаяние, а покаяние, **вымеренное** в последовательности итераций **абсолютным эталоном**. То есть опосредованное не просто другим, а Другим.

Но, по Бахтину все выглядит далеко не так благостно: « *Чистый одинокий самоотчёт невозможен; чем ближе к этому пределу, тем яснее становится другой предел, действие другого предела, чем глубже одиночество (ценностное) с самим собою и, следовательно, покаяние и прехождение себя, тем яснее и существеннее отнесенность к Богу*» (19). Без ценностной позиции другого единичный обречён, таким образом, на **ценностное одиночество** — только таким может быть его путь к абсолютному Другому — к Богу.

Выглядит это бахтинское рассуждение достаточно убедительным. Но таковым оно остаётся лишь до тех пор, пока речь идёт о Боге ветхозаветном, иудейском. О том Боге, который запределен абсолютно — лишён тех **двух своих ипостасей**, что в христианстве связывают Бога с миром и делают Его **ответственным за мир** — показывают, что Он реально **несёт, желает нести** такую ответственность. У М. Бахтина и ведётся речь исключительно о таком — ветхозаветном — самосознании, **всецело** Богом определяемом. Христианство же с его идеей Боговоплощения открыло возможность самосознания, **опосредованного связанностью** с Богом, самосознания, **способного на завершающую индивидуальную самооценку**. Без ссылок на другого — **с единственной и абсолютной ссылкой на Христа**.

Особенности христианского Другого (три единосущных ипостаси Его) несомненно освобождают единичного от тотальной внешней зависимости — открывают перед ним возможность превращения внешних абсолютных запретов в сугубо **внутренние** индивидуальные ограничения, а значит, и возможность **самосовершенствования на основе саморефлексии**. Априорная установка М. Бахтина на доминантность эстетического в художественном обобщении и та исключительная роль,

которая в системе М. Бахтина возложена на другого, полностью исключают саму возможность подобных, апеллирующих к саморефлексии суждений. А связанная со всем этим подчинённая роль этического, в конце концов, и не позволяет ему дать адекватного объяснения «противопоставлению» у Достоевского истины и Христа. Отнюдь не от *«безличной объективной истины»* отказывается Достоевский в пользу Христа — он **истину вне этического** не принимает.

По тем же, по существу, причинам ограниченным и частным оказывается у Бахтина и толкование коллизии Христос - великий инквизитор. Он видит у Достоевского (см. «Эстетика словесного творчества») *«отрицание (непонимание) сферы необходимости, через которую должна пройти свобода (как в историческом, так и в индивидуально-личном плане)»* — " той промежуточной сферы, которая лежит между великим инквизитором (с его государственностью, риторикой, властью) и Христом (с его молчанием и поцелуем)». Но для Достоевского никакой промежуточной сферы между Христом и великим инквизитором не существует и существовать не может. Христос и великий инквизитор для него — это два несовместимых качества, воплощения двух (новозаветной и ветхозаветной) версий монотеизма. Воплотившийся в человеке христианский Бог, Бог, стесняющий Себя, ограничивающий Свою волю (приносящий в жертву человечеству Своего Сына) вводит в обиход человечества принцип «Делай, как Я — сам, по собственной воле **ограничивай** себя». И таким образом открывает для единичного возможность принять **необходимость запредельную**, заданную и всегда задаваемую извне, — как **свое** внутренне, **свободное** желание. **Этическое** наполнение этого Самостеснения Бога — **беспредельно, красота** этого Его поступка — **абсолютна**. Таким же можно признать и то **знание о бытие**, которое заключено в идее Божественного Самостеснения. Раскрывшийся в христианстве монотеизм обнаруживает в себе, таким образом, не **только единство этического, эстетического и познавательного**, но и фундаментальное изменение представлений о свободе и необходимости. То, что в ветхозаветном мо-

нотеизме существовало как **возможность**, реализовалось как **данность** в христианстве — в православном изводе его. И реализовалось не эволюционно, а в форме скачкообразного перехода — здесь не было **ничего промежуточного**. Признаки эволюции можно обнаружить в процесс становления христианства в эпоху вселенских соборов, когда постепенно, с центром то на Западе, то на Востоке выкристаллизовывалось православие — сложнейший многовековой процесс, результатом которого было не только закрепившееся в Византии православие, но и такие мутации христианства, как монфизитство и католицизм. Католицизм — это побочная мутация христианства при становлении его в форме православия. Это, увы, всего лишь **упрощённая** альтернатива православию — снижающая роль личной свободы и усиливающая фактор внешней необходимости и в этом смысле тяготеющее к дохристианскому монотеизму. В «Великом инквизиторе» Достоевским в едином сюжете и сведены две альтернативы: генеральная православная (Христос) и побочная мутационная (великий инквизитор).

Т. Касаткина в одной из своих работ таким вот образом формулирует основной принцип построения гармонического мира, что исповедовал Достоевский (20, ст. 462): *« не отречься от чего-то с целью вписаться во ВСЁ, и не сохранить свое всё, настаивая на полноте принятия себя, — но отдать всё без условий — и тогда ВСЁ вернёт личности свое всё, в которое входит и впервые расцветшее в истинной полноте отданное всё личности»*. То есть фактически она берёт за основу известный «текст о Маше» Достоевского, который далее ею и цитируется: *«Христос весь вошёл в человечество, и человек стремится преобразиться в Я Христа как в свой идеал. **Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа... Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы бу-***

дем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах... Всё себя тогда почувствует и познает навечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе, — человеку трудно и представить себе окончательно» (21). Очевидно, что именно этот принцип положен и в основу социальной концепции Достоевского, Но сам этот принцип есть нечто в высшей степени отвлечённое, сверхдискурсивное, если угодно. *«Отдать всё без условий — и тогда ВСЁ вернет личности свое всё»...* Как практический принцип поведения, деятельности это, конечно, нереально. Хотя некоторую хорошо сбалансированную, то есть насыщенную внутренними, а главное, обратными связями, **систему коллективного поведения-деятельности, выстроенную и отлаженную** в последовательности неторопливых приближений, к такому принципу свести, наверное, можно. Но не само построение её. Понимание всего этого Достоевским, скорее всего, и удерживало его от попыток какой-либо конкретизации своей социальной системы. Предельным несомненно является у Достоевского и *«образ гармонии человечества»*. Однако Т. Касаткина, похоже, стремится эту предельность у Достоевского по возможности ослабить. Внимание ею переносится, похоже, на **процедуру** реализации человеком *«заложенной в него красоты — образа Божиего в нём»*, когда она цитирует описание **процесса появления прекрасной личности** самим Достоевским: *«Сильно развитая личность, вполне уверенная в своём праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребленного, как **отдать её всю всем**, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы; к этому тянет нормального человека» (22).* Но это, конечно же, **не процедура реализации**, а всего лишь **акт явления** в человеке *«заложенной в него красоты»*. В конце концов, процесс гармонизации и у Т. Касаткиной представлен именно как **сходящаяся у идеалу последовательность актов**: *«Таким образом, в первом приближении можно сказать, что Достоевский*

рисует нам единый процесс преобразования мира, состоящий из двух взаимообусловленных шагов, **многократно повторяющихся** в этом процессе, захватывая все новые и новые уровни мироздания: осуществлённая красота составляющих общность членов делает гармонию возможной, осуществлённая гармония целого выпускает красоту на свободу» (20, ст. 466).

То есть она предлагает фактически **конкретный – чудесный!** – **механизм реализации** социального замысла Достоевского. Очевидно, что механизм этот есть результат вариаций на тему из Достоевского «Мир спасёт красота...» Остановливаясь на этой теме, Т. Касаткина отмечает, что в исследованиях, как правило, идеал Содомский и «идеал Мадонны», «упорно понимаются как два противопоставленных друг другу типа красоты». Но по её мнению, «перед нами не две определённые, противостоящие друг другу, красоты, а лишь и именно **способы отношения человека к единой красоте**. «Идеал Мадонны» и «идеал Содомский» – «это у Достоевского... способы глядеть на красоту, воспринимать красоту, желать красоту» (20, ст. 468). О, если бы Татьяна Александровне остановилась бы здесь, на этой очень удачной и насыщенной нераскрытыми ещё смыслами **форме** связи **эстетического и этического**. Тогда она наилучшим образом и могла бы ответить на вопрос, **что есть та красота, которая спасёт мир...** Но она, к сожалению, эту связь решительно разрывает: «красота лежит вне области, с которой начинается разделение на добро и зло, – в красоте присутствует ещё не расколотый, цельный мир. Мир до грехопадения. Именно проявляя этот первоначальный мир, тот, кто видит истинную красоту, мир спасёт» (20, ст. 471). Да, конечно, этой формой красота вознесена, можно сказать, беспредельно. Но очевидно, что одновременно утрачивается и возможность связать эту форму с социальной концепцией Достоевского таким вот, скажем, способом: **мир спасёт красота образа Христа**. А ведь Т. Касаткина находилась буквально в полушаге от такой интерпретации, когда сравнивала понимания спасительной миссии красоты Соловьёвом и Достоевским: (20, ст. 472)

*« Во фразе Соловьёва спасение мира – это свойство, присущее красоте. Красота спасительна – говорит эта фраза. Во фразе Достоевского ничего такого не сказано. Здесь, скорее, говорится о том, что мир будет спасён красотой **как одним из своих, присущих ему, миру, свойств.** Красоте не свойственно спасать мир, но красоте свойственно в нём **неистребимо пребывать.** И это неистребимое пребывание в нём красоты – есть единственная надежда мира».*

Всё изложенное выше несомненно позволяет утверждать, что христианство выразило, поддержало и продолжает эффективно поддерживать в человеке **идеальное начало**, почти всегда **противостоящее** любому, даже самому верному и безупречному, материальному расчёту. Православие, как форма христианства в наибольшей степени сохранившая верность своему евангельскому источнику, с максимальной полнотой выразило всё это и прежде всего через идею самоограничения. Потому и оказалось вне конкуренции среди всех остальных конфессий в части своего **вне-, над-**конфессионального содержания – в части влияния, укрепляющего идеальное начало в человеке. Для Достоевского такая тема, как над-конфессиональность Православия, похоже существовала и не могла не влиять на его социальные разработки. На это указывают не только созданные им художественные образы, но и хорошо известный выбор его между Христом и истиной в пользу Христа. Хотя в этом выборе, если разобраться, никакого выбора по существу и не было, поскольку в нём не столько предпочтение Христа истине, сколько признание **о священности истины Христом.** Неразделённость истинного и нравственного, полное отождествление истины и Христа, одним словом, – вне Христа само понятие истины теряло для Достоевского смысл.

И за этим отождествлением с такой же определённой, как и за образом Зосимы, **проступала** проблема социального служения Церкви..

Именно проступала, поскольку тогда, во второй половине 19-го века такой проблемы для российского общества фактиче-

ски не существовало. Не активировал её даже 1917 год, хотя он, можно сказать, и подвёл печальный итог растянувшегося на два века синодального периода Русской Православной Церкви, когда её, как самостоятельной и независимой от государства силы, просто не было, и, следовательно, о какой – либо социальной политике её и речи не могло быть. Более того, государственная власть, оставленная на два века без всякого контроля общества (а Церковь через свою социальную политику может, и должна была, явить такой контроль), обречена была на системные сбои.

Черту им и подвёл 1917 год, а переоформленное на социалистический манер государство взяло на себя **все** социальные заботы. Церковь же от государства была отделена, разгромлена и задвинута в разряд маргинальных общественных институтов. Крайность полного слияния и подчинения Церкви государству была вытеснена другой крайностью – полным разрывом государства с Церковью. Однако полностью секуляризированное государство оказалось, **в конце концов**, пред решением социальных проблем таким же беспомощным, как и государство, полностью поглотившее **Церковь**. На что указал уже 1991 год.

Однако и оба этих провала социальной политики российского государства, увы так и не были напрямую связаны с социальной пассивностью Церкви. Вопрос о такой связи если и возник, то только тогда, когда в России, с одной стороны, был отстроен запредельно похабный капитализм, а с другой – обнаружилось, что корни Православия в России, несмотря на все усилия государства извести их, живы, а следовательно, существует, сохранилась основа для противостояния всевластию Мамоны.

Так что важность, значимость социального служения Церкви Достоевский мог только интуитивно почувствовать, опираясь на своё толкование Православного Христианства, как явления исключительного и одновременно всеобщего.

Что же касается популярных рассуждений о религиозных сомнениях Достоевского, с помощью которых как раз и пытаются, если не очистить творчество Достоевского от христианской про-

блематики, то по крайней мере максимально освободить от неё, то принимать эти сомнения следует, видимо, как свидетельство исключительно строгих, **категоричных самооценок**. Его сомнения в лучшем случае связывают **с поиском**, то есть самооценку сводят к поиску идеала – редуцирует поиск совершенного в себе до поиска внешнего эталона. Этим эталоном оказывается Христос – Достоевский приходит к нему. Но дело в том, что Достоевский **исходит** из этого идеала – себя им измеряет и постоянно крайне не доволен результатом... **Ищет идеал и исходит из этого идеала...** Из двух этих посылок можно объяснять Достоевского. И это будут два разных Достоевских.

3. ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ ПО ХРИСТОВУ ЗАКОНУ – ОПОРНАЯ ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ ДОСТОЕВСКОГО

Социальная концепция Достоевского становится, можно сказать, главной темой исследования **А. Гачевой** (23). И исходит она из того, что определяющее влияние здесь на формирование взглядов Достоевского могли оказать славянофилы. И с ней вполне можно согласиться: все вопросы, адресованные христианству в приводимом ею стихотворении И. Аксакова «После 1848 года» *«заостряются в один стержневой и главный вопрос: есть ли у христианства **свои задачи в истории** или это **сугубо трансцендентная религия**, для которой все земное вторично и не абсолютно, дело которой – в спасении души человека, а не в устройении суетного и грешного мира?»* (23, ст. 33). На этот вопрос, считает она, русская религиозная мысль дала в XIX веке два ответа. К. Леонтьев: *«история и христианство – «две вещи несовместные». «Исторический процесс апостасиен, земля отдана во власть «князя века сего», и никакое благоденствие, никакое всеобщее счастье на ней невозможно»*. Второй ответ исходит из принципиальной возможности *«преодолеть все углубляющийся разрыв между Церковью и внецерковной действительностью, внести христианский идеал во все сферы дела и творчества человека, вывести историю на Божьи пути»* (23, ст. 34). Здесь А. Гачева ссылается на П. Чаадаева: *«Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть **чисто историческая сторона**, которая является одним из существенных элементов догмата»* (24). По её мнению *«именно за внимание к этой «исторической стороне» Христова учения, к проблеме «установления совершенного строя на земле» Чаадаев и ценил католичество,*

стремясь раскрыть глубинный смысл социальной активности западной Церкви, направившей свои усилия к соединению веры и жизни, к христианизации сфер философии и науки, государства, права, культуры» (23, ст. 34–35). Для Достоевского существовал, следовательно, и этот (чаадаевский, ориентированный на Запад опыт социальной интерпретации христианства. Социальная концепция Достоевского **расходилась** с этим опытом принципиально – он и был сконцентрирован Достоевским в «Легенде об Инквизиторе».

Идеи, положенные Достоевским в основу своей социальной концепции, в своё время находили, как свидетельствует А. Гачева, горячую поддержку и у Гоголя: *«главная забота, лейтмотивом звучащая в его учительной книге: как сделать так, чтобы люди, отвыкшие от Христа, приняли Его и пошли бы за Ним, чтобы они не шарахнулись от христианства как от «мрачного монастыря», а **выстроили по нему свою жизнь**. Утвердить христианство зиждательным центром **всего бытия** человека, опорой его действия в мире – вот к чему призывает Гоголь своих современников»* (23, ст. 36). Получается, что и в те времена идея социального христианства реально существовала и пользовалась определённой поддержкой. И хотя А. Гачева в своём исследовании ведёт речь только о **«деятельном православии»** и не использует терминов типа социальная концепция Достоевского, она по существу именно о ней и рассуждает, когда выстраивает **его путь к замыслу** его последнего романа: *«От записей у гроба первой жены и набросков статьи «Социализм и христианство» до подготовительных материалов к роману «Бесы» и «Дневника писателя» он утверждает своё «утопическое понимание истории», ведущей к «братству людей, всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых»* (ссылка на Гоголя), *рисует образ истинной веры, которая не ограничивается только словесным исповеданием, но нудит к «**осуществлению чаемого**»* (Евр. 11:1)» (23, ст. 38).

Замысел романа: «Братья Карамазовы» схвачен и передан А. Гачевой, вне всякого сомнения, с изумительной точностью:

*«художественное исповедание ...деятельного православия. Всем строем своего романа утверждает Достоевский, что христианство – не мрачный монастырь, что это религия радости – ... религия всецелого и **всемирного преображения**, требующая благого развития всех сил и способностей, вложенных в человека Творцом, всех его творческих, духовных даров. Светлый, пасхальный лик евангельского благовестия открывается в образах старца Зосимы и Алёши, проступает сквозь строки поучений Зосимы о любви ко „всякому созданию Божию“, является в ключевых сценах романа: спор о Церкви и церковном суде, видение „Каны Галилейской“, сцена у камня» (23, ст. 38–39). Напоминает А. Гачева и о том, что высокочтимый Достоевским Тихон Задонский в своём главном сочинении «Сокровище духовное, от мира собираемое» писал, что «христианин должен уходить не от мира вообще, **а от соблазнов его** и, пребывая в мире, раскрывать сокровенный, божеский смысл всякой вещи в нём» (23, ст. 39).*

Для Анастасии Георгиевны, судя по всему, является очевидным, что *«вопрос о Церкви – центральная тема беседы в келье старца Зосимы... И эта тема, поставленная в центр разговора мирян и монашествующих, напрямую связывает Достоевского с теми представителями русской христианской мысли, которые требовали **всецелого оцерковления жизни**. Коль скоро история мыслится как **работа спасения**, коль скоро её смысл состоит в **преображении по Христову закону всего уклада жизни людей**, Церковь, ... никак не может занимать в людском сообществе какое-то, пусть даже самое достойное и почётное место. Являя собой высшую форму единства, она должна **вместить в себя всё...**» (23, ст. 44).*

Именно идея **всецелого оцерковления жизни**, выделенная А. Гачевой в этом её рассуждении, является опорной идеей социальной концепции Достоевского. И в качестве таковой она признается многими – В. Зеньковским, например: *«**Оцерковление всей жизни** – вот тот положительный идеал, который одушевлял Достоевского и который он понимал не как внешнее подчи-*

нение всей жизни Церкви (как это именно и думало католичество), но как **свободное и внутреннее усвоение жизнью** во всех ее формах **христианских начал**»(25).

Однако, в рассуждении Анастасии Георгиевны все-таки заметно **ослаблен** тот акцент на социальное **влияние** христианских идей, что существует в социальной концепции Достоевского. Этот акцент ослаблен и у самого Достоевского, но он таким образом, возможно, **защищал** свою концепцию от самых уж незатейливых вариантов критики (розовые социальные иллюзии и пр.). Усиливать этот акцент можно было лишь при наличии хотя бы какой-то более или менее разработанной социальной модели, построенной на идее **логического сложения усилий государства и церкви**. Но где было взять тогда такую модель – её и сегодня не отыщешь. Однако в «Братьях Карамазовых» определённое ослабление роли влияния Церкви на государство Достоевским, можно сказать, практически **полностью компенсируется**. Причём самым парадоксальным образом: тем, что концепция фактически отдаётся на растерзание критике, очень жёсткой и, казалось бы, неодолимой...«Легенда об инквизиторе» задачу такой компенсации и решала.

Но названный акцент у Достоевского несомненно существовал, он очевиден в беседах, состоявшихся в келье Зосимы. Он не мог не существовать, ибо без него усилия государства и церкви предстают уже не логически сложенными (**и-и**), а противостоящими, **логически умноженными (или-или)**. И социальная концепция Достоевского в результате **утрачивает** свою основу.

Что-то вроде этого и происходит в череде рассуждений А. Гачевой: социальная концепция Достоевского явно присутствует в начале её текста. Она определённо оставила свой след в середине (в той же, например, ссылке на одного из учеников Н. Ф. Фёдорова: «образ Церкви как **становящегося Царствия Божия, средоточия всечеловеческого и всемирного братства**» (23, ст. 44). Но далее идея Достоевского о влиянии Церкви на государство вдруг ужесточается до «**требования обращения государства и общества в Церковь**». Да, к этому требованию, пристёгну-

та фраза о «преображении социума на Христовых, евангельских началах» (23, ст.45). Да, ещё будут и высказывание против «леонтьевского» **«стремления разделять храмовое и внехрамовое, Церковь и мир»**. Будут и новые переключки с Гоголем, Соловьёвым, будут ссылки на роман, подтверждающие **тот** взвешенный взгляд на проблему церковь-государство, который положен в основу концепции Достоевского. Будет ещё и ссылка на главу из «Откровений Иоана Богослова», где пророчествуется *«тысячелетне царство Христово»*. Всё это будет. Но идея «*об обращении человеческого сообщества в Церковь*» будет трактоваться А. Гачевой слишком уж буквально. В то время как Достоевский явно **уходит** от однозначных формул, подразумевая под обращением, скорее, **развитие в поле влияния**, чем замещение. Анастасия же Гачева, можно сказать, энергично настаивает именно **на замещении**. Да, Достоевский, признавал, что церковь *„несёт в себе высший, соборный принцип организации, при котором невозможно ни индивидуалистическое обособление личности... западной цивилизации... ни, напротив, её подавление торжествующим целым*

(деспотии Востока, коммунистический коллективизм, «муравей-ник» Великого инквизитора)» (23, ст. 48). Но у него, так же, как у нас спустя полтора века, нет конкретной программы реализации этого сказочного (так и остающегося сказочным) социального потенциала православной церкви. В таких обстоятельствах действительно, **как о вещи реальной**, имело смысл говорить **лишь о грядущем**, не без участия мистических сил, **замещении**.

В нынешней же ситуации есть два располагающих к оптимизму момента. Это 70-летний опыт великого русского социального эксперимента и 30-летний опыт существования мировой цивилизации в ослабленном поле цивилизации русской. Второй опыт чётко указывает на то направление, в котором лавиной все сойдёт в тартарары, если не будет предпринята попытка (а она может быть осуществлена **только** в России), опираясь на детальнейший анализ первого социального опыта России, реализовать,

в виде развёрнутой и **насыщенной обратными связями** программы социальных преобразований, опирающихся на **сложение** усилий государства и православной церкви. То есть крайне необходимо попытаться, пусть в каком-то предварительном, варианте, начать практическую разработку идей, заложенных в основание социальной концепции Достоевского. **Время и история России предельно актуализировали её.**

У Достоевского в приводимых им суждениях идея именно **преобразующего влияния** христианства на государство порой и в самом деле ослабляется настолько, что для заключения о каком-то формальном замещении государства Церковью действительно могут появиться определённые основания: *«надо, чтобы не Церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться, стать единственно лишь Церковью и ничем иным более»* (26). Но если за основу **замысла романа** принимать именно социальную концепцию Достоевского, то в такой фразе уже нельзя оставить без внимания акцент на идее **преобразования государства под влиянием Церкви**. Но А. Гачева, судя по всему, главные смыслы романа связывает все-таки не с социальной концепцией Достоевского, а, скажем, с философскими разработками относительно раннего, ещё симпатизирующего славянофилам Соловьёва, которые Достоевский активно подерживал. Поэтому, видимо, в центре внимания А. Гачевой при анализе романа и оказались *«вселенская Церковь, всемирное православное дело»*, а не социальная концепция автора. С этим, наверное, и связана **кажущаяся** непоследовательность её при обсуждении темы государство-церковь. Но А. Гачева просто в центр ставит **более общую идею**, и в рамках обсуждения её она вполне последовательна. С этой более общей идеей связано, видимо, и её повышенное внимание к романному эпизоду у камня, и почти полное отсутствие внимания к «Поэме об Инквизиторе».

Ничто не мешает признать, что перенос смыслового центра на другую идею осуществлён А. Гачевой удачно и убедительно –

можно согласиться, что этот роман Достоевского и о христианстве как религии воскресения. Но при этом не следует забывать и об оставленном, увы, за скобками действительно **онтологическом смысле**: это- роман о религии **с мощнейшим (абсолютным) социальным потенциалом**.

4. ОЦЕРКОВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВА КАК АЛЬТЕРНАТИВА ОГОСУДАРСТВЛЕНИЮ ЦЕРКВИ

Заложенные Достоевским в свою социальную концепцию вполне ясные отношения Церкви и государства (Церковь как образец для государства) тем не менее в интерпретациях романа не стали фактом безусловным. И наиболее значительную (из позитивных) попыток разработать некую альтернативу этому варианту отношений предприняла Т. Касаткина (20). Она исходит из того, что *«для Достоевского Государство и Церковь – это **крайние** отметки на единой шкале организации человечества. Двигаясь по этой шкале, человечество приближается по типу организации либо к Государству, либо к Церкви. Поэтому нелепо, с точки зрения такого подхода, говорить о сосуществовании, взаимодействии Государства и Церкви – приходится говорить (как это и сделано в знаменитом разговоре Ивана Карамазова со старцем Зосимой и о. Паисием в начале романа „Братья Карамазовы“) лишь об их переходе друг в друга. О переходе либо Государства в Церковь, либо Церкви в Государство»* (20, ст. 489) Но это отнюдь не так. В знаменитом разговоре главная мысль все-таки это – **влияние церкви на государство**. Она же – главная мысль и социальной концепции Достоевского. Иваном Карамазовым сия мысль высказана достаточно расплывчато: *«Я иду из положения, что это **смешение** элементов, то есть сущностей Церкви и Государства отдельно взятых, будет, конечно, вечным, несмотря на то, что оно невозможно, и что его никогда нельзя будет привести не только в нормальное, но и в сколько-нибудь согласимое состояние... **Церковь должна заключать в себе все Государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол**, и что если теперь это почему-нибудь*

невозможно, то в сущности вещей несомненно должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества». Но ведь Иван здесь по существу **отказывается** от каких-то надежд на **смещение** церкви и государства – им фактически реализуется принцип **«неслитно и нераздельно»** (27). Татьяна же Александровна, **характеризуя позицию Ивана**, считает почему-то возможным усиливать в суждении Ивана идею смешения: **«человечество в своей организации непрерывно движется либо в сторону Государства, либо в сторону Церкви, представляя собой, по видимости, смешение принципов того и другого типа организации. Но, на самом деле, никакого смешения нет, да и быть не может, как не может вода смешаться с маслом. На самом деле, является в каждый момент в каждой точке в любом сообществе либо торжество принципов Государства, либо торжество принципов Церкви»** (20, ст. 489). И утверждает: **«именно так – о переходе Церкви в Государство или Государства в Церковь в окончательном итоге развития человечества – и будет поставлен вопрос в последнем романе писателя, в „Братьях Карамазовых“»** (20. Ст. 490). Одним словом, она категорически не желает замечать главного, ради чего Достоевским и создаётся сцена беседы в келье Зосимы, идеи **влияния церкви на организацию социума**. Т. Касаткина не скрывает того,

что беседа в келье остаётся для неё загадкой и считает, что: **«для того, чтобы правильно прочесть этот странный текст Достоевского, где слова Ивана о грядущем переходе Государства в Церковь пророчески поддерживаются старцем Зосимой»** (20, ст. 490), нам необходимо, обратиться ещё к трём текстам Достоевского: «Зимние заметки о летних впечатлениях», «Маша лежит на столе, увижусь ли с Машей...», «Социализм и Христианство». Татьяна Александровна, к сожалению, не отдаёт должного словам о. Паисия **«государство восходит до Церкви»**, хотя приводит их. А ссылку участвующего в беседе Миусова на политического сыщика, для которого **«социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника»**, воспринимает, скорее, как забавный анек-

дот, а не как своего рода элегантный аргумент Достоевского в пользу идеи влияния Церкви на государство.

По мнению Т. Касаткиной, в «Зимних заметках о летних впечатлениях» *«Достоевский анализирует попытку Великой французской революции заложить в основу государства принципы Церкви, секуляризовав их. Потому что свобода, равенство и братство ...это принципы, которые могли возникнуть только в Христианстве, которые провозглашены в Евангелии; это принципы церковной организации, а вовсе не организации Государства»* (20, ст. 492) — при попытке же секуляризации *«незыблемые прежде принципы начинают плыть, колебаться, уничтожаться сами в себе»*. То есть получается, что Достоевский в этой статье описывает **всего лишь «попытку узурпации принципов организации Церкви для организации Государства»**. То есть попытку насильственного, сугубо внешнего приложения (использования) церковных воззрений для строительства государства, что, естественно совершенно противоположно идее влияния Церкви на государство. У Достоевского, следовательно, в этих заметках, если их использовать с той целью, о которой говорит Т. Касаткина, исторический пример того, **как не нужно** использовать принципы Церкви. Татьяна Александровна рассматривает суждения Достоевского в «Заметках», **не как его полемический аргумент, а как свидетельство о его взгляде на проблему Церкви и государства**. И, следовательно, через ссылку на «Заметки» по существу уводит читателя **от самой сути беседы** в келье Зосимы, а значит, и от социальной концепции Достоевского — подменяет эту суть идей полной несовместимости Церкви и государства.

В «тексте о Маше», по её мнению, Достоевским раскрыто, *«что же такое братство как принцип церковной организации человечества»*. Более того в этом тексте он *«настаивает на уничтожении самого неотделимого, с привычной нам точки зрения, свойства человека, оказывающегося на поверку всего лишь **свои-ством нашего земного „я“**, препятствующего нам на земле „возлюбите ближнего как самого себя“.., **но вовсе не свойством нашей***

личности – а именно, способности и склонности человека и человеческого тела выталкивать все за свои пределы, занимать некоторое отграниченное место в пространстве, вытесняя из него любое другое тело, пытающееся претендовать на то же пространство» (20, ст. 493). Но почему непременно уничтожение? Уничтожение – это из разряда пределов **идеальных**, а, вот, **существенное ограничение** по своей личной воле может быть действием вполне **реальным**. Самоограничение это и есть по существу путь к **обретению братства** – к своего рода **о-братнению**.

В рассуждениях своих Татьяна Александровна порой практически вплотную сближается с проблематикой социальной концепции Достоевского: *«человек может существовать, не утрачивая лица, но не переставая сливаться со всем. Неслиянно и нераздельно»* (20,493). Здесь, следовательно, она обращает своё внимание на это, принципиально важное для Достоевского и свидетельствующее о предрасположенности его мышления к логическому сложению сущностей (**«не-не»**) – оно пусть лишь в форме **сближения** слов **«сливаться»** и **«лица»**, но, ею заявлено. Да, у Достоевского это в пределе Царства Божьего. Но раз он **допускает** предельное преобразование человека, то не может не допускать, что процесс этот может начаться и здесь, в царстве земном. О чем по существу пишет далее и сама Т. Касаткина: *«указанный идеал человечества в самом своём начале достижим ещё здесь, более того, если это начало на земле не достигнуто, то выхода к идеалу за пределы земных условий бытия не осуществляется»* (20, ст. 493). И пытаюсь ответить на вопрос, *«каким же образом это начало достигается на земле?»*, она, в конце концов, выходит на следующую экстраполяцию суждений Достоевского из «Записок»: на *«высшей ступени развития личность может сделать, с точки зрения Достоевского, только одно – это вернуться ко всем и отдать себя всем безраздельно и беззаветно. И вот такое понимание личности и ложится в основу церковного принципа организации человечества. То есть – человечества как соединения в единый*

организм самоотдающихся (волью отдающихся каждому в составе «всех») личностей» (20, ст. 493). Но без ссылки на конкретный механизм **работы единичного над собой** (а такой механизм заключён в самоограничении и принцип самоограничения можно рассматривать как необходимое и достаточное условие возникновения подобного состояния) это — некое **гипотетическое** (утопическое) состояние, не более того. И Достоевский именно как таковое его, скорее всего, и рассматривает — отдавая себе отчёт в том, что без работы единичного над собой оно так и останется гипотетическим. Во времена написания «Записок» социальная концепция у Достоевского существовала, скорее всего, ещё в очень предварительном варианте — как **некоторая мечта**. Наблюдая за послереволюционным французским обществом, он вполне мог поразмышлять о каком-то чисто гипотетическом варианте социальной организации без узурпации трёх принципов французской революции. Татьяна же Александровна жёстко привязала «Записки» к «тексту о Маше», где набросок социальной концепции уже очевиден: упомянут Христос как идеал при работе единичного над собой. И привязала, видимо, напрасно — этими размышлениями «от Достоевского» она закрыла для себя его социальную концепцию. Да и сами размышления свои, всецело развернув их под особо ценимую ею идею **принципиальной разделённой** Церкви и государства, довела **до ультра-утопических**.

Т. Касаткина пишет: Достоевский в «Записках», *«говорит о том, что не только личность должна прийти ко „всем“ и сказать: не заботьтесь обо мне, не заботьтесь о моих правах, я с радостью отдаю вам всё, что имею. Но с другой стороны, говорит он, „все“ должны ответить: ... но и мы дадим тебе всё, что только можем тебе отдать. Всю свободу, которую мы только можем соединёнными силами тебе обеспечить, мы тебе обеспечим. Не бойся больше ничего, мы всегда тебя защитим... Здесь, в этот момент, и происходит то самое единение, которое почти приближается к заявленному окончательному идеалу: **сливаться со всем, оставаясь лицами**» (20, ст. 493—494).*

«**Все должны ответить**» – это и есть ультраутопия.

Завершает же свои рассуждения Т. Касаткина по существу приговором: *«Если базовым принципом Церкви, как мы видели, становится человечество как единый организм, то базовым принципом Государства становится человечество как конгломерат автономных частиц»* (20, ст. 495). А обратившись к наброску Достоевского «Социализм и Христианство», попытается придать этому приговору абсолютный **характер**. Государство у неё безнадежно превратится в «монстра», настругивающего себе и настругивающего (через *«все большее и большее «равенство перед законом»* (20, ст. 496)), лучиночки единичных от ствола единого человечества.

И все это выглядит в высшей степени странным на фоне обращения Татьяны Александровны к тексту Достоевского «Социализм и Христианство», в котором не какое-то там гипотетическое состояние описывается, а вполне реальный трёхэтапный цивилизационный процесс: первобытные патриархальные общины, когда *«человек живёт массами», «живёт непосредственно»*; затем цивилизация, *«время переходное»*, когда имеет место *«развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов»*, когда человек *«становился во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех»*; но человечеству в этом болезненном состоянии *«распадения масс на личности»* указывается цель – Христос, как идеал человечества, идеал, законом которого является *«возвращение в непосредственность, в массу, но свободное»* – *«человек возвращается в массу, в непосредственную жизнь»* ... *«не авторитетно, а, напротив, в высшей степени самовольно и сознательно»*... *«В том моя воля, чтоб не иметь воли, ибо идеал прекрасен. В чем идеал? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать своё я – и отдать это всё самовольно для всех»* (28).

Этим идеалом Достоевский и вымеряет как христианство, так и социализм: *«вся-то бесконечность христианства над социализмом в том и заключается, что христианин (идеал), всё от-*

давая, ничего себе сам не требует». Христианство представлено Достоевским как — «третья и последняя степень человека, но тут кончается развитие, достигается идеал» (28).

Излагая этот фрагмент заметок «Христианство и социализм», Т. Касаткина всё, что Достоевским написано о трёх этапах, относит не к опорным понятиям заметок, а к двум принципам (государственному и церковному) соединения человечества, демонстрируя, следовательно, не их противостояние, а *«диалектическое движение во времени»* (20, ст. 496). То есть подвёрстывает рассуждения Достоевского к выдвигаемой ею идее. Делается это мастерски и, страницы 496—498 убедительно показывают, как можно (виртуозно и изящно) перенаправить некоторые смыслы заметки Достоевского на поддержку (на обслуживание) идеи, в общем—то весьма **далёкой** от этих смыслов. Если считать, что «текст о Маше», есть первый набросок социальной концепции, первый текст, где заводится речь **о влиянии** церкви на устройство государства, а в записи «Христианство и социализм», сделанной приблизительно в то же время, Достоевский с использованием других, но одновременно и тех же, что в «тексте о Маше» понятий, также говорит о таком влиянии. Если согласиться с тем, что идея именно **влияния Церкви на государство**, а не перехода государства в церковь становится темой дискуссии в келье Зосимы и идеей-замыслом последнего (незавершённого) романа Достоевского и что реализовываться она им будет не только в дискуссиях, но и в разрабатываемых им образах-судьбах (прежде всего трёх братьев Карамазовых — в них и должна быть раскрыта, проблема реализации этого влияния, которое осуществлено может **только** через самосовершенствование единичного — через развитие и укрепление его стремления, желания выстроить себя по образу Христа). Так вот, если все это принять во внимание, то придётся согласиться и с тем, что убедительность-виртуозность-изящество построений Татьяны Александровны с замыслом романа согласуется не лучшим образом. На что ещё раз указывает серия заключительных её суждений: «*Поче-*

му же социализм пытается узурпировать христианские принципы организации человечества? **Зачем Государству нужно узурпировать** чуждые ему принципы организации Церкви? Дело в том, что такая узурпация и есть **процесс перехода Государства в Церковь**. Процесс в таком виде извращённый, болезненный, бедственный. Редуцированный. Потому что, **с точки зрения Достоевского... церковный идеал организации общества прорастает** в жизни человечества вне зависимости от того, способствуют этому те, кто называет себя христианами, или, напротив, препятствуют. И когда **церковь** и на Западе, и на Востоке почти **обращается в Государство, приходит** новая сила, казалось бы, в противоборстве с церковью, пытающаяся внедрить, на самом деле, истинно Церковный идеал – естественно, в искажённом и повреждённом виде... Социализм – это ответ человечества на огосударствление **церкви, церковных структур**» (20, ст. 498 – 499).

Т. Касаткина, таким образом, отказывается **разделять** процессы перехода государства в Церковь и Церкви в государство и речь ведёт исключительно об их взаимообращении. В то время как для понимания процесса и оцерковления государства, и огосударствления Церкви куда полезнее было бы сводить эти процессы к **влиянию** одного на другое. Разговорами же о переходах-обращениях это влияние оттесняется на задний план, и в результате реальный процесс в социуме уступает место **таинственному прорастанию**, надежды на которое приписываются также и Достоевскому. Сама же социальная концепция его в итоге сводится всего лишь к рекламе этого прорастания. Именно представлением о переходах-обращениях питаются, в конце концов, и такие крайние, на грани «экстремизма», выводы Татьяны Александровны: «Если где-то государство способно опереться на церковь – чаще всего это, к сожалению, значит, что церковь стала государством» (20, ст. 500). То есть единственным результатом какого-то сближения государства и Церкви может быть, получается, **огосударствление** Церкви. **Оцерковление** же государства – это стопроцентная иллюзия. Такое понимание

вменяется, видимо, и самому Достоевскому, раз утверждается, что **«ужас церкви, ставшей Государством, отражён в поэме Ивана Карамазова „Великий инквизитор“»** (20, ст. 500).

И этим своим заключительным аккордом Т. Касаткина, если согласиться со всем тем, что она высказала на тему церковь – государство, не оставила социальной концепции Достоевского ни единого шанса.

5. СВЕРХТРЕБОВАТЕЛЬНАЯ САМООЦЕНКА ЕДИНОГО СОЗНАНИЯ И МНОЖЕСТВО МИРОВ СОЗНАНИЯ

С. Хоружий в одном из своих исследований (29) предпринял энергичную попытку связать роман Достоевского с православной аскетической традицией – исихазмом. Решая эту задачу, он исходит из того, что *«дискурс романов Достоевского – и „Карамазовых“, пожалуй, в особенности, – ... это – всецело личностный, персонализированный дискурс»*, он складывается *«из множества (суб) дискурсов, каждый из которых есть речь, голос определённой личности, определённого человеческого сознания»* (29, ст. 1). В качестве обоснования этой априорной установки следует совершенно естественная ссылка на М. Бахтина: *«так возникает знаменитая бахтинская конструкция романного мира как мира „полифонии“, многостороннего диалога свободных и равноправных личностей-голосов»*. С такой – тотальной, под М. Бахтина – персонализацией дискурса «Карамазовых» соглашаться не хочется – здесь явная дискриминация идейного **дискурса**, который у Достоевского исключительно важен – в «Карамазовых» же он просто **мастерски персонифицирован**. Не случайно поэтому свидетельства наличия персонального дискурса подаются у С. Хоружего фактически как примеры именно персонализации **идейного**. Вот что говорится, например, о части романа под названием «Русский инок»: это часть *«ключевая и сердцевинная в структуре романа, без малого вся изъята из его сюжетного течения и отдана аскетическим текстам, житию и поучениям старца Зосимы. Уже этим композиционным приёмом недвусмысленно и выразительно демонстрируется романный статус старцев, статус высшего духов-*

ного, нравственного и ценностного авторитета» 29, ст. 2). Как видим, речь здесь идёт о **центрировании некоторых** идей на единичном, о жёсткой привязке их к нему. То есть о естественном и неизбежном для **художественных моделей** – о том благодаря чему социальные идеи в них избавляются от публицистической трескотни и обретают более убедительное звучание. Такая задача стоит перед каждым художником. И чем успешнее он её решает, тем больше оснований заподозрить его в отказе от идейного дискурса в пользу персонального. И поскольку ключевой, сердцевинный (идейный) дискурс романа столь искусно Достоевским персонифицирован, то нет, похоже, и особой необходимости специально **выделять** некую персонификацию дискурса.

Можно считать, что *«особая практика **всецелого самопреобразования человека**, в которой он, последовательно продвигаясь, **восходит к обожению**» -«исихастская практика»* – заложена в сердцевину социальной концепции Достоевского, а значит, является жизненным принципом некоторых его героев – явным, очевидным, хотя часто и тщательно скрываемым. Поэтому практически все, что написано С. Хоружием об исихастской антропологии «Карамазовых», точно и полно передаёт те замыслы самого Достоевского, что реализованы в романе. Это хорошо видно хотя бы из этого примера: *исихастская практика «**видит человека... существом, которое радикально меняет себя и собственную природу, будучи движимо устремлением к иному бытийному горизонту, к соединению со Христом. Поэтому она процессуальна, она описывает самореализацию (Исихастского) Человека как процесс последовательного преобразования человеком самого себя** (29, ст. 3)».*

Исихастская практика – это, конечно же, самый сложный процесс, и его ступенчатая *«лестница, ведущая ввысь»* по силам далеко не каждому из принципиальных аскетов. Но С. Хоружий совершенно справедливо, выводит эту практику из числа сугубо аскетических. Он выделяет в православном социуме круг людей, для которых *«цельный способ жизни, созданный тради-*

цией ..., становится ориентиром и образцом для жизненного следования». И хотя они в полной мере не становятся «адептами исихастской практики», они «в самой разной мере, разной форме примыкают к „исихастской жизни“, усваивая её установки и ценности» (29, ст. 5). Именно к этому «**„примыкающему слою“** исихастской традиции», считает С. Хоружий, можно отнести некоторых героев романа.

Так, старец Зосима для С. Хоружего, с одной стороны, «искушённый исихаст, достигший высших ступеней духовного восхождения и никогда не оставляющий Умного Делания, во всей полноте его». Но в то же время «его поучения не говорят ничего об исихастском методе, ступенях Лествицы... Слог этих поучений почти не напоминает аскетических текстов; они... почти не содержат цитат и отсылок к учителям и классикам исихазма». Именно эта «явная исихастская **„неканоничность“** Зосимы была немедленно отмечена К. Леонтьевым», считает С. Хоружий (29 ст. 7–8). Но одновременно, подчеркивается С. Хоружием, у Зосимы «выражена и одна из **главных** черт, роднящих вообще мир Достоевского с миром исихазма: виднейшая роль **покаяния**»..

Чрезвычайно важным является то, что С. Хоружий выделяет в образе старца обращённость этого образа к будущему – предвосхищения «в нём неких важных тенденций будущего духовного развития». Он считает, что старец Зосима, Алёша и роман в целом реально повлияли на русское иночество – «в первую очередь, это влияние направлялось к связи, **сближению монастыря и мира** – на таких, однако, началах, при которых бы „монастырь“ нимало не прекращал и не ослаблял духовных своих трудов, а „мир“ бы от „монастыря“ научался и в меру, посильную для него, приобщался к Богустремлённому строю существования» (29, ст. 9). Это замечание С. Хоружего вполне можно рассматривать как **характеристику замысла романа** Достоевского, его социальной концепции. Она отражена в планах Зосимы относительно направляемого им в мир Алёши («мыслью о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок»

(30)). Она подтверждена той оценкой, которую даёт этим планам С. Хоружий: «дабы он на деле, жизнью своей воплощал подвиг иноческого, **исихастского воспитующего служения миру**» — «мотив выхода аскетической традиции в мир и старчества, понятого как созидание „монастыря в миру“, — мотив, воплощаемый в двуединстве Зосимы и Алёши, — стал прочной связующей нитью между „Братьями Карамазовыми“ и судьбами исихазма в 20 в.» (29, ст. 9).

Но подводя итог своим суждениям о Зосиме, С. Хоружий все-таки склоняется к признанию, что у Зосимы «гораздо вероятней действительная **недооценка**» аскетического делания. К сожалению, им даже не допускается, что у Достоевского эта недооценка могла быть вполне сознательной, намеренной — **открывающей возможность** вживания исихазма в мир, в социум, где предполагается и допускается логическое сложение трансцендентного и имманентного. Идея такого сложения была у Достоевского, не исключено, одной из опорных в его социальной концепции.

Саму же недооценку «роли аскетического сообщества» С. Хоружий сопрягает с «переоценкой, с **утопической идеализацией**» у Зосимы национального сообщества: «Достоевский сделал, увы, старца выразителем своей славянофильской утопии, утверждавшей в русском народе неколебимую верность вере Христовой и пророчившей ему светлое православное будущее» (29, ст. 10). Да, Достоевский может быть, и пытался утвердить все это, но, по результату, проступившему **лишь в конце 20-го века**, получилась во все не утопия, а набросок вполне **реального социального проекта**, **суть** которого можно свести к тому, что человеческая **красота Богочеловека Христа спасёт мир**. Русский же акцент в социальной концепции Достоевского — лишь указание на то, что процесс спасения **может начаться** только **в России**. Так что реплика С. Хоружего о не христианской — и уж точно не исихастской! — утопии «**народа-богоносца**» вряд ли уместна.

Замечательны, вне всякого сомнения, суждения С. Хоружего о Мите Карамазове- «**глубокие исихастские коннотации в кон-**

ституции Мити обнаруживаются сразу». Мир Мити он называет – миром «страстей человеческих, во всех его вариациях и изгибах, темных закоулках и тупиках». Но только к страстям мир Мити С. Хоружим не сводится: «покаяние – вторая неотъемлемая половина мира Мити» – «стихия покаяния столь же органична, столь же сопутствует ему, как и стихия страсти». Подчеркивается, что исповедь Мити перед Алёшей «сплошь пронизана безжалостной к себе нравственной самооценкой». С. Хоружий обращает наше внимание и на то, что оба эти «элемента конституции» Мити восходят к «исихастской антропологии: две большие начальные части исихастской Лествицы – Покаяние и Борьба со страстями» (29, ст. 11 -12).

Именно поэтому «в целом, он – „исихастский человек“». «Но он и человек Достоевского!» Такой же человек, по С. Хоружему, «оказывается **особым**, очень своеобразным **изводом** „исихастского человека“». Особость эту С. Хоружий объясняет «двойственностью мира Митинога самосознания», которая им связывается с определёнными отклонениями от исихазма. Если в исихазме «мир покаяния и мир страстей противостоят друг другу, и человек должен выстроить путь через них, отринуть один и с помощью другого двинуться дальше, выше», то Митя у Достоевского хотя и «подчеркивает, заостряет их полярность, взаимно противопоставляя их как „идеал Мадонны“ и „идеал содомский“», «но и не покидает ни того, ни другого». Это, по С. Хоружему, и есть «**специфическая структура сознания „человека Достоевского“**: затягиваемое, **подвешенное пребывание в обоих** взаимоисключающих полюсах некоей фундаментальной альтернативы». С. Хоружий считает, что «для мира Достоевского такая ситуация парадигматична. Перманентное пребывание „на пороге решающего выбора“ меж двумя мирами сознания предстаёт как специфический способ, модус человеческого существования, как антропологическая парадигма» (29, ст. 12).

Это представление С. Хоружего питается бахтинской концепцией «порога» – именно со ссылкой на М. Бахтина, им вво-

дится понятие «*существование (или сознание) на пороге*». При этом подчёркивается, что «*заимствуя концепт Бахтина, мы закрепляем за ним одно лишь конкретное значение «порога выбора между двумя мирами в одном сознании»*» (29, ст. 12 -13). Два мира в одном сознании это, конечно, крайность – некий отголосок бахтинского полифонизма. И в общем-то нет особой нужды в кромсании сознания на два мира и, следовательно, в «*характерной для Достоевского парадигме существования-на-пороге*». Поскольку вполне достаточно представления, что в едином сознании сохраняется реликт **природного** его состояния, который пребывает **в поле постоянной самооценки** (той или иной интенсивности, жёсткости) по сложившимся у единичных критериям. А если это так, значит, и характеризую связку Достоевский- Бахтин в целом, лучше, наверное, вести речь не о том, что М. Бахтиным извлечено из **Достоевского**, а о том, что **в Достоевского** занесено М. Бахтиным.

Если Митя – стихия чувств, и **природное** у него естественная основа, то Иван – стихия разума. И здесь, в принципе, в качестве первоосновы может быть взята либо концепция естественно-научная (атеизм), либо трансцендентная (теизм). В Иване Достоевским реализован второй вариант – именно так он задуман. Суть же его саморефлексии сводится к оценке трансцендентной концепции с позиций развитого имманентного мышления. Ситуация у них с Митей в общем-то близкая, только у Ивана в его самооценках анализируется его личностное отношение **к запредельному**. Единичная же по сути своей самооценка, но имеющая своим предметом трансцендентное и сама может предстать (показаться) достаточно отвлечённой, а значит, некой **иной**. **На подобном эффекте** восприятия при желании вполне можно выстроить представление о двух мирах в одном сознании и вообще о существовании на их пороге. Но та двойственность, о которой идёт речь у С. Хоружего в связи с Иваном («*принятие Бога – непринятие мира*»), в качестве **совершенно естественной** может возникнуть и при обычной единичной самооценке трансцендентного. Тем более, когда

речь идёт о такой исключительной ситуации, как у Ивана Карамазова: оценка трансцендентного с позиций развитого недюжинного имманентного мышления.

В трактовке С. Хоружего роль саморефлексии у Ивана явно не предстаёт определяющей: он, *«зависнув на пороге»*, всего лишь *«вновь ищет возможности решения в пользу открытости, ожидает, что такая возможность может явиться от Алёши, через него»*. Эти поиски являются у С. Хоружего достаточным основанием для вывода, что *«Иван тяготеет к „примыкающему слою“ исихастской традиции»* (29, ст. 13) Но очевидно, что и строгая саморефлексия – основание для подобного вывода отнюдь не меньшее.

Выбранная С. Хоружием трактовка Ивана (он – *«на пороге размыкания себя, на пороге меж двух онтологически... различных способов и стратегий существования»* (29, ст. 13)), наверняка подпитывалась стремлением достроить Ивана до философского типа – решая такую задачу, как связать роман Достоевского с исихазмом, С. Хоружий просто не мог не поддаться соблазну подобный тип непременно найти. Но отнюдь не философский тип выстраивается Достоевским в образе Ивана, а сочинённая последним поэма отнюдь не является философским трактатом. Через художественные образы своего романа Достоевский прежде всего стремится донести суть своей социальной концепции. И ему, как реалисту высшей категории, нужен сильный, убедительный, жесточайше требовательный к своим суждениям оппонент. Им и становится Иван Карамазов, поэма которого есть не что иное, как **результат строжайшей самооценки** им своих идей и суждений.

С. Хоружий назовет порог Ивана *онтологическим*, противопоставив его *«антропологическому порогу, определяющему конституцию Мити»*. Концепт *миры сознания* и связанная с ним недооценка роли саморефлексии не только разделяют у С. Хоружия Ивана и Митю, но и понуждают его разместить их на разных участках *«исихастской Лествицы»*: *миры сознания Мити – «в пределах исихастской Лествицы, но миры сознания Ивана –*

вне её, они предшествуют её началу, Вратам Духовным. Поэтому покаяние недоступно Ивану» (29, ст. 14). Это, конечно же не так- продолжение романа, если бы оно состоялось, сие наверняка бы подтвердило – дало бы основания и Иванов порог отнести к числу антропологических.

То обстоятельство, что сознание Ивана оказывается на пороге онтологического типа, и становится, по С. Хоружему причиной отчаяния Ивана – *«главная модальность переживания, отвечающая онтологическому порогу, – отчаяние»*. Именно недооценка роли рефлексии и приводит, видимо, к тому, что переживания, связанные с особо жёсткой самооценкой, и воспринимаются как отчаяние.

У С. Хоружего и Смердяков оказывается одним *«из плодов „игр отчаяния“ Ивана»*. Но Смердяков, скорее всего, фигура вполне самодостаточная – сама себя питающая. Возможно, что Достоевский осуществил в Смердякове своего рода экстраполяцию идеологии самооценки. Смердяков также наделён самосознанием, рефлексией и саморефлексией. Но последняя пребывает у него в эмбриональном состоянии – оказывается не рефлексией с **целью** оценки, а рефлексией **ради** рефлексии. В этом смысле Смердяков вполне подпольный человек – и у него в качестве критерия оценки оказывается не что-то сверхидеальное или следующее из опыта человеческого существования, а оценка первого **попавшегося** другого. Через эту свою примитивную рефлексию он **сам на себя** и влияет. Поэтому все разговоры о каком-то влиянии Ивана на Смердякова бессмысленны. Чему ярчайший пример Достоевский и приводит: чисто теоретический вывод Ивана из размышлений о трансцендентной основе нравственного «Если Бога нет (то) – всё дозволено» **превращается** у Смердякова в безусловную установку практики, поведения.

6. ЗАЧЕМ ДОСТОЕВСКОМУ (С ЕГО-ТО СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИЕЙ) ПОНАДОБИЛСЯ ПОДПОЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК?

Самый простой, пожалуй, ответ на этот вопрос даёт Т. Касаткина уже в заголовке своей статьи (31). Оценка «христианский текст» является явно чрезмерной. Значительно более соответствующим замыслу Достоевского была бы, наверное, оценка **«текст, работающий на христианскую идею»**. В период написания «Записок» важнейшим для Достоевского был, видимо, вопрос о социальной альтернативе социализму. Опыт непосредственного общения с народом, приобретённый им на каторге, не только избавил его от социалистических иллюзий, но и, судя по всему, активизировал в нем интерес к христианским идеям и прежде всего к собственно социальному потенциалу этих идей. Т. Касаткина, не обращаясь к подобным терминам, этот потенциал как раз и характеризует. Возможно, после каторги Достоевский обстоятельно обдумывал эту идею, сознавая, что подобные мысли его абсолютно неактуальны. Попытка понять, **почему неактуальны**, возможно, и подвинула его на написание текста нехристианского по существу своему, но работающего на христианскую идею и являющегося исследованием **подпольного экзистенциального состояния** — не столько реального, сколько возможного. Смерть жены дала, видимо, повод сконцентрироваться на мыслях об альтернативе и записать их. Пока лишь в форме предварительного наброска, который и стал первой редакцией социальной концепции.

Т. Касаткина подчёркивает, что по времени с записью о Маше сделана между первой и второй частью «Записок». То есть текст о Маше пишется в контексте «Записок» и может считаться

характеристикой этого контекста, что Т. Касаткиной особо подчёркивается. Поэтому она и ставит задачу «*выявить не только общую проблематику этой записи (а также черновой записи «Социализм и христианство») с «Записками из подполья», но и те **общие решения**, которые Достоевский предлагает в анализируемых текстах*». При этом она исходит из того, как Ф. М. Достоевским в 1860-е годы «*осознается и разрабатывается в ряде произведений тема ада и рая на земле: «мир существует как некое срединное место между раем и адом... в смысле постоянной динамики, непрерывного движения в ту или другую сторону... промежуточного мира как самостоятельной реальности нет: есть место, **должное** самоопределиться в лице каждого из своих духовных водителей, и обретающее, в зависимости от их самоопределения, образ рая или ада в каждый данный момент в каждой своей точке» (31, ст. 118)*. Она считает, что «*речь у Достоевского идёт не о социальных утопиях и не о построении рая в истории. Он говорит о **мгновенном и мощном** изменении земли **каждым человеческим внутренним решением**: о преображении земли каждым актом веры и любви человека; об извращении и искажении лика земли каждым напряжением человеческой злой воли или расслаблением безволия и безверия» (31, 118)*. Здесь несомненно, как отмечает Т. Касаткина, присутствует «*дорогая Достоевскому идея, что человек сам предопределяет, задаёт характер той реальности, в которой пребывает, что реальность определяется внутренним состоянием человека, что, изменив себя, можно изменить все вокруг*»... (31, ст. 121)

Что же касается самого процесса индивидуального **излучения добра или зла в мир**, то такой процесс, может быть, и в самом деле имеет место. Но только без **реально ощутимых последствий**: без результатов, **без накопления** — всё дело ограничивается лишь флуктуации в среде без существенных изменений последней.

Эти рассуждения Т. Касаткиной питаются текстом о Маше, в котором проблема самовыстраивания человека по образу

Христа обсуждается Достоевским в подчёркнуто позитивном ключе. Но ведь в «Записках» эта проблема, если и затрагивается, то в ключе исключительно **негативном** и потому формулировать её в привязке к тексту о Маше допустимо лишь так: можно ли, существует ли у человека возможность, и какова она, **обойти** то самое **самонастраивание** по образу Христа — **не заметить** его **или отказаться** от него..? А значит, главной темой сравнительного анализа двух этих текстов должен стать вопрос, **почему** Достоевский счёл необходимым начать обсуждение этой проблемы (несомненно узловой проблемы в его поисках на поприще социального строительства) с убедительнейшего отрицания самого **права на существование** этой проблемы. Ведь суть взгляда на человеческое существование **из сумеречного подполья** как раз и сводится к **полному отрицанию** необходимости какого-либо управления со стороны человека его природными инстинктами, а значит и отрицанию существования каких-то **образов совершенного**. Когда, нет, **рефлексивная** самооценка не отрицается, но единственным образцом подражания становится последовательное **рефлекторное** поведение, или **живая жизнь**.

Так вот, изложению своей социальной концепции Достоевский предпосылает исследование состояния человека в общем — то **довольного** самим собой. Точнее, умело **подавляющего недовольство** собой самонастраиванием не по каким — то запредельным эталонам, а по **любому другому** из живущих, из окружающих. Само это недовольство неизбежно, поскольку рефлексия **на основе уже сложившихся у людей общих идеалов** срабатывает автоматически — недовольство это до известной степени рефлекторно. И если его не взвинчивать более углублённой рефлексией, то ссылкой на живую жизнь, провозглашением самой жизни единственной **достойной целью существования**, это недовольство купируется без особого напряжения.

Главная задача для Достоевского в «Записках» сводилась, видимо, к тому, чтобы показать бесконечность силы **природного в человеке**, то есть инстинктов, **опосредованных разумом**. Пе-

ред этим союзом бессильны любые достижения науки. И именно этот союз предстоит **обуздать** человечеству, ориентируясь на образ Христа. Достоевский, таким образом, обращаясь в начале своих социальных исканий именно к подпольному человеку, показывает, что начинать такие искания (свою социальную концепцию) следует с тщательного исследования той силы, на которую концепция будет прежде всего направлена. И чтобы разглядеть эту силу не только во всей её мерзости, но и во всей мощи её, Достоевскому и необходим был единичный с очень сильным самосознанием, но без системы серьёзных идеалов-тип, для которого идеалом мог быть любой **другой**. Такая тотальная неопределённость идеала обрекает на тотальную неустойчивость. Эту неустойчивость Достоевский прежде всего и демонстрирует в своём подпольном человеке. Демонстрирует очень осторожно, как бы невзначай. Как например в этом суждении подпольного о порядочном человеке: *«Всякий порядочный человек нашего времени есть и должен быть трус и раб. Это — нормальное его состояние. В этом я убежден глубоко. Он так сделан и на то устроен. И не в настоящее время, от каких-нибудь там случайных обстоятельств, а вообще во все времена порядочный человек должен быть трус и раб. Это закон природы всех порядочных людей на земле. Если и случится кому из них похрабриться над чем-нибудь, то пусть этим не утешается и не увлекается: **всё равно перед другим сбрендит**. Таков единственный и вековечный выход»* (32). И эта бесконечная зависимость от каждого другого (а куда от неё деться, если каждый другой для него идеал, и иных идеалов не существует) показывается Достоевским постоянно.

Из отрицательного, абсолютного небытия, таким образом, начинает Достоевский **выводить в бытие** свою социальную концепцию. Смерть же жены, видимо, нарушила первоначальный замысел — вытолкнула его на размышления в позитивном ключе.

И если согласиться с тем, что «Записки» — это **небытие** социальной концепции Достоевского, а текст о Маше — некий

предварительный набросок **бытия концепции**, то попытку как-то согласовать эти тексты придётся признать несостоятельной по определению.

Т. Касаткина подтягивает два эти текста друг к другу исключительно на том основании, что, с одной стороны, *«обращаясь к „Запискам из подполья“ мы можем сказать – человек принципиально есть на земле существо только проходящее свой путь, но не доходящее до его конца. Что может быть выражено и так: существо, любящее путь, но не любящее окончательного пристанища, прибежища, любящее искать, но не любящее находить»* (31, ст. 146). С другой же, в «Маша лежит на столе...» Достоевский говорит, что *«на земле человек есть существо только развивающееся, только переходящее из одного состояния в другое, но он не может достигнуть своей окончательной трансформации в пределах того, что мы знаем, как земную жизнь. Таким образом, все истинные цели человечества отнесены за пределы земной жизни»* (31, ст. 146). Однако признать это достаточным основанием для смыслового сближения этих текстов не представляется возможным. Если что их и сближает, то это их полное **несоответствие** друг другу. Показать иллюзорность «живой жизни», то есть жизни, не обременённой какими-то правилами, законами, идеалами, целями, скорее всего, и было основной задачей Достоевского в его исследовании подпольного состояния. В этом состоянии у него оказывается единичный, наделённый исключительным самосознанием, но не желающим **подчинять его каким – либо идеалам** и использующим в качестве последних установки любого у другого, **каждого** другого – лишая тем самым себя возможности работы **над собой**, загоняя себя в подполье. Иллюзорность всего этого Достоевским убедительно продемонстрирована, что и даёт ему основание предлагать сильному самосознанию **реальную** альтернативу – развернуться к абсолютному идеалу. Это и сделано в заметке о «Маше». Татьяна Александровна абсолютно права, когда отмечает, что *«весь текст „Записок“ – это как раз поиск правильного соотноше-*

ния между меня и все» (31, ст. 159). И если бы она подкрепила бы это замечание утверждением, что проблема правильного соотношения решается исключительно через обращение к абсолютному идеалу, то именно тогда она накрепко и связала бы смыслы двух текстов, а «Записки» убедительно представили бы как текст, работающий на христианскую идею. И тогда можно было сконцентрироваться на главном в «Записках» — **на патологии самосознания**, самооценки. И отпала бы, наверное, необходимость в той конструкции, в общем-то достаточно искусственной, на вольных ассоциациях во многом выстроенной, которую она приводит в своём исследовании.

Вольные ассоциации благодаря своему волшебному свойству генерировать пусть не очень прочные, но всегда **впечатляющие** связи сущностей, были и остаются достаточно распространённым средством при интерпретации. Но, к сожалению, они ведут порой к выявлению «связей», осложняющих понимание, скажем, замысла автора. Так, в том же исследовании Татьяны Александровны, и опять-таки в связи с темой подполья, обсуждается проблема «Церковь — государство». Она приводит выписку из «Дневника Писателя» (33), где Достоевский высказывается о первых годах христианства, когда *«начались Христианские общины — Церкви, затем быстро начала созидаться новая, неслыханная дотоле национальность — всебратская, всечеловеческая, в форме общей вселенской Церкви»*. И одновременно созидалось *«огромное здание, громадный муравейник — древняя Римская Империя, тоже являвшаяся как бы идеалом и исходом нравственных стремлений всего древнего мира: являлся человекобог, Империя сама воплощалась как религиозная идея, дающая в себе и собою исход всем нравственным стремлениям древнего мира»* — *«произошло столкновение двух самых противоположных идей, которые только могли существовать на земле: человекобог встретил Богочеловека, Аполлон Бельведерский Христа»* (ПСС 26, стр. 169) — (31, ст. 218). Но если у Достоевского за двумя противоположными идеями прежде всего Богочеловек и человекобог, то Т. Касаткина приведённое суждение Достоевского сводит к двум вполне устойчивым в её пред-

ставлении ассоциациям, изготовившимся к противостоянию друг с другом не на жизнь, а на смерть. Одна, безусловная, Церковь — Христос. Другая, далеко не очевидная, Аполлон- государство. И последняя становится основанием для безапелляционного заключения: имя Аполлон для Достоевского- *«символ столкновения Государства и Церкви, которые он понимает, как два идеала устройства человечества на разных основаниях. Государство — устройство человечества на началах разделения... Государство — это акцентирование «я», перегородок между людьми, — и одновременно муравейник, уничтожение личностей, сведение человека к функции в общем существовании. Церковь — это восстановленное единство человечества, торжество личности, а не «я», это осуществлённый уже здесь, на земле, принцип, по которому, согласно Достоевскому, организуется наше бытие будущего века: «мы будем лица, не переставая сливаться со всем» ...И это величайшее столкновение базовых принципов человеческого бытия Достоевский определяет так: Аполлон встретил Христа. Аполлон для Достоевского, таким образом, полюс самого дальнего отстояния от идеала Христа» ... (31, ст. 219)*

Все эти сами по себе чрезвычайно вольные суждения Татьяна Александровна связывает с «Записками», активно эксплуатируя то обстоятельство, что имя Аполлон носит слуга подпольного, который в услужении у Аполлона как бы и пребывает: *«в процессе исторического движения от пришествия Христа до сего дня мы постоянно опять теряем это возвращённое нам царственное достоинство — и попадаем в рабство к своим слугам, начинаем поклоняться и служить своему телу, своему „я“, идолам и стихиям мира. Поэтому в тексте присутствует постоянное перевёртывание иерархии: Аполлон — слуга подпольного, но одновременно он все время берёт над ним верх» (31, с. 221).* То есть слуга подпольного из текста решительно перетаскивается в контекст идеи сущностного антагонизма государства и Церкви. И эта идея подаётся как едва ли не важнейшая тема Достоевского. А что тогда прикажете делать с его социальной концепцией в том виде, в каком она, заявленная в тексте о Маше, представлена беседою

в келье Зосимы?.. В рамках тотально филологического способа прочтения с его неодолимой склонностью к страстному розыску ассоциаций, получить ответ на этот вопрос вряд ли удастся.

Но ведь задаётся же Татьяна Александровна проблемой, «ближайшего творческого контекста» Достоевского. Ведь именно этот контекст она, можно считать, и характеризует, когда рассуждает о мире как о некоем **«срединном месте между раем и адом»**: *«творя добро, человек в этот миг и этим самым действием распаивает дверь рая, творя зло — дверь ада, впускает эти формирующие пространство сущности в область «срединного мира», оказывается — вместе с окружающими его и причастными его действую — в раю или в аду, которые открываются при этом как истинное лицо земли»* (31, ст. 119). Но ведь очевидно: у Достоевского **не может не быть понимания**, что все подобные размышления страшно **далеки от реальной жизни**, для которой более значимым сейчас может оказаться не сам вывод о **«необходимости веры во Христа»**, а бесстрашное исследование той ситуации, когда такая необходимость **принципиально отрицается**. И поэтому своё художественное исследование сугубо социального потенциала христианства он вполне мог начать с исследования такой предельной, вырожденной ситуации. Она могла быть оценена им как наиболее реальная. Однако, как человек, убеждённый в том, что только христианская идея может стать основой для социальных преобразований, он и эту вырожденную ситуацию описывает не в сатирическом, а в позитивном ключе — как ситуацию, способную предстать в качестве **начальной на пути к идеальному** пределу. Поэтому его подпольный герой и наделяется способностью к критической самооценке, а вся его ущербность сводится лишь к тому, каким образом он выбирает эталон для этой самооценки — образцом у него становится **любое частное...** Вследствие этого он и **вязнет** в своём подпольном состоянии, несмотря на все свои критические самооценки. Именно через подобного рода ущербность подпольного, **то есть от противного**, фактически и доказываемся Достоевским **необходимость идеала Христа** в основе системы социальных преобразований. Т. Касаткина, судя по всему,

признает решающее влияние выбора эталона на формирование подпольного типа мирозерцания, раз считает: *«самое страшное, что может случиться с человеком, – это принятие какой-либо цели в пределах «насущенного видимо-текущего»... за окончательную»* (31, ст. 146). И особо подчёркивает, что у Достоевского *«мы всякий раз видим... отрицание частичного, ограниченного идеала во имя более полного, во имя возрастающего; отрицание возможного и достижимого во имя того, что распаивается в бесконечность»* (31, ст. 151). Эта особенность самооценки у подпольного (приоритет видимо-текущему), которую можно назвать стремлением **локализовать свой идеал** и замуровывает его в подполье. И она **очень удачно** передана у Т. Касаткиной: он *«хочет воспользоваться всем уже достигнутым.... Он пытался натянуть на себя уже вполне готовое бытие, состоящее из осуществившихся целей – а не из процесса движения к ним»* (31, ст. 158) Крайность (подпольное состояние), фактически отрицавшая возможность каких-либо социальных построений на основе христианских идей, но поданная в позитивном ключе и стала, видимо, тем, что определило начальную установку Т. Касаткиной – её «идеализацию» **подпольного**. Эта «идеализация» включает признание подполья неким несомненно особым *«состоянием души»* (31, ст. 163). И оно может даже пониматься как необходимое, раз оценивается Т. Касаткиной как *«точка начала восхождения вверх и выхождения ко всем»* (31, ст. 166). Что же касается двух записей Достоевского, которые активно использует Т. Касаткина, то, хотя они и сделаны во время работы над «Записками», суть замысла Достоевского **относительно подпольного** они, скорее всего, не передают, а вот суть понимания Достоевским социальной миссии христианства передают великолепно. В этих записях Достоевский высказывает об этой миссии напрямую – стремится хотя бы **лишь себе самому** ясно сказать не только о реальном, **но и о возможном**.

И, конечно же, «идеализацию» подпольного, осуществлённую Т. Касаткиной, нельзя воспринимать, как возведение в идеал. Это весьма и весьма специфическая «идеализация» – выделение идеальных мотивов в далеко не идеальном общем

замысле подпольного. Если это принять во внимание, то есть признавать, что, Достоевским исследуется, скорее, путь подпольного не к Христу, а от Него, то разработку Т. Касаткиной можно отнести к разряду чрезвычайно полезных- картину представлений Достоевского о социальном потенциале христианства оно даёт, можно сказать, впечатляющую.

Тема «Подпольный человек у Достоевского» так и останется, конечно, раскрытой не до конца, если не уделить должного внимания тем розыскам, которые осуществил на просторах её Лев Шестов. Он ставит перед собой задачу *«рассказать историю перерождения... убеждений»* Достоевского, который, по его мнению, **«втоптал в грязь все, чему когда-то поклонялся. Свою прежнюю веру он уже не только ненавидел – он презирал ее»** (34, ст.14). И уже на первых шагах его сыска им задана параллель «Достоевский-Ницше» – объявленная Л. Шестовым *«одинаковость внутреннего опыта»* (34, ст. 14) Достоевского и Ницше становится тому основанием. На зыбкость этого основания сам Шестов, можно сказать, и указывает: *«многое, что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше»* (34, ст.14), поскольку ссылка на темноту создаёт идеальные условия для выстраивания самых немислимых ассоциаций. Идеей, ради которой Достоевский *«вступил впервые на литературное поприще»*, Л. Шестов называет представление о том, что и *«самый забытый, последний человек есть тоже человек»*(34, 17). Но эта истина адекватной характеристикой творчества Достоевского **в целом** для Л. Шестова не является. Для него здесь, видимо, более уместны оценки типа *«все пути к истине – подземны.»*, *«всякая глубина – Подполье...»* – *«о что же ином, если не об этом, говорят нам сочинения Достоевского?»* (34,24) ... Л. Шестов допускает, что, наверное, надежда *«во время пребывания Достоевского в каторге не раз покидала ...его – и надолго. И вот в эти-то минуты, когда он чувствовал себя действительно навеки, навсегда **сравненным с последним человеком**, в нем зарождались те новые и **страшные душевные элементы**,*

которым суждено было впоследствии развиться совсем в иную философию, в настоящую философию каторги, безнадежности, **в философию подпольного человека**». (34,29) И хотя на каторге Достоевский полностью не забыл своей веры, и в начале 60-х из под его публицистического пера ещё выходят слова, свидетельствующие о его симпатиях к западничеству, « *меж тем – он уже накануне великого душевного переворота – считает Шестов – Ещё немного времени – и старый идеал рухнет, подкошенный невидимым врагом. Начнётся эпоха подполья*» (34, ст. 31). «Записки из подполья» подаются Л. Шестовым как свидетельство некоего катастрофического, обвального мировоззренческого перехода У Достоевского: « *это раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования, это – служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному... Пафос Достоевского иссяк. Добро, служение идее не вдохновляют его больше. «Записки из подполья» есть личное – хотя и не открытое – отречение от своего прошлого* ... «*в его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное – но такое, с чем совладать было ему не по силам... Он продолжал молиться своему прежнему богу... Ему все казалось, что сомнения пройдут, что это только искушение. В последние минуты он – уже одними губами – продолжал шептать своё заклинание: «Познаётся, что последний человек есть тоже человек и называется брат твой*». Но слова этой молитвы не только не утешали его – они были тем ядом, который отравил Достоевского, хотя в них видели, продолжают до сих пор видеть безопасные и даже укрепляющие душу слова» (34, ст. 33 -34).

Все эти шестовские отметины на Достоевском в качестве оценок именно Достоевского мало интересны. Как раз потому,

что являются всего лишь отметинами, коими всегда оказываются любые попытки вымерить что-то средствами чуждыми, **не соответствующими** масштабам измеряемого. Эти отметины, если и представляют какую-то ценность, то исключительно в качестве самооценок самого Льва Шестова. Нельзя полностью исключать, что, погружаясь в размышления о Достоевском, пытаясь, возможно, постигнуть природу, абсолютно, видимо, чуждой самому Л. Шестову потребности Достоевского в беспощадной самооценке, и не находя объяснений, совместимых со своими жизненными и ценностными установками, Л. Шестов обрекал себя на столь же беспощадную самооценку – через Достоевского. Он, скорее всего, не о Достоевском пишет, о самом себе, как бы оказавшемся на месте и в обстоятельствах Достоевского. Л. Шестов – это и есть, возможно тип подпольного человека – реализация в интеллектуальной российской среде гипотетического состояния подпольности, описанного Достоевским.

Не исключено, что прежде всего поэтому кардинальный пересмотр Достоевским своей социальной позиции предстал у Шестова как катастрофа, как измена: *«он был обречён на участь перебежчика, изменника, предателя. Таким людям идеи мстят, и мстят безжалостно, неумолимо»* (34, ст. 57). В то время как это был всего лишь поворот от модных просоциалистических идей с их упованием на чисто внешнее воздействие на человека (через совершенствование среды его обитания) к идеям **внутреннего самосовершенствования** с опорой на тот абсолютный эталон, который был явлен в образе Богочеловека Христа. И этот поворот у Достоевского не сводился, видимо, к одним только теоретическим размышлениям – он сопровождался, надо полагать, и определённым пересмотром собственных (внутренних) установок. И прежде всего это коснулось тех эталонов, что составляли основу всей его системы самооценки. Другой в качестве такого эталона был им, видимо, отвергнут окончательно. И отвергнут в пользу эталона **абсолютного** – Богочеловека Христа. Точнее этот эталон Достоевским был в полной мере восстановлен и укреплен. Чему, конечно же, способствовал и тот уни-

кальный опыт непосредственного общения с народом, который у Достоевского появился за время каторги. Отказ в самооценке от другого как единственного эталона, то есть отказ от индивидуального **человеческого** эталона для Достоевского не был простым (формальным) решением. Он не мог быть таковым хотя бы потому, что был для него отказом пусть в пользу абсолютного, но также индивидуального (Богочеловек Христос) эталона... Чтобы сделать для себя такой выбор убедительным, он не мог не исследовать, скрупулёзно, в деталях, то состояние, в котором склонный к жёсткой самооценке человек оказывается, когда он в качестве эталона последовательно ориентируется исключительно на индивидуальный человеческий эталон. Достоевский, выбравший для своей самооценки эталон абсолютный и устремивший себя таким образом вверх, просто должен был показать, что противоположный выбор неизбежно ведёт **вниз — в подполье**. «Записки из подполья» поэтому прежде всего исследование пути альтернативного тому, что вырисовывался для Достоевского в его социальных грёзах — он должен был начать с исследования **тупика**, в который ведёт самооценка на основе индивидуального эталона.

Вполне можно допустить, что Л. Шестова особо не напрягали соображения подобного рода, совершенно естественные, если не цепляться за подпольные записки, а сконцентрировать внимание на всем творчестве Достоевского. Но скорее всего, именно такие соображения и заставили его мёртвой хваткой вцепиться именно в «Записки из подполья»: подать их в качестве исповеди самого Достоевского и таким образом «прихлопнуть» его — разом и навсегда. О таком намерении открыто рискнёт высказаться, и то спустя век, лишь Чубайс, боровшийся, как известно, **за тьму российскую** всеми доступными средствами. И одним из источников его вдохновенной борьбы вполне могли стать откровения Л. Шестова.

Нельзя не признать, что, для решения поставленной перед собой задачи Л. Шестов текст «Записок из подполья» использует мастерски — зловещая тень «Записок» нависает у него и над

всем творчеством Достоевского, и над всей его жизнью: Достоевский *«постоянно имел в запасе показные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущностью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа»* (34, ст. 34–35).

Но с особой отчётливостью истинные намерения Л. Шестова начинают проступать, когда он свои «претензии» к Достоевскому примеряет и на Толстого – тогда и становится очевидным, что главным объектом его претензий является не столько Достоевский, сколько **идеальное, как таковое**.

Вменив Достоевскому своё – шестовское – понимание замысла «Записок из подполья», Л. Шестов начинает на этой основе курочить и замыслы главных романов Достоевского. Так, в «Преступлении и наказании» им выделяется прежде всего то, что Раскольниковым допускается *«кровь по совести»*, в что он *«становится по ту сторону добра и зла»*. А в 60-х годах, не без гордости сообщает Л. Шестов, не только совсем ещё юному тогда Ницше, но и в России, во всей Европе никому *«ничего подобного и не снилось»*. А если никому во всем мире, кроме Достоевского, такая мысль не приходила в голову, то *«зачем было Достоевскому вооружаться против нее? С кем борется Достоевский?»* – задаётся вопросом Л. Шестов. И в истинности своего ответа он, конечно же, и на миг не сомневается: борется с *«собой и только с самим собой. Он один во всем мире позавидовал нравственному величию преступника – и, не смея прямо высказать свои настоящие мысли, создавал для них разного рода „обстановки“»* (34, ст. 67). Более того, Л. Шестов не дрогнет и перед обобщением фундаментального плана. Подверстав к Раскольникову Ивана Карамазова, он не упустит возможности отплеваться и в адрес Достоевского: *«Все эти „герои“ – плоть от плоти самого Достоевского, надзвёздные мечтатели, романтики, составители проектов будущего совершенного и счастливого устройства общества, преданные друзья человечества, внезапно устыдившиеся своей возвышенности и надзвёздности и сознавшие, что разговоры об идеалах – пу-*

стая болтовня, не вносящая ни одной крупницы в общую сокровищницу человеческого богатства. Их трагедия – в невозможности начать новую, иную жизнь. И так глубоко, так безысходна эта трагедия, что Достоевскому нетрудно было выставить её, как причину мучительных переживаний своих героев...» (34, ст. 68) ... «Достоевскому же, подпольному человеку, каторжнику, российскому литератору, носившему закладывая в ссудные кассы женины юбки, вся эта мифология совсем не к лицу. Его мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. эти-то преступники без преступления, эти-то угрызения совести без вины и составляют содержание многочисленных романов Достоевского» (34, ст. 69).

Не в чём, пожалуй, иудаистская ненависть к христианству не выражалась с такой силой, как она выразилась в наветах на Достоевского Иегуды Лейб Шварцмана (Шестова). А среди наветов этих особое, конечно, место занимает его глумление над князем Мышкиным: "Если только такое «новое» ждёт человека,

если нашим «идеалом» должен служить князь Мышкин, эта жалкая тень, это холодное, бескровное привидение, то не лучше ли совсем не глядеть в будущее?» (34, ст. 69)

Чтобы почувствовать себя безусловным победителем в затеянной им грандиозной атаке на идеальное, Л. Шестову, видимо, было недостаточно одного только отождествления Достоевского с его литературными героями и выпадов в адрес Льва Толстого. Ему, возможно, требовались успешные операции и на европейских полях. Благо на них уже господствовал Ницше. И он будет подтянут к противостоящим идеальному не просто так, а со ссылкой на Евангелие: «Укажите мне философа или моралиста, который не считал бы своей обязанностью превозносить богатую и высокую жизнь в ущерб бедной и узкой? Только в Евангелии сказано: блаженны нищие духом, но современная, да

и не только современная, а всякая когда-либо существовавшая наука понимала эти слова очень условно или, если уже говорить прямо, вовсе их не понимала и с привычной почтительностью обходила их, как обходят на больших собраниях старых, заслуженных, но никому ненужных и приглашенных лишь для приличия гостей. Все знали, что блаженны богатые духом, а нищие жалки и ныне, и во веки веков. В суждении Ницше заключается лишь эта давно всем известная аксиома» (34, ст.104). Но ссылка на Евангелие, в конце концов, сработала не в пользу Л. Шестова, поскольку именно она открыла ту бездну, что разделяет Достоевского и Ницше. Стремление выстроить себя по Христу и связанное с этим сознательное об-нищение духа. И противоположный процесс **взнуздывание** духа человеком, не желающим сдаваться тяжелой болезни. Формально два состояния этих, может быть, и похожи, но по существу они противоположны. Л. Шестов не может этого не понимать и умышленно, скорее всего, их отождествляет. Чтобы «добить» Достоевского. То, что создал Ницше, это – глубоко **индивидуальное одноразовое средство самоутверждения**. Л. Шестов несомненно пытается обосновать его универсальность. У Ницше философское мышление и художественный талант, потому ему и удалось представить свой личный опыт как достижение, значимое для всех. Л. Шестов же пользуется этим достижением как дубинкой. О присущем Л. Шестову, да и не только ему конечно, стремлении придать универсальное звучание тем разработкам Ницше, которые действительны и значимы исключительно как средства индивидуального применения, мне приходилось, и довольно-таки подробно, писать когда-то в связи с шестовскими покушениями на Льва Толстого (35).

Острый интерес Достоевского к состоянию «подпольный человек» несомненно связан и с той ролью, которую сыграла в становлении творчества Достоевского потребность в безграничной и безжалостной самооценке, соединённая с готовностью реализовывать её. Подпольный у Достоевского, можно сказать,

в полной мере наделён потребностью к самооценке – активность его самосознания не вызывает сомнения. На это прежде всего и обращает внимание М. Бахтин – в выделенной им у подпольного «*острой внутренней диалогизации*» самосознания активная самооценка и находит своё выражение. Но буквально следом М. Бахтиным выставлена ещё одна оценка самосознанию подпольного – отмечено влияние «*предвосхищаемого чужого слова*» на него (36). Самооценка, ведущаяся не по критериям, восходящим к всечеловеческому опыту и не по безусловному, абсолютному идеалу Богочеловека, а лишь по критериям единичного другого... Причём с серьёзнейшим учётом в этом единичном прежде всего не его версии общего опыта (через такой учёт единичный и становится транслятором общего), а индивидуального «вклада» единичного в общий опыт. Этот вклад здесь как бы **абсолютизируется**. А вместе с ним абсолютизируется и жёстко привязанное к нему **специфическое самосознание**. Именно такого типа самооценка и может определять все особенности подпольного, в том числе и его склонность к сближению противоположностей, и, принципиальную «*незавершённость*» внутреннего диалога, «*дурную бесконечность*» его. А главное, абсолютизацию самого самосознания. О дурной бесконечности и незавершённости у Бахтина сказано достаточно, тема же абсолютизации им, можно сказать, не затрагивается.

Зачем Достоевскому понадобилось исследование этого несомненно предельного состояния, в котором противоположности могли сближаться, и даже отождествляться, практически так же, как в том запредельном состоянии индивидуального мирозерцания, которое Достоевский связывал с образом Христа? Подобная экстраполяция нужна была, видимо, исключительно для того, чтобы составить представление о возможной **альтернативе** для самосознания, отказавшегося идти по пути, следуемому из символа веры Достоевского, то есть по пути вымеривания **себя** запредельным идеалом. Такая альтернатива и представлена Достоевским через **абсолютизированное самосознание подпольного**.

Мне неизвестно, кто впервые назвал подпольное сознание абсолютизированным, но активный ниспровергатель бахтинской концепции творчества Достоевского В. Бирюков (37) называет его именно так. Хотя его статья и написана в демонстративно хамской манере с явными **издевательствами** над бахтинской мыслью, нельзя не отметить, что некоторые наблюдения и умозаключения в ней представляют определённый интерес. И прежде всего тема возможности абсолютизации самосознания. Продемонстрированная В. Бирюковым инвариантность смысла бахтинского текста относительно замены понятия диалог на понятие самосознание (см. стр. 9 от начала статьи) рассматривается им, видимо, как надёжное доказательство того, что М. Бахтин в своих построениях **перешёл допустимый предел генерализации** используемых им понятий — предел, за которым понятия начинают утрачивать свою качественную (смысловую) специфику — исключаящие друг друга смыслы начинают через них отождествляться. Для характеристики такого перехода Бирюков использует понятие «**неотрефлектированный антиномизм**», суть которого он передаёт таким образом: имеют дело, видите ли, и «*толкуют об абсолюте — Самосознания, Идеи, Диалога, — абсолюте, который держится на единстве во множестве и множестве в единстве, но наделяют этим абсолютом конкретного эмпирического индивида. Получается не множество в единстве абсолюта, а множество абсолютов (самосознаний, идей, участников диалога), что само по себе уже противоречиво и смешно.*» Ещё раз подчеркнём, что сама тема абсолютизации самосознания, поднятая В. Бирюковым в связи с бахтинским исследованием творчества Достоевского, представляет определённый интерес, независимо даже от того, насколько бирюковская разработка темы адекватна творчеству М. Бахтина. Но как видно из завершающей части статьи В. Бирюкова, предметом его внимания М. Бахтин стал, видимо, постольку, поскольку некоторые бахтинские крайности в интерпретации творчества Достоевского облегчали задачу развенчания самого Достоевского. А она, судя по всему, и была главной у В. Бирюкова. Решал же он её, опираясь исключительно на особенности бахтинского по-

нимания самосознания подпольного — изгалялся над Бахтиным затем, чтобы убедительным выглядело то, что будет выплеснуто им в конце текста на Достоевского и всю русскую классику: «К „Запискам“ и вообще ко всему творчеству Достоевского (и вообще ко всей русской классике) нужно отнестись адекватно. В сердцевине их — ничто, это нигилистическая литература в полном смысле слова. Все её проблемы порождаются единственно тем, что мы о Ничто думаем. Ему больше ничего не нужно. Вы можете его знать, осуждать, клеймить, выжигать калёным железом, оно от этого будет только расти, жиреть, наглеть и ухмыляться. Оно боится только одного: забвения... Достоевского с его подпольем, как и вообще русскую классику, высшим выражением которой подполье является, невозможно превзойти. Это значит, что её и превосходить не нужно. Её нужно забыть. „Настоящим читателем“ русской классики является тот, кто отказывается ее читать» (37, ст. 12—13 от начала статьи).

Напичканный парадоксами текст, предложенный В. Бирюковым, сегодня можно, конечно, представить и как образец высокой интеллектуальности. Но качество этих «высот» всецело определилось **ущербным** пониманием замысла записок Достоевского о подпольном. Бахтинская интерпретация тому способствовала, но основой всего наверняка стало **абсолютное** непонимание В. Бирюковым (несомненно достойным внуком-правнуком Льва Шестова) той роли, **которую получили**, в конце концов, идеи христианства в общечеловеческой системе воззрений на мир. Достоевский в своём творчестве начал присматриваться к этой сугубо социальной и тогда ещё мало определившейся роли с разных сторон и в разных по содержанию разрезах своей художественной модели бытия — подпольные записки один из таких подходов. Поэтому любые попытки, как самые высокоумные, типа бахтинских, так и самые убогие, типа бирюковских, рассматривать записки Достоевского о подпольном вне проблематики христианства **обречены** на неадекватность.

7. СОЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДОСТОЕВСКОГО И «СОН СМЕШНОГО ЧЕЛОВЕКА»

Эту главу я помещаю после главы о подпольном потому, что по моим представлениям основная идея «Братьев Карамазовых», то есть социальная концепция Достоевского, в определённом смысле сближает подпольного человека Достоевского с его смешным человеком. Но сближает как противоположности. Социальные построения Достоевского с их идеей преобразования социума на основе реализации в жизни православных принципов социальных отношений оцениваются в двух этих текстах Достоевского как бы с позиций, несовместимых в принципе: с точки зрения напичканного интеллектуальными завитушками и заморочками прагматизма человека подпольного и возвышенной идеальности смешного человека. В суждениях об этом герое Достоевского основное внимание пока уделяется тому, что **ему** снится, и практически совершенно без внимания остаётся вопрос, **почему** всё это снится именно ему.

В качестве примера такой чрезмерной ориентации **на что можно привести** очень и очень обстоятельное исследование «Сна смешного человека», осуществлённое Т. А. Касаткиной (144)

В разработке Татьяны Александровны важнейшая роль принадлежит представлению о двойственной природе мировосприятия — о конкуренции в этом восприятии ума и сердца. Загадочное восприятие сердцем рационально, к сожалению, Т. Касаткиной не определено, что, конечно же, осложняет конструктивное использование этого понятия.

Если попытаться описать познание, скажем, в системе трех ортогональных координат: собственно познание, этика, эстетика,

то восприятие сердцем можно рассматривать как эстетизированное и нравственно опосредованное познание. То есть собственно рассудочное в познании сердцем отнюдь не исчезает, а берётся **под контроль** эстетического и нравственного. Именно опосредованность познания нравственными подчёркивает, похоже, и святитель И. Брянчанинов (145) в своем толковании познания сердцем: *«Ум человеческий не в состоянии отличить добра от зла; замаскированное зло легко, почти всегда, обманывает его Различать добро от зла принадлежит сердцу, – его дело.»*

Нельзя исключать, что как раз сопоставление двух типов моделей реальности: линейной, собственно рассудочной и трёхмерной (рассудок – этика – эстетика) и виделось Достоевскому за конфликтом ум-сердце. Но такое понимание им не раскрыто рационально, не сформулировано. И существует только в виде намёков – о спасительной роли красоты, о необходимости нравственной оценки результатов познания.

Очевидно, что чисто рассудочное познание генерализирует наши представления, изымая из них всё частное, единичное. В то время как учёт этического и эстетического моментов наоборот их «индивидуализирует». Такое, с ещё сохранившимся влиянием субъективного, восприятие и можно, пожалуй, называть сердечным. Слово индивидуализирует здесь закавычивать необходимо, поскольку и в этическом, и в эстетическом коллективное начало очевидно, безусловно. Но в отличие от предельно абстрагированного рассудочного здесь общее- всеобщее целиком подчинено решению чисто практических – **социальных** – задач, то есть задач живой жизни.

Т. Касаткина, оставляя восприятие сердцем рационально не прояснённым, превращает его тем самым в особое, мистическое, не проясняемое сущностно в принципе, а значит, располагающее к не в меру свободным фантазиям.

«Сон смешного человека» рассматривается Т. Касаткиной как *«один из художественных манифестов Достоевского, в котором писатель **синтетически** выговаривает те философские*

основания, те глубинные мысли, которые лежат в основе окружающих его публицистических текстов „Дневника писателя“, но прямо, дискурсивно, непосредственно в них выговорены быть не могут, поскольку в таком виде вызовут обвинения в „фантастичности“, будут не только не восприняты, но безусловно и абсолютно отвергнуты и осмеяны читателем» (144, ст. 16).

Это у Татьяны Александровны, вне всякого сомнения, главная методологическая установка. «Сон» как своего рода философское углубление публицистических текстов, соседствующих в «Дневнике писателя» с текстом «Сна». Такой подход не лишён смысла и способствует вроде бы углублению интерпретации, но имеет, очевидный недостаток- своего двойника: методологическую установку, в которой уже тексты «Дневника», окружающие текст «Сна», могут рассматриваться как публицистические разъяснения понимания «Сна». Наличие двойника снижает методологическую ценность обоих подходов, поскольку оно свидетельствует о слишком уж значительном влиянии в таком подходе чисто ассоциативных связей. А это в интерпретации всегда **ослабляет понимание в пользу толкования**, т.е. снижает авторское в пользу интерпретаторского.

Т. Касаткина считает, что *«темы «Сна смешного человека» появляются в «Дневнике писателя» 1877 года буквально с первой его страницы. Именно на первой странице январского номера он опишет, может быть, главное свойство той заразы, что принес смешной человек на изумрудную планету: поражать не ум, а сердце».* (144, ст. 19) Каких-либо прямых обоснований такому определению принесённой смешным человеком заразы Т. Касаткина не приводит. Это – всего лишь её допущение, закладывающее связь (ассоциацию) текста «Сна» с суждениями Достоевского на тему «ошибки ума и ошибки сердца»: *«все споры и разъединения наши произошли лишь от ошибок и отклонений ума, а не сердца, и вот в этом-то определении и заключается всё существенное наших разъединений. Существенное это довольно ещё отрадно. Ошибки и недоумения ума исчезают скорее и бесследнее, чем ошибки сердца; излечивают-*

ся же не столько от споров и разъяснений логических, сколько неотразимую логику событий живой, действительной жизни, которые весьма часто, сами в себе заключают необходимый и правильный вывод и указывают прямую дорогу, если и не вдруг, не в самую минуту их появления, то во всяком случае в весьма быстрые сроки, иногда даже и не дожидаясь следующих поколений.

Не то с ошибками сердца. Ошибки сердца есть вещь страшно важная: это есть уже **заражённый дух** иногда **даже во всей нации**, несущий с собою весьма часто такую степень слепоты, которая не излечивается даже не перед какими фактами, сколько бы они не указывали на прямую дорогу; напротив, **перерабатывающая эти факты на свой лад**, ассимилирующая их с своим зараженным духом, причём происходит даже так, что скорее умрёт вся нация, сознательно, то есть даже поняв слепоту свою, но не желая уже излечиваться» (146). Достоевский говорит здесь об ошибках ума и сердца и, видимо, поэтому у него в двух типах мировосприятия отчётливо проступает то, что их принципиально разделяет явная нравственная нагрузка сердечного мировосприятия. **«Заражённый дух»** и слепота, **«перерабатывающая... факты на свой лад»** – это именно об этом.

Т. Касаткина, судя по всему, не видит в характеристике Достоевским ошибок ума- сердца такой усложняющей нагрузки, раз утверждает, что *«эта мысль обдумывается Достоевским ещё в совсем юные годы»* и ссылается при этом на письмо 17-летнего Достоевского своему брату: *«Друг мой! Ты философствуешь как поэт. И как неровно выдерживает душа градус вдохновения, так не ровна, не верна и твоя философия. Чтoб больше знать, надо меньше чувствовать, и обратно, правило опрометчивое, бред сердца. Чтo ты хочешь сказать словом знать? Познать природу, душу, Бога, любовь... Это познаётся сердцем, а не умом. Ежели бы мы были духи, мы бы жили, носились в сфере той мысли, над которою носится душа наша, когда хочет разгадать её. Мы же прах, люди должны разгадывать, но не могут обнять вдруг мысль. Проводник мысли сквозь брeнную оболочку в состав души*

есть ум. Ум — способность материальная... душа же, или дух, живёт мыслию, которую нашёптывает ей сердце... Мысль зарождается в душе. Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным... Притом (2-я статья) ум человека, увлекшись в область знаний, действует независимо от чувства, следовательно,>, от сердца. Ежели же цель познания будет любовь и природа, тут открывается чистое поле сердцу...» (147).

В этих суждениях 17-летнего Достоевского действительно ум и сердце выглядят как две вполне автономные сущностные основы познания. Но приведённая запись из «Дневника» свидетельствует, что юношескую свою ортодоксальность в этом вопросе Достоевский, возможно, успешно преодолел и от идеи **сущностного разделения** ума и сердца он, кажется, готов отказаться. Но Т. Касаткина этот качественный сдвиг, судя по всему, не признает и сущностное разделение ума и сердца рассматривает в качестве **ведущего** принципа мирозерцания Достоевского. Точнее, не столько не признает, сколько **не замечает**. А этого требует жёстко заявленная интерпретация «Сна», в основу которой положена заимствованное из публицистики «Дневника» суждение о разделении ума и сердца в познании, причём именно о разделении сущностном — как оно было сформулировано юным Достоевским. Поскольку только такое разделение открывает для Татьяны Александровны возможность, да ещё со ссылками на текст «Сна», генерализировать суждение Достоевского:

*«Ошибка сердца может поразить корень нации — ошибка сердца может поразить и корень человечества. В сущности, грехопадение можно описать именно как ошибку сердца. Или ошибку сердца описать как грехопадение. Такое грехопадение вовсе не однократно исторически (или доисторически), оно периодически случается в жизни родов, народов, наций, отдельных людей. В „Сне смешного человека“ Достоевский берет целую планету. **Его интересует этот процесс, максимально генерализованный, но все фазы этого процесса находятся в пределах доступности для того человечества, к которому обращается смешной чело-***

век: „я видел Истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле“» (144, стр. 19–20)

И далее: «Достоевский в фантастическом рассказе генерализует и само заболевание. Это не просто ошибка сердца – **это отказ от жизни сердца в пользу жизни ума**. Отказ от живой жизни в пользу осознания жизни. Это ошибка сердца, подчинившегося уму. В то время как ум в своих уклонениях как раз и был способен исцеляться в результате правильной жизни сердца. Теперь же жизнь сердца блокирована умом – и именно с этим собирается бороться смешной человек: ««Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья – выше счастья» – вот с чем бороться надо! И буду. Если только все захотят, то сейчас все устроится» (148).

Нет слов, рассуждение Достоевского очень искусно спроецировано здесь на определённую часть сюжета «Сна» и вплетено в неё. Причём, противопоставление смешным человека жизни и сознания жизни здесь и в самом деле можно трактовать как противопоставление сердца и ума. Но ведь в тексте «Сна» это, пожалуй, единственное место, **безусловно подталкивающее** к такой проекции. И относится оно к заключительной части **текста**, к той, где Достоевским в деталях описан **самопроизвольный** процесс, что запустил смешной человек одним **только своим появлением** на планете, где, казалось бы, устойчиво закрепились совершенная, **по законам сердца себя организующая** – райская – жизнь. То есть в генерализации Татьяны Александровны наличествует явный дефект -она выстраивается фактически на частном впечатлении- оценке, на достаточно **неопределённой**, почти совсем не прояснённой рефлексией реакции смешного человека на случившееся с ним.

Справедливости ради нельзя не отметить что в тексте «Сна» можно обнаружить и другие фрагменты, в которых у смешного человека рассудок и сердце оказываются в противостоянии:

«Сны, кажется, стремится не рассудок, а желание, не голова, а сердце, а между тем какие хитрейшие вещи проделывал иногда мой рассудок во сне...» (149, стр. 108)

«Понимая слова, я никогда не мог проникнуть во всё их значение. Оно оставалось как бы недоступно моему уму, зато сердце моё как бы проникалось им безотчётно и всё более и более» (149, ст. 114) (это о песнях, что пелись на изумрудной планете).

Мол, «во сне моем я видел или прочувствовал лишь одно ощущение, порождённое моим же сердцем в бреду, а подробности уже сам сочинил проснувшись...» (149, ст. 115) (это из оценок землянами рассказов смешного человека о своём сне).

*«Пусть сон мой породило сердце моё, но разве одно сердце моё в силах было породить ту **ужасную правду**, которая потом случилась со мной? Как бы мог я её один **выдумать или пригрезить сердцем**? Неужели же мелкое сердце моё и капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого **откровения правды**. О, судите сами: я до сих пор скрывал, но теперь доскажу и эту правду. Дело в том, что я... развратил их всех!» (149, ст. 115)*

*«Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, — что? **Истину**, ибо я видел её, видел своими глазами, видел всю её славу! И вот с тех пор я и проповедую... Потому что я видел **истину**, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. **Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются. Но как мне не верить: я видел истину, — не то что изобрёл умом, а видел, видел, и живой образ её наполнил душу мою навеки. Я видел её в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтоб её не могло быть у людей» (149, ст. 118).***

Можно согласиться с тем, что в трех первых фрагментах, два типа познания и в самом деле предстают сущностно различными — почти как у семнадцатилетнего Достоевского. Такое же различие можно было бы попытаться распространить и на оставшиеся фрагменты, но это лишено смысла, поскольку

само это **различие** в них явно **отступает** на второй план. Поскольку на первый план выходит **различие между правдой и истиной** — действительно главное, **определяющее замысел** текста «Сон смешного человека». **Истина заключена в возможности** существования такого совершенного сообщества людей, которое явилось смешному человеку во сне. Принципиальная возможность такого сообщества и есть то главное, что смешной **вынес в жизнь** из своего фантастического сна. Эту возможность он и называет истиной. **Правда** же в том, что **предельно совершенное**- идеальное — сообщество людей оказывается предельно **неустойчивым**. Появление одного только субъекта из иного мира, то есть субъекта не принимавшего деятельного участия в создании этого совершенства, а получившего **его в дар**, вызывает, можно сказать, лавинообразный **процесс саморазрушения** — перехода из идеального состояния в реальное. Этот процесс описан во «Сне» достаточно подробно. И хотя нарекает его смешной человек грехопадением (*«причиною грехопадения был я»; «я заразил собою всю эту счастливую, безгрешную до меня землю»* (149, ст. 115)), он предстаёт как совершенно неизбежное возвращение к некоей, да с большими издержками, но естественной норме. Именно **реальной, то есть живой жизнью** легко заражает смешной человек жителей фантастически идеальной планеты. Результат этого процесса назван им **«откровением правды»**, откровением, как видим недоступным ни для рассудка, ни для сердца.

Именно здесь, когда на первые позиции выходят правда и истина проясняется, кажется, наконец, и то, что **делало смешным** этого героя Достоевского. Судя по всему, он уже с молодых ногтей теми или иными словами, делами, поступками постоянно показывал вот эту свою особенность: *«Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются»*. Смеются, кстати, не только на земле, но и на самой загадочной планете, когда она достигает определённой степени развращённости. Но на смешливости людской оказалось не под силу затоптать в нем

эту странную особенность, и он, в конце концов, нашел когда-то защищающую его от смешливого непонимания формулу **«мне все равно»**, которая, с одной стороны, худо- бедно уравнивала его со смеющимся над ним миром, но с другой тотально изолировала от этого мира. Настолько тотально, что... пребывание в этом мире теряло всякий смысл. Поэтому куплен пистолет и в один из особо мрачных дней принято решение: сегодня...

Но в практически уже решённое дело вмешалась маленькая отчаянно кричащая девочка, кинувшаяся к нему на улице с просьбой о помощи ... *«Хоть она и не договаривала слова, но я понял, что её мать где-то умирает, или что-то там с ними случилось, и она выбежала позвать кого-то, найти что-то чтоб помочь маме. Но я не пошёл за ней, и, напротив, у меня явилась вдруг мысль прогнать её. Я сначала ей сказал, чтоб она отыскала городского. Но она вдруг сложила ручки и, всхлипывая, задыхаясь, всё бежала сбоку и не покидала меня. Вот тогда-то я топнул на неё и крикнул. Она прокричала лишь: «Барин, барин!..» — но вдруг бросила меня и стремглав перебежала улицу: там показался тоже какой-то прохожий, и она, видно, бросилась от меня к нему.»* (149, ст. 106) Вернувшись домой, смешной человек пытается разобраться со своим поведением в этом эпизоде — понять, что рассердило-то его. *«Рассердился вследствие того вывода, что если я уже решил, что в нынешнюю ночь с собой покончу, то, стало быть, мне всё на свете должно было стать теперь, более чем когда-нибудь, всё равно. Отчего же я вдруг почувствовал, что мне не всё равно и я жалею девочку? Я помню, что я её очень пожалел; до какой-то даже странной боли и совсем даже невероятной в моём положении. ... Представлялось ясным, что если я человек, и ещё не нуль, и пока не обратился в нуль, то живу, а следовательно, могу страдать, сердиться и ощущать стыд за свои поступки. Пусть. Но ведь если я убью себя, например, через два часа, то что мне девочка и какое мне тогда дело и до стыда, и до всего на свете? Я обращаюсь в нуль, в нуль абсолютный. И неужели сознание о том, что я сейчас совершенно не буду существовать, а стало быть, и ничто не будет суще-*

ствовать, не могло иметь ни малейшего влияния ни на чувство жалости к девочке, ни на чувство стыда после сделанной подлости?) Верите ли, что потому закричал? Я теперь почти убеждён в этом.» (149, ст. 108)

Вот открытие, что явилось смешному человеку (он практически убедился, что это так: сознание, рассудок не в состоянии держать под полным контролем чувство. И это можно рассматривать в качестве доказательства принципиального различия знания ума и знания сердца. А значит, именно сердечное знание (связанная с ним жалость к девочке), разрушило ту рациональную схему, что смешной человек для себя выстроил, и вызвало сначала его раздражение, а затем и его рефлексию, которая спасла его от выстрела в себя и, в конце концов, наградила его, можно сказать вещим сном, где пред ним предстала не одна только правда, но и истина; сном, который возвестил ему «*новую, великую, обновлённую, сильную жизнь*» -«ну, пусть это был только сон! Но ощущение любви этих невинных и прекрасных людей осталось во мне навеки, и я чувствую, что их любовь изливается на меня и теперь оттуда» (149, ст. 112–113). Это и есть свидетельство восхождения смешного человека к истине... Смешной человек во сне попадает по существу в ситуацию, которая уже частично приоткрылась ему наяву в эпизоде с девочкой. И сон отождествляет эту ситуацию с гипотезой рая.

А то, что открылось смешному человеку в эпизоде с девочкой не было для него случайностью, а, скорей, вызревающей в нём внутренней потребностью (он явно предрасположен к идеализации бытия) — об этом своём постоянном ожидании истины он сам в общем-то и свидетельствует, общаясь с жителями изумрудной планеты: «*Я часто говорил им, что я всё это давно уже прежде предчувствовал, что вся эта радость и слава сказывалась мне ещё на нашей земле зовущей тоскою, доходившею подчас до нестерпимой скорби; что я предчувствовал всех их и славу их в снах моего сердца и в мечтах ума моего*» (149, ст. 114).

Именно потому, что были эти ожидания, существовала эта предрасположенность, и состоялось то «*до такого ужаса истин-*

ное»: то открытие, которое явил эпизод с девочкой. *«Пусть это сон, но всё это не могло не быть. Знаете ли, я скажу вам секрет: всё это, быть может, было вовсе не сон! Ибо тут случилось нечто такое, нечто до такого ужаса истинное, что это не могло бы пригрезиться во сне».*

В принципе разобранный выше открытый смешного человека можно представить и по-другому: пришло понимание, что нравственность заключена в самом мышлении, что она не субъективна только формах своего проявления, а по существу своему объективна... Объективность своего нравственного чувства, его какую-то странную обескураживающую независимость его от рассудка он почувствовал. И потому вознегодовал – это нарушало всю систему его мирозерцания.

Если принять во внимание все эти очень осторожно поданные Достоевским особенности текста «Сна», то стремление подвести их под какую-то общую идею не к чему, кроме социальной концепции Достоевского, привести не может. Когда же все эти особенности игнорируются или просто не замечаются, то освобождение от этой обузы как раз и позволяет использовать в качестве идеи обобщающей что-то по –особому яркое, привлекательное и весомое. Но к результатам этих обобщений-проработок, несмотря на всю их смысловую привлекательность, приходится, увы, относиться с большой осторожностью....

Исследование Т. Касаткиной как раз и тяготеет к такому варианту. Текст «Сна», в котором оставлены без внимания названные выше особенности, и становится у Татьяны Александровны основой для тех масштабных обобщений, что выше были приведены.

И ведь не скажешь, что эти её соображения – совсем уж досужие фантазии, их таковыми можно назвать лишь по отношению текста «Сна».

Да, звучат они впечатляюще. Но написано так, будто нет в тексте слов о развращении, о правде и истине, нет описания самопроизвольного распада совершенного социума. Предложена генерализация, в которой все подчинено противостоянию

ума и сердца. К этому противостоянию у Татьяны Александровны, в конце концов, и сводится, кажется, весь замысел «Сна смешного человека». И именно идея этого противостояния («момент „поломки“ взаимодействия ума и сердца») будет далее у Т. Касаткиной иллюстрироваться публицистикой из «Дневника писателя», которая фактически и становится базой как для обоснования противостояния, так и для дальнейших ещё более масштабных обобщений. Отталкиваясь как раз от темы «поломки», Т. Касаткина выходит в анализе публицистики Достоевского на фигуру **общего человека** («это человек, принадлежащий всем и не принадлежащий себе (или – именно за счёт принадлежности всем впервые по-настоящему принадлежащий себе)» (144, ст. 22). И особо подчёркивает, что «Именно самоотдача без расчёта на выгоду, по Достоевскому, – единственно возможный для человека и для народа способ выхода из состояния „я“ к состоянию лица, ... обретающего свои истинные границы и масштабы – в соединении со всеми, со всем» (144, ст. 23). Описанный Достоевским в «Дневнике» «общий человек» доктор Гинденбург (его «похороны бедного, растратившего своё состояние на помощь нуждающимся оказываются богатейшими, пышнейшими из похорон, которые когда-либо видел город» (144, ст. 22)) становится у Т. Касаткиной основанием для исключительного вывода: «оказывается – способность отдать все вызывает **преизобильную обратную отдачу**. В сущности – **хоть на мгновение**, но создаёт рай на земле, создаёт то самое единение душ и сердец друг с другом и с целым вселенной, которое увидел на новой земле смешной человек» (144, ст. 23). Это связывание истории Гинденбурга и сна смешного человека выглядит вроде бы вполне уместным, поскольку жизненная философия Гинденбурга и в самом деле может следовать из тех принципов, на которых держится социум изумрудной планеты. Но обратное, то есть безусловное следование некоторых всеобщих принципов поведения из пусть даже самой совершенной единичной **жизненной философии** далеко не очевидно. Скорее, даже очевидна иллюзорность такого следования. Мощная об-

ратная отдача была возможна со стороны людей, оказавшихся в поле личности Гинденбурга — он заражал их своим человеческим совершенством. И конечно, иллюзорны любые надежды передать такое совершенство без участия его носителя. Если разобраться, то Достоевский в „Сне“ косвенным образом о такой иллюзии и высказался, описав саморазрушение идеального социума под воздействием всего лишь одно чужого, внешнего, случайно оказавшегося в этом идеальном. Т. Касаткиной все это прекрасно, видимо, понимается — о чём и свидетельствует её оговорка о рае „хоть **на мгновение**“. И тем не менее Татьяна Александровна от завершающего обобщения так и не откажется: „в «Сне смешного человека» писатель покажет, как один человек заразил и развратил все человечество. Но, принимая доказательство от противоположного, нужно заключить, что с одного человека может начаться и произойти и исцеление всего человечества“ (144, ст. 24). И даже попытается обосновать эти свои надежды на социальное влияние совершенства, достигнутого единичным: „Исцеление человечества, начавшееся с исцеления одного человека, возможно потому, что человечество есть не конгломерат изолированных частиц, но единый организм, хотя и весьма своеобразный организм — такой, в котором соединены не разнофункциональные и неравнозначные для организма члены — а лица — глубинные центры, средоточия личностей, уникальность каждого“ (144, ст. 26). А подкрепит это своё рассудочное обоснование ссылкой на запись в „Дневнике писателя“ в главе „непосредственно предшествующей «Сну смешного человека»“: «Мы первые объявим миру, что не через подавление личностей иноплеменных нам национальностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а, напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические способности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душой и духом, учась у них и уча их, и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства,

как великое и великолепное древо осенит собою счастливую землю» (149,100).

Нет смысла, да и необходимости, отрицать, что «Сон» появился в «Дневнике» не на пустом месте, что текст «Сна» стал одной из форм размышлений Достоевского над теми глобальными проблемами российского бытия, что, видимо, как-то по-особенному обострились для Достоевского в период его подготовки к написанию «Братьев Карамазов». «Дневник писателя», вполне мог играть роль своего рода «подготовительных тетрадей», где определенным идеям предоставлялась возможность относительно свободного существования, не стеснённого пока каким-либо художественным замыслом. Татьяне Александровне, вне всякого сомнения удаётся воспроизвести элементы этой **свободной жизни** идей, любезных мышлению и сердцу Достоевского. Но ею, видимо, в полной мере не осознаётся, что свободный – публицистический – выгул идей в «Дневнике» у Достоевского подчинён всё-таки определённом художественному замыслу (романа «Братья Карамазовы» прежде всего). И потому простые связи (по ассоциации, без соотнесения с художественным замыслом романа, пусть тогда ещё только на дальних подступах обдумываемого) при всей своей внешней привлекательности могут оказаться иллюзорными. В исследовании Т. Касаткиной, посвящённом «Сну смешного человека», влияние романа «Братья Карамазовы» практически не чувствуется. Потому текст «Сна» и становится у неё **«кульминацией важнейших и осевых идей, для проведения которых Достоевский и осуществлял „Дневник писателя“»** (144, ст. 27).

Личность как **потенциальный** рычаг преобразования мира и как **действующий** рычаг... Достоевский эту разницу несомненно понимал. И потому останавливался перед конкретизацией своей социальной концепции – оставлял, прорабатывал её только на теоретическом уровне. Как в поэме о Великом инквизиторе, так и в тексте «Сон смешного человека», который ничто не мешает рассматривать именно как конкретную теоретическую проработку отдельных аспектов его социальной концепции. Ведь в ос-

нове её лежит не что иное, как идея исключительного влияния совершенного **единичного** на социум. Речь, правда, идёт об особом единичном — о Богочеловеке Иисусе Христе. Факт существования в реальной жизни таких **сверхидеальных несвятых**, как доктор Гинденбург или воин Фома Данилов, на подвиги которых современники откликнулись с искренней, а то и восторженной поддержкой, и которые были прокомментированы Достоевским в «Дневнике», не могли не заставить его задуматься о **реальной** силе воздействия таких людей на социум. И показать, что это воздействие, даже если оно существует, всегда краткосрочно. Ибо то, что называется греховным состоянием не только является результатом действия какого-либо соблазна, но и состоянием **естественным**, реализующимся самопроизвольно, спонтанно, беспричинно. В идеальном состоянии крайне сложно удерживать себя. Да, оно заразительно, желанно, но, скорей, гипотетично, чем реально. И крайне неустойчиво, легко обратимо в свою противоположность и даже не в неё, а в нечто вполне нормальное. Ради демонстрации всего этого прежде всего и написан «Сон» — свидетельство понимания Достоевским **фантастической сложности** реализации его социальной концепции.

Т. Касаткина таких словосочетаний, как социальная концепция, не использует, но фантастическую сложность реализации влияния совершенного единичного на социум несомненно признает. И даже прекрасно, со ссылкой на текст Достоевского о Маше, но, правда, и с оговорками, объясняет природу этой сложности: *«собственно, смешной человек и приносит на новую землю это непрозрачное для всех (мы помним, что у Достоевского „все“ — это не собирательное множество, а исходное единство) „я“ — препятствие любви. На это „я“ и будет указано в тексте прямо... как на источник заразы и причину „разврата“: „Дело в том, что я... развратил их всех. Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех!“»* (144, ст. 38). И даёт описание вполне реального конкретного механизма этого развращения: *«единый прежде организм новой земли перестает функционировать как собственно организм, чей принцип — полная самоотдача всякой*

клетки (напомню, что в „организме“ человечества „клетка“ — это лицо...) для всеобщего изобилия, что, в свою очередь делает доступным для каждой „клетки“ (для всякого личностного центра) все пространство организма: все его ощущения, весь его опыт, все его ресурсы. Теперь клетки начинают охотиться друг за другом, отбирать друг у друга ресурс, предполагать, что они могут сделать себе хорошо, сделав находящемуся рядом плохо — и все распадается» (144, ст. 39).

Но выводы из работы этого механизма делаются опять-таки без какого-либо учёта той художественной задачи, что определена замыслом романа. Татьяна Александровна все свое внимание при толковании «Сна» концентрирует **на заражении разъединением**, что позволяет ей поднять тему «*греховности наращивания границ*»: «*ошибка сердца — это поражение и искажение самых начальных принципов, аксиом жизни. Ошибка сердца, предпочтение границ — любви, превращает жизнь в умирание*» (144, ст. 40). Эта абсолютизация разъединения (возведение его в ранг абсолютного зла) и есть то, что создаёт непреодолимую границу между «Сном» и романом. Поскольку социальная концепция, представленная в романе предполагает **выстраивание единства принципиально разъединённых** (они и есть те самые **лица**), а не **обезличенных** единичных. Так что, если в толковании «Сна» ориентироваться на роман, а не только на окружающую текст «Сна» публицистику, разъединение предстаёт отнюдь не абсолютным злом. Для социума это зараза, но та, против которой тот **должен разработать** систему эффективного противостояния. На такую разработку и ориентирует, если разобратся, социальная концепция Достоевского. Идею необходимости такой разработки выносит из своего сна и смешной человек. О том и свидетельствуют его слова о проповедях- теперь он непременно отзовется на зов той девчонки...

«О, теперь жизни и жизни! ... Да, жизнь, и — проповедь... Я иду проповедовать, я хочу проповедовать, — что? Истину, ибо я видел её, видел своими глазами, видел всю её славу!...

Потому что я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются. Но как мне не веровать: я видел истину, — не то что изобрёл умом, а видел, видел, и живой образ её наполнил душу мою навеки. Я видел её в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтоб её не могло быть у людей...

Но как устроить рай — я не знаю, потому что не умею передать словами... Больше скажу: пусть, пусть это никогда не случится и не бывает 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 — всё бы сразу устроилось! Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдёшь как устроиться. ... «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья» — вот с чем бороться надо! И буду. Если только все захотят, то сейчас всё устроится.

— — — —

А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!» (149, ст. 118—119).

Иди и проповедуй, совершенный единичный, если тебе открылась такая же истина, что и смешному человеку — истина о возможности какого-никакого влияния твоего совершенства на всех. Не на что иное этому единичному рассчитывать не приходится. Так по Достоевскому.

Татьяна же Александровна в безграничности своих обобщений допускает значительно более оптимистический итог: сердце открывает смешному человеку истину, что *«весь мир зависит от него, потому что если все — единый организм, то одна клетка может изменить основной принцип его существования» — «один человек расширяется до целого мира, начиная его ощущать, любить, чувствовать и преобразовывать как себя.»* (144, ст. 41—42)

8. О ВЛИЯНИИ В. СОЛОВЬЁВА НА СОЦИАЛЬНУЮ КОНЦЕПЦИЮ ДОСТОЕВСКОГО

При анализе состоявшейся в келье старца Зосимы беседы о государстве и церкви часто указывается на перекличку мыслей Ивана Карамазова и В. Соловьёва. С. Кибальник (38), например, утверждает, что именно Ивану передан «с небольшими трансформациями» «весь образ мыслей» В. Соловьёва – «Иван Карамазов излагает **теократическую утопию** Вл. Соловьёва о будущем перерождении государства во вселенскую Церковь». У Соловьёва в «Чтениях о Богочеловечестве» эта идея, считает он, «обрела характер теократической утопии. Этот характер она сохраняет и в изложении её Иваном Карамазовым. В переложении же её Зосимой и затем в особенности в его «беседах и поучениях» эта утопия представлена как действительный земной, гуманистический и вполне достижимый идеал современного человечества». Представление о том, что «учение Зосимы, изложенное в романе», есть «художественная обработка теории всеединства Вл. Соловьёва», является достаточно распространённым среди исследователей творчества Достоевского. Но сводить все только к художественной обработке нельзя. Достоевский, если и использует идеи Соловьёва, то лишь в том смысле, что Церковь есть **идеал** социальной организации, образец её, а точнее **ориентир для** общественного устройства. И именно в таком понимании эти идеи **перестают быть утопией**. То смещение акцента, которое в своём понимании соловьёвской идеи осуществил Достоевский, можно сказать, принимает и сам Соловьёв, который, по мнению С. Кибальника, «в «Трёх речах в память Достоевского» стремился представить (идею) **«церковь как положительный общественный идеал»** «центральной идеей романа

«Братья Карамазовы», а **«русский социализм»** писателя — как такое учение, которое **«возвышает всех до нравственного уровня церкви как духовного братства»** (38). В романе, видимо, действительно имеет место и трансформация, и развитие соловьёвской идеи, а не только её художественная обработка. И главное в этом развитии — **доведение** соловьёвских разработок **до идеи русского социализма**. В. Соловьёв всё это заметит только — в своих трёх речах о Достоевском, которому **возможность и допустимость** такого доведения была, видимо, ясна очень давно. Но он **тщательно маскировал** это свое понимание. Возможно, что именно **четкость подачи своей идеи** Соловьёвым как раз и способствовала появлению у ней клейма «утопия». То, что предлагал Достоевский в своей художественной модели бытия, в то время было совершенно не очевидно — нужна была неудача великого социального эксперимента России, чтобы понять **необходимость и неизбежность** соединения (**логического сложения**) имманентного и трансцендентного в социальных моделях.

Влияние философии В. Соловьёва на мировоззрение Достоевского обстоятельно исследовано Е. Трубецким. Что касается характеристики Церкви как **«положительного общественного идеала»**, то В. Соловьёв подобную мысль о ней, высказал ещё «в «Трёх силах» и, по мнению Е. Трубецкого,» *точнее и шире*». У Достоевского же эта мысль, считает Е. Трубецкой, **«задерживается какими-то психологическими препятствиями, которые мешают ему принять универсализм Соловьёва во всем его объёме»**. Эти препятствия, мол, и находят своё отражение в том, что Достоевский ведёт речь **«о готовности русского народа к «всеобщему, общечеловеческому воссоединению» лишь «со всеми великими племенами арийского рода»**» (1, ст. 75). Но дело здесь, скорее, не в психологии. Достоевский, видимо, просто переводит чисто теоретическую, универсалистскую идею Соловьёва в разряд идей **практических** — **ограничение** области её применения как раз и обеспечивало этот перевод. Начинать имело смысл именно с ограниченной области — с той, где **система идеального исторически** выстраивалась на христианских идеях.

Соловьёвская же универсализация переводила в центр вопрос о **качественности того идеального**, что заложено в основание той или иной конфессии. Эта по тем временам, да и по нынешним, крайне сложная проблема, требующая исключительной деликатности при своём решении, скорее всего, также во многом определяла восприятие соловьёвской идеи как утопической.

Е. Трубецкому, как представляется, удалось выделить главную и, видимо, исходную посылку Соловьёва: *«задача человечества заключается в том, чтобы стать вселенским телом Христовым в церкви, пресуществить в ней **естественного человека в духовного**: для этого человечество должно стать **деятельным участником подвига Христова... То, что в личности Христа было внутренним психологическим процессом, должно повториться в жизни человечества как процесс исторический**»* (39, ст. 424).

Достоевский в своей, да, не очень чётко определённый, можно сказать едва намеченной, концепции преобразования социума на основе христианских идей, даёт пример бесстрашного, но в то же время очень осторожного и, конечно же, рационального, **личного толкования** этих идей – он как раз и пытается в своей концепции сделать то, о чем речь дальше пойдёт и у Трубецкого: **свободно согласовать «божеское и человеческое»**. Сам принцип **«личной веры** у того же Соловьёва поддержки не находит как рациональный – превращающий единичный разум в *«источник религиозной истины»*» (39, ст. 425–426).

Воспроизведённое Е. Трубецким соловьёвское упоминание в таком контексте рационализма трудно отнести к разряду адекватных. Хотя бы потому, что разум здесь лишается одной из важнейших своих возможностей. Это абсолютному разуму можно позволить роскошь схватывать истину сразу и полностью. Конечный же разум последовательно приближается к ней, **постепенно** приводя свои представления в соответствие с реальностью. И решение проблемы участия единичного, конечного разума в познании через **тотальное отрицание рационализма** само по себе есть **крайний** рационализм, который рано или поздно

не может не проявиться и в более опасных формах. Что собственно и нашло выражение в несомненно **рациональном усилении** симпатий Соловьёва к католицизму. Но право на личное рациональное толкование не может, видимо, быть безусловным. И если о нём ещё можно говорить в художественных моделях реальности, где обобщение как раз и осуществляется через единичное, то в рамках моделей всех других типов эти единичные толкования приобретают право на существование **только** через **взаимное согласование** — через **совместное** (соборное) **толкование**.

По Соловьёву, как свидетельствует Е. Трубецкой, восточная церковь сохранила истину Христову, но она *«не осуществила её во внешней действительности», не создала культуры христианской в противовес антихристианской культуре Запада*. Более того, она и не могла создать её, поскольку *«истинно-христианская культура требует установление во всем человеческом обществе и во всей его жизни того **свободного согласования божеского и человеческого естества**, которое индивидуально осуществлено в личности Христа»* (39, ст. 428). В Православной же церкви, по Соловьёву, большинство её членов к истине *«не пришло сознательным ходом своей **внутренней жизни**. В результате человеческий элемент в христианском обществе оказался слишком слабым для свободного проведения божественного начала во внешнюю действительность... истина, отвергнутая на Западе, осталась неосуществлённой на Востоке. Для осуществления её требуется **полное развитие человеческого начала**: в этом и заключается историческая задача Запада»* (39, ст. 428).

Выглядит такое представление проблемы западная – восточная версии христианства у Соловьёва весьма привлекательно. Но развитие **человеческого начала** не может быть, видимо, свойством исключительным — «абсолютизация» такой в общепринятой относительно по своему статусу сущности, как человеческое начало, вряд ли уместна, поскольку оно (начало) отрывается тогда от главного своего источника — от закрепившегося в том или ином социуме **типа идеальности**, и существует как бы само

по себе. Если же связь этого начала со своим источником принимать во внимание, то приходится признать, что для развития его более благоприятные условия существуют как раз на Востоке. Именно смещение центра христианского ареала на северо-восток усиливало в социальном ценностном наборе роль **самоограничения**, а это и есть самый надёжный путь к самостоятельности, к **свободному подчинению**. То разделение божественного и человеческого начал, которое Соловьёв культивирует в своих суждениях о восточной и западной христианских церквях, также можно рассматривать как свидетельство крайнего, необузданного рационализма. Это у Соловьёва — типичная априорная установка, и она нужна ему для обоснования неизбежности (необходимости) разделения Церквей.

*«Совершенное взаимодействие Божественного начала — истины Христовой... и свободного человеческого начала, развитого во всей своей полноте, исторически не могло быть достигнуто разом: прежде совершенного соединения **должно было явиться разделение**. Исторически оно выразилось как распадение христианского мира на две половины: Восток всеми силами своего духа прилепился к божественному и сохранил его..., а Запад сосредоточил все свои силы на развитии человеческого начала, что необходимо должно было совершиться в ущерб божественной истине, сначала искажённый, а потом и совершенно отвергнутой... Взаимное восполнение Востока и Запада должно привести к „свободному обожествлению“ человечества»* (39, ст. 428—429). В этих несомненно лестных для церкви Востока суждениях Соловьёва (в изложении Трубецкого) уже заложено обоснование грядущего соловьёвского «дранг нах West», его, несмотря на все реверансы Востоку, выбора в пользу Запада. Два начала в человечестве разделены Соловьёвым на онтологическом уровне, и заявлено об их **взаимном восполнении**... Теперь достаточно показать (или убедить себя), что восполнение одного из них (восточного) вторым (западным) **более значимо**, и выбор в пользу второго становится очевидным и неизбежным.

Это расходящееся с христианским канонем **категорическое** разделение божественного и человеческого начал, реализующееся через разделение христианской церкви, становится у Соловьёва основой **его версии** рождения **духовного человечества**: *«После явления Христа целью прогресса является человекобог, т.-е. человек, воспринявший Божество. Но воспринять Бога человек может не в одиночестве своём, а в совокупности со всем»* – *«человекобог необходимо есть человек коллективный и универсальный... В этом новом универсальном богоявлении одинаково необходимы и представительница божественной основы-Церковь Восточная и представитель человеческого начала – мир Западный. На Западе разум человеческий отошёл от церкви, развил на свободе все свои силы, но в этом обособлении познал свою немощь. Совершив этот акт самосознания, человеческое начало может «вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемого в Восточной Церкви и вследствие этого свободного сочетание породить духовное человечество»* (39, ст. 430).

Предлагая данную версию рождения духовного человечества, Соловьёв пытается описать **конкретный** механизм этого рождения – для такого механизма ему и потребовалось безусловное, рационалистически заданное разделение церквей. И эта **торопливая** попытка его закончилась тем, чем закончилась. Достоевский же осторожен, он сторонится каких-либо конкретных механизмов (их время ещё не пришло) и ведёт речь об одном только принципе: о государстве, обществе, выстроенных на идеях православной церкви. Достоевскому были, видимо, чужды соловьёвские крайности в оценке Запада- он, скорее, признавал **вклад** Запада в общее христианское дело, который на определённом этапе действительно был существенен. У Соловьёва же Запад предстаёт **неизбежной исторической необходимостью** и в конце концов даже неизбежным финалом.

В своём исследовании Е. Трубецкой напоминает, что соловьёвская идея *«о необходимости осуществления христианского идеала во всех сферах человеческой жизни – есть основная*

мысль всего старого славянофильства.» (39, ст. 434). И в качестве свидетельства приводит следующее рассуждение И. Аксакова: *«Самый нравственный идеал христианства... – не подлежит развитию. „Но иное дело – общежитие человеческое. Здесь есть полное место развитию, т.-е. процессу постепенного видоизменения самого общественного строя согласно с требованиями христианской истины, – постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни под воздействием начал, данных миру Божественным Откровением“*» (39, ст. 433). Ничто в общем-то не мешает принять эти слова И. Аксакова как разъясняющий комментарий к тем беседам в келье Зосимы, что описаны в романе. И сам Е. Трубецкой, судя по всему, готов согласиться с этим: *«Совершенно те же требования лежат в основе того идеала, который, как мы видели, высказывается Достоевским в „Братьях Карамазовых“»* (39, ст. 433).

А если всё это действительно так, то говорить, видимо, следует не о каком-то переопределении Достоевским мировоззренческих разработок Соловьёва, а о **различном развитии** ими славянофильских идей – **из общей точки они ушли в противоположных по существу направлениях.**

Общая идея о социальных возможностях христианства развивалась ими, судя по всем, по-разному: у Соловьёва – к представлению о том, что Церковь – универсальная форма власти. У Достоевского – к представлению о власти, отстроенной на принципах христианства. Достоевский, возможно, чувствовал насколько велика вероятность попыток реализовывать в рамках предлагаемой им социальной концепции именно соловьёвский вариант или чего похлеще. Это, не исключено, во многом определило появление темы Великого Инквизитора в его последнем романе.

Соловьёв считал, что утвердительный ответ на вопрос, к которому, по его мнению, сводится вековой спор между христианством Запада и Востока, *«имеет ли церковь Божья определённую практическую задачу в человеческом мире, для исполнения которой необходимо объединение всех церковных христианских сил*

под знаменем и властью центрального церковного авторитета» (449), и в самом деле, может приводить к выводу, что церковь «должна объединяться **не только мистически, но видимым, внешним образом**» (40, ст. 449–450). Но ответом на этот вопрос вряд ли удастся передать суть векового спора Восточной и Западной церквей — их разделяет не сама практическая задача в человеческом мире, а **способ ее решения**: исключительно за счёт некой внешней преобразующей силы (Запад) или же за счёт **внутреннего преобразования каждого** под действием той же силы (Восток). А точнее, **соотношение внешнего и внутреннего усилия** в преобразении. У Соловьёва изначальная чисто западная ставка на усилие внешнее. У Достоевского ставка на индивидуальное внутреннее преобразование в поле церкви и **преобразованного** по христианским канонам государства. У Соловьёва усилена форма, у Достоевского — содержание. И церковные единства у них различны: у первого — формальное, у второго — сущностное.

Очевидно, что ставка Соловьёва на деятельное управляющее начало **церкви** не может не привести его к безусловному выбору в пользу западного христианства. И он убеждён, что носителем этого начала **только** церковь и может быть. Позиция Достоевского не просто иная, она и более утончённая — он, похоже, **передаёт** это сугубо деятельное начало государству, **преобразованному на принципах христианства** и постоянно находящемуся в духовном поле церкви. Это государство, в конце концов, и сможет обеспечить единение христианских церквей — не ради их формального объединения, а во имя соборно осмысленной христианской идеи.

Сам Е. Трубецкой, судя по всему, **готов принять** утверждение Соловьёва о паритетных правах двух церквей: «единая вселенская церковь является в двух разделённых половинах — восточной и западной» (40, ст. 459). Славянофилы идею такого паритета категорически отвергали. Эту позицию славянофилов можно, конечно, также отнести к априорным рационалистическим установкам. Но её можно попытаться и **обосновать** — истинность восточной

церкви вывести как **историческое приобретение** русской цивилизации. Она сподобилась когда-то решительно сместить свой центр в северо-восточном направлении (суровом, мало приспособленном для беззаботного существования) и тем самым обеспечила себе условия для формирования **особой** системы жизненных ценностей- особого менталитета. Именно эти условия оказались исключительно благоприятными для **закрепления** христианских идей, не отличавшихся житейской приветливостью, в качестве идей, обеспечивающих устойчивое существование. Эту особость можно, конечно, рассматривать как свойство, имманентно присущее русским – как нечто, дарованное им. Что собственно и делали, видимо, некоторые славянофилы, давая тем самым своим оппонентам повод для обвинений их в националистическом понимании христианства. Именно этим поводом и пользуется активно Соловьёв, видящий в таком национализме *«наиболее могущественное препятствие к соединению церквей»* (40, ст. 468). Но то обстоятельство, что исключительность русской ценностной системы выстроена **самой русской цивилизацией** полностью лишает подобные претензии какого-либо смысла. Сложившаяся в России религиозность просто оказалась в наибольшей степени, приближенной к истинно христианской. И этой цивилизации **пока** удаётся удерживать Истину. В чём, похоже, и состоит весь смысл (загадка, если угодно) русского религиозного национализма.

Е. Трубецкой определённо симпатизирует оценкам, даваемым славянофильству Соловьёвым – считает, что именно благодаря критике Соловьёва *«вселенское христианство сбросило с себя несвойственный ему узко националистический наряд»* (40, ст. 471). Увы, но такая оценка слишком уж упрощает проблему, что для той поры, наверное, было неизбежно. То, как вековой спор развивался в последние два века, однозначно опровергло благостные надежды Соловьёва – именно **сущностные** расхождения двух церквей стали очевидными.

Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что Е. Трубецкой напрямую связывает концепцию Соловьёва с его толкованием двусущностной природы Христа: *«Во Христе **Божество***

не было пассивным предметом созерцания и поклонения для Его человеческого сознания, но, **внутренне соединённое с Его человеческой волей**, через неё действовало, **перерождая Его материальную природу**. Подобным образом и в церкви **божественная её сущность или святыня** не должна быть только почитаемой и поклоняемой... **Божественное начало церкви должно не только пребывать и сохраняться в мире, но и править миром**» (41). Но это обобщение Соловьёва Е. Трубецкой, кажется, принимать не склонен. Во всяком случае, именно на фоне этого обобщения он говорит о «**чрезвычайно характерном для Соловьёва смещение двух разнородных сфер**. Очевидно, что тот мистический порядок отношений, где **совершенный Бог нераздельно и неслиянно сочетается с совершенным человеком ...отличается от того естественного порядка, где Бог только управляет** человеком через поставленную им для того внешнюю власть. Эти два порядка не только между собою различны, но даже **не могут совмещаться** между собою в одной и той же сфере существования» (40, ст. 477).

Звучит это у Е. Трубецкого достаточно убедительно, но Соловьёв, скорее всего, не столько смешивает две «**разнородные сферы**», сколько их **сближает**. С единственной целью: **вскрыть некий механизм** взаимодействия божественной и человеческой природ, **единый** как для Богочеловека, так и для человека. Е. Трубецкой убедительно показывает логическую несостоятельность самой постановки такой задачи: «**Бог может являться для человека внешней инстанцией, а, стало быть, и внешним авторитетом, внешней властью, лишь постольку, поскольку Он ещё не воплотился в человеке**. Поскольку Бог воплощается в человеке, соединяется с Ним в одно неразрывное органическое целое, постольку духовная власть **перестает управлять**, если же и можно в данном случае говорить, что Бог «управляет» сознательной волей человека, то самое слово «управляет» тут приобретает совершенно иное значение... Если Бог правит миром через учреждённую Им **духовную власть**, — это значит, что между Богом и человеком стоит внешний посредник,

что веление Божественной воли для человека — **внешний приказ**; иначе говоря, что Божество и человечество представляют собою два начала **внешние друг другу, ещё не соединившиеся между собою существенно**» (40, ст. 477). То есть **о едином механизме** взаимодействия божественной и человеческой природ, по Трубецкому, не может быть и речи. Но ведь именно при попытке найти такую основу Соловьёв и **доводит до завершенной концепции** то, что Достоевский **предусмотрительно** оставляет **пока** на уровне интуитивных догадок (государство, **восшедшее в своих ценностных ориентирах** до уровня церкви; и никакой конкретики).

*«Авторитет не преображает человечество, а только подчиняет его извне. Поэтому не только во Христе, но и в человечестве **преображение означает конец авторитета**: ибо в нем выражается **упразднение того естественного порядка, в котором Бог для человека — внешняя инстанция**»* (40, ст. 479). И к этому, не оставляющему концепции Соловьёва уже никаких шансов, выводу Е. Трубецкого добавить можно лишь следующее: в иудейском монотеизме Бог как раз и был внешней инстанцией и авторитетом; христианство идеей Боговоплощения эту систему разрушало; католицизм и Соловьёв к ней возвращаются.

В конце концов, Е. Трубецкой по существу все-таки и главную претензию Соловьёва к восточной Церкви: *«восточное христианство не находит для церкви видимого земного завершения»* (80, ст. 484) примет, и выскажет полную поддержку прокатолическим исканиям Соловьёва — повторит фактически, с некоторой корректировкой, его аргументацию: *«Христианство только мистическое... отказывается от активной борьбы со злом и тем самым отдаёт мирскую область во власть злого начала... За историческую противоположность христианства восточного и западного не скрывается непримиримого противоречия: **правда православия не исключает собою правды католичества**. Если верно, что безусловный центр и глава вселенского христианства. — Христос, вознёсшийся от земли, пребывает вне земного, то этим нисколько не исключается возможность утверждения на зем-*

ле относительного, видимого центра вселенского христианства (40, ст. 487).

Но при этом, Е. Трубецкой, резко критически выскажется о соловьевском понимании задачи соединения церковей в целом, считая, что Соловьёв упускает из виду тот момент, что осуществление «всеединства и целостности в человеческой жизни» возможно **«лишь на почве христианского совершенства** (40, ст. 491). То есть возможно лишь для *человечества*, достигшего **«совершенного единения с Богом и совершенного преображения в Нем»**, то есть лишь **«через всеобщее воскресенье во Христе... (А) чтобы эта цель была достигнута, чтобы воскресенье Христово стало явным в человечестве, нужно совершение человеческой истории. Восстановление цельности человеческого существования, завершение того абсолютного синтеза, о котором мечтал Соловьёв, не есть одна из стадий исторического процесса, а безусловный его конец... вне последнего и окончательного Богоявления не может совершиться всеединство...»** (40, ст. 492).

Это выдержанное в полном соответствии с православными канонами заключение можно, конечно, рассматривать как очень **весомый довод** против социальной концепции Достоевского. Но опять –таки всё та же осторожность Достоевского не позволяет этим доводом пользоваться: у Достоевского нет посягательства на запредельное в христианстве, нет стремления его скорректировать, а только осторожная попытка **расширить** христианское запредельное – **спроецировать его на по-стороннее**.

Вердикт Е. Трубецкого вполне можно отнести к **классическому типу** решения проблемы взаимодействия двух разноприродных сущностей (идей, воплощающих эти сущности) Это рациональное решение, основанное **на логическом умножении (или-или)** такого рода сущностей. Соловьёв несомненно **имел склонность их логически складывать (и –и)**. Кстати, и проблема Боговоплощения была окончательно решена именно через логическое сложение человеческой и божественной сущностей Христа – четыре «не» определения Халкидонского собора

(«неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно») и явились формой такого сложения. **Логическое** же их **умножение** (или и или) генерировало ереси несторианства и монофизитства.

Но конкретная форма сложения (конкретный механизм взаимодействия двух сущностей), выбранная Соловьёвым, была **слишком** рациональна. В своём стремлении найти универсальное, **единое** решение (и для Богочеловека и для человечества) Соловьёв логическое сложение (у Трубецкого оно названо смешением) осуществил **с акцентом на приоритет** одной из складываемых сущностей, что и определило конечный его результат. Упоминание Е. Трубецким «*почвы христианского совершенства*» вроде бы указывает на то, что мысль о сложении ему не чужда. Но это совершенство он связывает исключительно с апокалиптическим финалом человеческой истории, идея которого зиждется на принципиальной (для человечества) **нескладываемости** тех самых двух сущностей. Достоевский, судя по всему, выходил в своей социальной концепции на **истинное** (на равных) логическое сложение, чему, видимо, способствовала природная склонность его мышления (художественного, а не научного по сути) к **нерациональным** решениям.

9. СТАРЕЦ ЗОСИМА И СМЫСЛОВОЙ ЦЕНТР РОМАНА

Даже самые изысканные отвлечённые (философские) суждения не могут стать **достаточным** основанием для нравственного закона — самой надёжной опорой здесь является, конечно же, **осмысленный опыт** человеческого сосуществования. Одной из форм такого осмысливания несомненно является религия, и у неё так же, как у философии, могут быть различные по успешности результаты. Христианство, заложившее в качестве одной из основ мирозерцания личностное, внутреннее ограничение (самостеснение), оказалось благодаря этому вне конкуренции среди иных конфессий. Достоевский с необыкновенной остротой не только чувствовал, но и понимал это. А в «Братьях Карамазовых» сумел, наконец, в художественно убедительных образах это своё понимание передать. Сознательно идя при этом на риск получить упрёк в розовом христианстве или ещё в чем-нибудь более несусветном...

Очевидно, что среди созданных Достоевским образов старцу Зосиме принадлежит роль особая. В своей характеристике старчества Достоевский сразу же подчёркивает, что его старец Зосима — из подгородного монастыря, то есть не из Оптиной пустыни. Оптина, колыбель русского старчества — сама по себе, подгородный монастырь из романа — сам по себе: *«в особенности процвело оно у нас на Руси в одной знаменитой пустыне, Козельской Оптиной. Когда и кем насадилось оно и в нашем подгородном монастыре, не могу сказать, но в нем уже считалось третье преемничество старцев, и старец Зосима был из них последним»* (42). Но несмотря на эти разъяснения самого Достоевского, и сегодня порой утверждается, что прототипом Зосимы является св. Амвросий Оптинский, а в самой Оптиной роман

якобы не одобрили. Но даже если неодобрение действительно имело место, оно ни о чем значимом свидетельствовать не может. Потому что «Братья» Карамазовы» Достоевского не отрывок из истории русского старчества, а роман, то есть художественную модель реальности, в которой через своих героев (в частности через старца Зосиму, и нетеиста Ивана Карамазова) автор пытается раскрыть **возможное** будущее христианства — когда оно предстанет **также** в качестве основы **социальной идеологии**, допускающей, скажем, и возможность развития социума с **неапокалиптическим** финалом. Это, конечно же, — тяжелейший переход в целеполагании христианства. Возможность его в Евангелии в принципе заложена, но она не очевидна — в Благой Вести более очевиден вариант апокалиптический. Достоевский же, выделяя, подчёркивая исключительные человеческие качества Богочеловека Иисуса Христа пытается усилить эту возможность. Ему, видимо, ясно, какая реакция на такое усиление наиболее вероятна (иеромонах Феррапонт — в романе, К. Леонтьев — в реальной жизни), но он сознательно идёт на это.

Достоевским выделяется особая, практически абсолютная власть старца над доверившимся ему человеком. Право же на эту власть даётся старцу **самим** человеком — добровольно и сознательно — *«в надежде... победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог наконец достичь... уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя...»* (42) В характеристике старчества Достоевским (*«Старец это — берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю»*) основная смысловая нагрузка несомненно приходится на слово **«берущий»**, которым, видимо, фиксируется **безграничность ответственности старца** за того, кто ему доверил свою душу и волю. Этой безграничной ответственностью прежде всего и легитимизируется **безграничная власть** его.

Такая исключительность, как Зосима, естественно, оказывается в **смысловом центре** романа: неординарность его не просто декларируется — она романом доказывается. Доказывается в каждом эпизоде, где он появляется, и даже в тех, что относятся к его монастырской молодости. В дуэльной, например,

истории старца Достоевским в деталях воспроизведена, **процедура настраивания** самого Зосимы **на деятельную любовь**, на которую он, уж в старчестве своём, будет ориентировать только избранных из приходящих к нему за советом. Лежащая в основе этой процедуры **последовательность беспощадных самооценок** и превращает в восприятии окружающих те поступки, что **немыслимы** с точки зрения сложившихся правил, в деяния светлейшие, становящиеся примером для подражания. Эта практически осуществляемая исключительная требовательность к себе и выкристаллизовывается у Зосимы, в конце концов, в ту **мягкую**, не нуждающуюся в каком-либо внешнем усилении убеждённость его, что охотно воспринимается другими как безусловный признак **истинности** суждений. Достоевским все это продемонстрировано и в воспоминаниях старца о своей дуэли, и в истории с таинственным посетителем. Именно в уста последнего Достоевский вкладывает многие из тех своих суждений, что составляют основу его представлений о социальном потенциале христианских идей. Саму же историю таинственного посетителя вполне можно рассматривать как **свидетельство реальной силы этого потенциала**. Человек, расчётливо убивший когда-то женщину, мечтал публично объявить о своём преступлении, считал, что *«объявив своё преступление, излечит душу свою несомненно и успокоится раз навсегда»*. Решиться же на этот поступок ему помогла получившая широкую огласку история дуэли — **поведение** на ней, (нарушающее **все** существующие правила поведения) того, к кому он пришёл за советом. Старец Зосима вспоминает: *«жизнь есть рай, — говорит вдруг мне, ... Рай, говорит, в каждом из нас затаён, ... и захочу завтра же настанет он для меня... А о том, продолжает, что всякий человек за всех и за вся виноват, помимо своих грехов, о том вы совершенно правильно рассудили. И воистину верно, что когда люди эту мысль поймут, то настанет для них царствие небесное уже не в мечте, а в самом деле... Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу...,но сначала должен заключиться*

период человеческого **уединения**. – «Какого это уединения?» спрашиваю его. – «А такого, какое теперь везде царствует... всякий-то теперь стремится **отделить своё лицо наиболее**, хочет испытать в себе самом полноту жизни...» «Знаю, что наступит рай для меня, тотчас же и наступит, как объявлю. Четырнадцать лет был во аде. Пострадать хочу. Приму страдание и жить начну...» (43).

Себя и только себя цитирует здесь Достоевский – свои рассуждения в письмах, свои заметки; в частности, пересказывает то, что имелось уже в его заметке от 16 апреля 1864 года («Маша лежит на столе») (44).

Поведает Достоевский также и о сомнениях таинственного посетителя и даже о его намерении убить того, кому доверил свою тайну. «Идите и объявите, – прошептал я ему ...Взял я тут со стола Евангелие, русский перевод, и показал ему от Иоанна, глава XII, стих 24: «Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрёт, то останется одно, а если умрёт, то принесёт много плода» ...Прочёл он: «Правда», говорит, но усмехнулся горько: «Да, в этих книгах», – говорит, помолчав – ужас что такое встретишь. **Под нос-то их легко совать**. И кто это их писал, неужели люди?» – Дух святой писал, – говорю. – Болтать-то вам легко, – усмехнулся он ещё, но уже почти ненавистно. Взял я книгу опять, развернул в другом месте и показал ему к Евреям, глава X, стих 31. Прочёл он: «**Страшно впасть в руки Бога живаго**». Прочёл он, да так и отбросил книгу. Задрожал весь даже. «–Страшный стих», – говорит, – нечего сказать, подобрали. Встал со стула: – Ну, говорит, – прощайте, может больше и не приду... в рай увидимся. Значит четырнадцать лет, как уже «впал я в руки Бога живаго», – вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются. Завтра попрошу эти руки, чтобы меня отпустили» (45).

И совсем, видимо, неслучайно, что именно в этом эпизоде приводится выписка из четвёртого Евангелия, поставленная к роману эпиграфом... Достоевский, как видим, мужественно со-

единяет презрение таинственного посетителя к святым текстам с фактом **реального воздействия** их на него. Более того этот посетитель у Достоевского, и решившись на свой поступок, пребывает в глубочайшем сомнении: простившись, он возвращается с намерением убить, но только ...обнимает и целует того, кому доверился. В этой крайне необычной и вполне частной, единичной ситуации Достоевскому удаётся убедительно передать и те возможности идей христианства как социальной силы, и сложность проблем, что возникают при практической реализации христианских смыслов.

Эта сложность, скорее всего, подчёркивается Достоевским и в обстоятельствах кончины старца Зосимы. Все ждали чуда, люди потянулись в монастырь со своими больными. Но уже на следующий день после кончины от тела старца начал чувствоваться запах тления, что стало причиной недоумений, сомнений, разочарований и даже открытого злобствования — как среди монахов, так и среди светских.

Стремление Достоевского представить социальные возможности христианских идей как **реально значимые** (не сводить их к одной лишь мечте, но показать и те сложнейшие проблемы, которые при реализации этих идей непременно себя обнаружат), к сожалению, не находит должного понимания. Возможно, потому даже такой его роман, как «Братья Карамазовы», в некоторых интерпретациях не считается достаточным основанием для того, чтобы называть Достоевского писателем христианским. Хотя идея **социальной** значимости христианства несомненно становится ведущей идеей **уже** и в этой, написанной и опубликованной, части задуманного романа. И тем не менее появляются, например, у Н. Егоровой, и такие суждения о нем: эта книга — «книга про Карамазовых, про низовую, страстную, земляную их силу и вовсе не про монахов. И Карамазовы остаются таковыми на протяжении всего романа. Нет там ни просветления, ни прорыва ввысь» (46). Да, чем-то подобным ещё в 1920- 1921 годах потчевал читающую публику Г. Гессе (47). Но за век-то можно было бы кое в чём и разобраться — обратить внимание

и на самозабвенный идеализм Мити Карамазова, и на отчаянные попытки Ивана Карамазова понять роль идеального в судьбах социума, и на благословление старца Зосимы, данное и тому, и другому.

Смута, возникшая после кончины Зосимы в монастыре и вокруг, коснулась и Алёши Карамазова. Даже он, который жаждал не чудес, а всего лишь высшей справедливости, вроде бы соблазнился: *«Ну и пусть бы не было чудес вовсе ..., но зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор... Где же провидение и перст его?»* (48) Н. Егорова признает, что на долю Алёши выпало очень серьёзное испытание. Но она почему-то не считает, что Алёша у Достоевского достойно вышел из этой ситуации. Почему-то и для неё *«встаёт вопрос: в кого веровал Алёша? Если в Христа – зачем ему ещё «высшей справедливости»? Вот если в старца Зосиму вместо Христа... Во всяком случае, была у него возможность остаться при монастыре... Но он все-таки уходит, соблазнённый»* (46). Как будто нет у Достоевского в главе «Кана галилейская» «встречи» Алёши с Зосимой, как будто в романе, уйдя в мир, Алёша не приступил сразу же к исполнению послушания, на которое его благословил Зосима – *«служить людям»*. Н. Егорова, скорее всего, – из сочувствующих Ферапону и К. Леонтьеву – толкование христианства старцем Зосимой она не принимает. Её восприятие христианских идей можно, конечно, отнести к разряду сугубо частных, но существование подобного восприятия также является красноречивым свидетельством сложностей, связанных с реализацией социального потенциала христианства, что для Достоевского были ясны предельно, и которые заложены им в противостояние Зосима-Ферапонт, в сомнения Алёши. Явно прописанный в образе Зосимы призыв **к деятельной любви**, призыв к действию, видимо, настораживает и даже пугает Н. Егорову. Но, усиливая в своём старце деятельное начало, Достоевский вскрывает **зов к действию**, заложенный уже в Евангелии. Эту деятельную составляющую христианства через век после Достоевского в своём исследовании о Святой Руси

выделит А. Карташов. **Реально** же выделить её – до уровня сбалансированной программы социального преобразования – по силам, видимо, лишь вселенскому православному собору – точнее их последовательности под эгидой мощного государства-цивилизации.

Что же касается существующей с момента появления романа на проблемы «Зосима – Амвросий оптинский», то она, можно считать, уже давно и успешно разрешена – например, протоиереем Д. Григорьевым (49). Перечислив сигнатурки, начиная с леонтьевской, что были навешаны на религиозные взгляды Достоевского, он связывает их появление исключительно с недостаточным вниманием *«к истокам религиозно-философских взглядов Достоевского»*. Д. Григорьев вспоминает Нила Сорского (конец 15 века), завёзшего с Афона в Россию учение исихастов, принявшего *«активное участие в споре „нестяжателей“ со „стяжателями“*», выступавшего *«против монастырских вотчин, угодий и храмовой роскоши»*, бывшего в монашеской жизни *«сторонником добровольного послушания, свободного выбора и среднего пути в аскетической практике»*. Иные принципы приблизительно в то же время (15 век – начало 16-го) отстаивали иосифляне. Преподобный Иосиф Волоцкий *«был убеждён в необходимости монастырям обладать землями и материальными средствами»* – чтобы иметь возможность оказывать помощь нуждающимся, влиять на всю жизнь Церкви, обеспечивать ведущую роль последней в делах государственных. В своём монастыре, преподобный Иосиф *«ввёл строгую дисциплину и точное следование монашескому и церковному уставу»*. Это разногласие между иосифлянами и сторонниками Сорского с предельной четкостью было сформулировано Георгием Флоровским (50): *«завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира чрез преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности»*. Со ссылкой на А. Карташова Д. Григорьев подчёркивает: *«Эти два подхода к церковному деланию фактически восполняют друг друга, и их синтез, вероятно, необходим для гармонического строи-*

тельства **Града Божия на земле**. Но в историческом развитии Церкви на более уязвимом пути внешней работы в мире, ...т. е. на пути преподобного Иосифа Волоцкого, оказавшегося победителем в этом споре, скорее произошли **обмирщение и искажение высоких идеалов** – «государство подчинило себе Церковь» (49). Но в 18–19 веке движение Нила Сорского возродилось и как раз с ним «непосредственно связано возрождение старчества». Именно **духовное наследие Нила Сорского**, считает Д. Григорьев, и нашло отражение в образе старца Зосимы, цель поучений которого «в пробуждении подлинного религиозного опыта и **свободного религиозно-созерцательного размышления**». Опять-таки с ссылкой на Г. Флоровского он говорит о **неслучайности** появления этого образа у Достоевского. И приводит длинный список русских святителей, благодаря которым в России с начала 19 века начал возрождаться интерес к духовной жизни, «стало оживать **созерцательное монашество**, старчество, начал ставиться вопрос о личном пути, о христианской жизни». Глубокое родство образа, созданного Достоевским, традициям русского благочестия особо подчёркивается Д. Григорьевым. В **этом** он видит прежде всего сближение образа Зосимы и реального оптинского Амвросия: «все мысли отца Амвросия и старца Зосимы в той или иной мере находились „в серафической струе **русского благочестия**“». В поучениях же Зосимы «отразились мысли, почерпнутые писателем из чтения святоотеческих и русских духовных творений, преимущественно св. Тихона Задонского», который так же, как и старец Амвросий «и другие старцы и учителя **внутреннего самосовершенствования** были духовными чадами преподобного Нила Сорского». Идеальный же противник Зосимы Ферапонт охарактеризован у Д. Григорьева как «представитель непросвещённого, тёмного, изуверского монашества», как «дегенеративный последователь иосифлянства в XIX в.».

Социальный проект Достоевского, представленный в романе, Д. Григорьев, увы, относит к числу утопий: «Достоевского соблазняло утопическое ожидание рая на земле». Но в то же вре-

мя, характеризуя христологию Достоевского в целом, он говорит о сходстве взглядов Достоевского с «восточной» антиохийской святоотеческой школой, имея в виду не крайности несторианства и монофизитства, а **«оттенки мысли:** антиохийцы *« больше созерцали исторического Христа. В воплощении они главным образом останавливались... на обретении во Христе Иисусе примера совершенного подвига и смирения... внимание прежде всего привлекал человеческий подвиг Христа, Его человечность...»*. Ориентация именно на эти оттенки, а они не чужды и представлениям Нила Сорского, как раз, видимо, и подталкивали Достоевского к размышлениям о социальном потенциале христианства. Так что у Достоевского в его социальном проекте отнюдь не утопические мечтания, а скорее, попытка вскрыть **и социальную сущность** христианства. Д. Григорьев на упрёк Достоевскому в утопизме сам себе в общем-то, в конце концов, и отвечает, когда комментирует леонтьевские оценки романа. Во-первых, Д. Григорьев напоминает, что К. Леонтьев был *«убеждённым «иосифлянином» позднейшей формации»*. Что же касается непризнания Зосимы оптинскими старцами, то, как считает Д. Григорьев, *«отец Амвросий и другие старцы несли своё святое служение в рамках определённого исторического периода и среды. Достоевский же представил их во **вневременном контексте**, взирая в будущее»* (49). Это действительно **исчерпывающий ответ** на собственную претензию Д. Григорьева к Достоевскому по части утопизма. Особенно, если учесть, что любая экстраполяция, то есть попытка спроектировать текущую ситуацию в будущее, всегда в чем-то утопична. Но Достоевский **сделал**, кажется, **всё**, чтобы спроецированный им в будущее старец **не воспринимался** как утопия.

Возможности Зосимы влиять на людей, его *«тайна обновления для всех»*, раскрывается Достоевским на разных уровнях, но всегда очень убедительно и как нечто совершенно **естественное**, лишённое какой-либо таинственности. Так, он позволяет отцу-Карамазову безобразничать в келье Зосимы, где абсолютно для всех нормой всегда были *«глубочайшая почтительность*

и деликатность». Зосима же на провокативное шутовство Федора Павловича реагирует как на вполне естественное поведение. И такой реакцией его останавливает. « Не стесняйтесь, будьте совершенно как дома. А главное, не **стыдитесь столь самого себя**, ибо от сего лишь всё и выходит» (51). Подобная реакция производит, видимо, на старшего Карамазова сильнейшее впечатление — понуждает его к пусть бледной, робкой, ситуативной, но попытке дать оценку своему поведению: «*Вот потому я и шут, от стыда шут, старец великий, от стыда. От мнительности одной и буяню. Ведь если б я только был уверен, когда вхожу, что все меня за милейшего и умнейшего человека сейчас же примут, — господи! какой бы я тогда был добрый человек!*» (51). В беседе же с маловерной дамой Зосима у Достоевского разрешает уже не очередную частную, житейскую ситуацию, чем он только что занимался в разговорах с простым народом, а затрагивает проблему из числа, можно сказать, бытийных. Дама сообщает ему о том, что страдает неверием, но не в Бога, а в будущую жизнь. И спрашивает: «*Чем же доказать, чем убедиться?*» ... «*Но доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно*», — отвечает ей Зосима — «**опытом деятельной любви**. *Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей*» (52). Она, решается сообщить старцу что-то, видимо, совсем сокровенное: «*я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить!*» (52). И старец, видя эту её повышенную требовательность к себе, переходит (считает **возможным** в разговоре с ней перейти) к суждениям, касающимся уже важнейших, особенностей проблемы деятельной любви: «*У вас же много уже сделано, ибо вы могли столь глубоко и искренно **сознать себя сами!** Если же вы и со мной теперь говорили столь искренно для того, чтобы, как теперь от меня, лишь похвалу получить за вашу правдивость, то конечно **ни до чего не дойдёте** в подвигах деятельной любви; так всё и останется лишь в мечтах ваших...*» (53). Старец здесь подталкивает её

к ещё более требовательной самооценке. И когда убеждается, что она на неё способна (она признается, что действительно ждала его похвалы), раскрывает перед ней уже все, даже самые суровые, **тайны деятельной любви**: «*Ну теперь, после такого вашего признания я верую, что вы искренни и сердцем добры. Если не дойдёте до счастья, то всегда помните, что вы на хорошей дороге, и постарайтесь с неё не сходить. Главное, убегайте лжи, всякой лжи, лжи себе самой в особенности. Наблюдайте свою ложь и взглядывайтесь в неё каждый час, каждую минуту... Не пугайтесь никогда собственного вашего малодушия в достижении любви, даже дурных при этом поступков ваших не пугайтесь очень. Жалею, что не могу сказать вам ничего отраднее, ибо любовь деятельная сравнительно с мечтательною есть дело **жестокое и устрашающее**. Любовь мечтательная жаждет подвига скорого, ... и чтобы все на него глядели... Любовь же деятельная — это **работа и выдержка**, а для иных так, пожалуй, целая наука. Но предрекаю, что в ту даже самую минуту, когда вы будете с ужасом смотреть на то, что, несмотря на все ваши усилия, вы не только не подвинулись к цели, но даже как бы от нее удалились, — в ту самую минуту, предрекаю вам это, вы вдруг и достигнете цели и узрите ясно над собою чудодейственную силу Господа, вас всё время любившего и всё время таинственно руководившего» (53).*

Устами Зосимы Достоевский даёт здесь прекраснейшее (полное, утончённое) изложение устремлённой в бесконечность тяжелейшей процедуры **индивидуального самовоспитания, самовыделывания**, в основу которого положена не находящая предела требовательность к себе, распространяемая не только на оценки своих намерений и поступков, но и на оценки оценок (так называемая **рефлексия второго рода**). Подобное не напишешь ни с чужих слов, ни из своих наблюдений над другими. Подобное открывается только в наблюдениях над собой... Совершенно очевидно, что этими суждениями старца Зосима Достоевский **полностью и окончательно** закрывает и сегодня все ещё популярную тему «болезненное копание в собственных

тайных пороках — как главный источник материала для художественных исследований Достоевского». Закрывает, конечно же, лишь для тех, кто искренне стремится Достоевского понять. Либеральной же публике, безнадежно подсевшей на **наркотик** неких **природных прав человека** всего этого не объяснишь.

Индивидуальное самовоспитание, самовыделывание и являются, видимо, основой надежд Достоевского на **земное торжество** христианства — возможность такого торжества он и исследовал в своём романе... Но именно идея такого торжества христианства категорически отрицалась К. Леонтьевым (см. 54). То есть их представления о перспективах христианских идей в России расходились принципиально. Позиция К. Леонтьева всецело, судя по всему, определялась его оценкой роли в христианском мировоззрении представления о страхе Божиим (54). К. Леонтьев считал, что: *«начало премудрости страх Божий, плод же его любовь»*. «Я смею думать», — писал также он — *«что проповедь бесстрашной любви есть не что иное, как ... бессознательная подготовка имманентной религии, анти-трансцендентной, т. е. антихристианской, т. е. Царства Антихриста»* (54).

Любовь бесстрашная, любовь не только страхом Божиим питаемая... То, что К. Леонтьеву представлялось отступлением от религии христианской к антихристианской, Достоевскому виделось в качестве реальной основы социальных преобразований.

Его старец Зосима, ни своими взглядами, ни своею судьбой не похожий полностью на кого-либо из известных подвижников христианской идеи, в то же время в чем-то, неуловимо похожий на **каждого** из них. Подвижник христианства, одарённой способностью видеть рай и в настоящем, старец Зосима даже в этом незавершённом — романе предстаёт чрезвычайно убедительным. Во многом благодаря и хорошо продуманному фону, на котором он представлен. К этому фону можно отнести и единомышленника старца нетеиста Ивана Карамазова, и **высмотренного** Зосимой в миру Алёшу Карамазова, и, конечно же, иеромонаха

Ферапонта. Если разобраться, то по большому счету Ферапонт является у Достоевского главным и заранее заготовленным аргументом против возможных обвинений в наличии розового оттенка у его толкования христианства. Такой вывод, не покажется большим преувеличением после знакомства с обстоятельным исследованием Л. Милентиевича (55), который предлагает образы Зосимы и Ферапонта рассматривать как *«столкновение двух христианств»*: через эти образы показано, что *«устремленность к Богу может иметь разные основания и использовать разные средства. ...Один верит в человеческие силы, призывает к любви и видит разлитую в мире благодать, в то время как второй утверждает религию креста, которая в его интерпретации делает человека вечным узником в крепости греха»*. Возможно, что Достоевским это концептуальное раздвоение в христианстве усилено (тенденция подана как активное состояние) сознательно — для чего с такой основательностью образ Ферапонта им и прописывался. По итогу своему это усиление работало на образ старца Зосимы — без Ферапонта Зосиму было бы значительно проще занести в разряд иллюзий.

Не будет лишним напомнить и о том, что идея концептуального раздвоения христианства не является изобретением новейших времен. Она очевидна, например, у В. Розанова. И здесь: *«противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно — он (Достоевский) выразил вековечную и уже о самой действительности истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов — и благословляющего и проклинающего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь — в мировой жизни древа Господня, древа евангельского»* (56). И в особо впечатляющей форме здесь: *«Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь обычному, у каждого своему ничтожненькому и легонькому, затираемому легко же добрым (малейшим) делом»* (56). Возможно, что именно последнее размышление В. Розанова, посягающее на абсолютное толкование идеи первородного греха, и подвинуло Л. Милентие-

вича на это, хорошо коррелирующее с социальной концепцией Достоевского суждение о христианстве: «На примере двух образов показано, что в христианстве, как его понимал Достоевский, не статичное, неподвижное пребывание, **а процесс, подразумевающий актуальность и изменяемость**, – процесс, в котором происходит история и драма. Цель этого процесса – преодоление „онтологического расщепления“ и воссоединение разрозненных связей» (55).

Нельзя исключать, что В. Розанов в приведённых выше суждениях воспроизводит взгляды на христианство, которые активно в своих поздних работах отстаивал И.Г.Фихте. Существуют исследования И. Евлампиева (57), где влияние позднего Фихте и на Достоевского заявлено чуть ли не определяющим. Отрицать наличие влияния как такового нельзя – соображения, приводимые И. Евлампиевым, выглядят порой достаточно убедительными. Но для его фактического утверждения, что Достоевский полностью принимает фихтеанскую концепцию христианства, достаточных оснований, конечно, нет. Тожество человека и Бога, раскрыть в себе Бога – эти положения, перечёркивающие халкидонский догмат, возможно, и следует из Фихте. Но у Достоевского совсем иное: у него речь ведётся о возможности **самовыделывания** человека по образу Богочеловека Иисуса Христа. Так что говорить имеет смысл **лишь** о весьма и весьма осторожной, осмотрительной **корректировке** Достоевским классического христианства – к этому, возможно, и следует сводить влияние Фихте на него.

10. АЛЁША КАРАМАЗОВ — «НАЧИНАЙ, МИЛЫЙ, НАЧИНАЙ, КРОТКИЙ, ДЕЛО СВОЁ!»

На один уровень с Зосимой, в определённом, естественно, смысле, поставлен Достоевским и Алёша Карамазов. Алёша *«отлично понимал, что для смиренной души русского простолюдина... нет сильнее потребности и утешения как обрести святыню или святого, пасть пред ним и поклониться ему: «Если у нас грех, не правда и искушение, то всё равно есть на земле там-то, где-то святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду; значит, не умирает она на земле, а стало быть когда-нибудь и к нам перейдёт и воцарится по всей земле как обещано... То, что старец именно и есть... этот хранитель божьей правды в глазах народа — в этом он не сомневался нисколько... Он свят, в его сердце тайна обновления для всех, та мощь, которая установит наконец правду на земле... и наступит настоящее царство Христово»* (58). Алёша, таким образом, уже в самом начале романа предстаёт тем, кто пусть на свой манер, но по существу **полностью** принимает представления Достоевского о социальной роли христианства. А приняты они Алёшей потому, что существует разделяющий такие же представления старец Зосима. Зосима видит всё это в Алёше и **только потому** выталкивает его **из монастыря в мир**: направляет его на **особое послушание** — на служение людям.

Алёша будет благословлён Зосимой последним из трёх братьев. И в отличие от старших благословлён **явно** и именно **на служение другим**. После знакомства с семьёй Алёши у Зосимы, похоже, окончательно и созрело решение относительно Алёши: *« И знай, сынок ..., что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит Бог преставиться мне —*

и уходи из монастыря. Совсем иди.... Не здесь твоё место **пока**. Благословляю тебя на **великое послушание в миру**... Всё должен будешь перенести, пока вновь придёшь. А дела много будет. **Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя**. С тобой Христос. Сохрани его, и он сохранит тебя. Горе узришь великое и в горе сем счастлив будешь. Вот тебе завет: в горе счастья ищи. Работай, неустанно работай» (59).

Это решение Зосимы, все его надежды на возможность какого-то **идеального влияния** на правила сосуществования, сложившиеся у людей, кажутся и сейчас экстраординарными, наивными, мечтательными, насквозь литературными, бесконечно розовыми. Тем более они казались таковыми полтора века назад. Понимание, что такое влияние **ещё сохранилось**, несомненно существовало. У того же В. Розанова: «*Все менее и менее сдерживает кого-либо религия, семья, любовь к отечеству, — и именно потому, что они все-таки ещё сдерживают, на них более всего обращена ненависть и проклятия современного человечества. Они падут — и человек станет абсолютно и впервые «свободен». Свободен как атом трупа, который стал прахом*» (60). Но только Достоевский рискнул в своём романе, в своей художественной модели реальности с не меньшей убедительностью, завести речь о таком влиянии как о **насушной практической задаче**. И вложил в уста своего Зосимы совершенно конкретный совет, как подойти к ее решению: «*Нужно лишь малое семя, крохотное: брось он его в душу простолюдина, и не умрёт оно, будет жить в душе его во всю жизнь, таиться в нем среди мрака, среди смрада грехов его, как светлая точка, как великое напоминание*» (61).

Сегодня эти надежды Достоевского на идеальное кажутся ещё более иллюзорными — с Б. Тарасовым здесь нельзя не согласиться: «*высшие силы благородства все более теряют свою жизненную стойкость и иссушаются, подчиняются правилам устроителей «цивилизованного общества» и законодателей «трупной» свободы, превращаются в условную шелуху, едва прикрывающую наготу эгоистической натуры и циничных расчётов*» (62). Но идеи Достоевского, его понимание той роли, кото-

рую должно сыграть христианство в обустройстве социума, в противостоянии расхожему представлению, что» **идеализм и бесребреничество являются непростительным детским донкихотством** (63)», своей актуальности нисколько не потеряли. И тот же Б. Тарасов, комментируя приведённую им выписку из Нагорной проповеди Христа (*«Не собирайте себе сокровищ на земле...»*), именно об этой актуальности ведёт по существу речь: *«Буква и дух этого текста как бы противостоят ведущим тенденциям современной жизни и лукавым призывам понять «дух капитализма» и овладеть «протестантской этикой», научиться работать и обогащаться... Речь в нём идёт... о **духовной свободе от имущественной похоти**, способности не растворить горнее в дольнем, соблюсти меру и иерархию, в которой «пища» и «одежда», материальные условия существования не забирают чрезмерного внимания, занимают подобающее место...»* (64).

Почему Зосима доверил именно Алеше **крест земного, внемонастырского служения** людям объясняют уже оценки, данные Алёше самим Достоевским в начале романа. Сколько бы ни хихикал, например, А. Буздалов над этим выбором Достоевского, именно на такой человеческий характер, как Алёша — **на деятельного Мышкина** — и рассчитывает Достоевский в своей социальной концепции. Алёша, кстати, присутствует в келье Зосимы при обсуждении теоретической основы этой концепции, но участия в нём не принимает. Концепция дана в романе в предельно общей форме, без детализаций. А что-либо более конкретное на этот счёт будет предъявлено Достоевским исключительно в его художественной модели — **через дела, через судьбу** Алёши Карамазова, в частности. Достоевский называет Алёшу Карамазова **деятелем**. И уточняет, что деятель этот **«неопределённый, невыяснившийся»** (65). Полагая, видимо, что **выяснением, определением** сам роман и станет.

Огромная роль в раскрытии образа Алёши принадлежит главе «Кана Галилейская». Отказ Достоевского от классических принципов в поэтике, в частности, от гладкого изложения событий, находит свое отражение в неоднородности структуры его

романов. Роман «Братья Карамазовы» не стал здесь исключением и явил нам такой впечатляющий пример неоднородности, как мастерски осуществлённая вставка, «Поэма о Великом Инквизиторе». Она не только не посягнула на смысловую целостность романа, но и фактически **обеспечила** её — оставаясь одновременно достаточно независимым сюжетом. Среди других, важных для понимания замысла Достоевского вставок нельзя не отметить, конечно же, беседу в келье Зосимы о статье Ивана Карамазова. Не очевидна, казалось бы, связь этой беседы с главой «Кана Галилейская», по внешним признакам исключительно под Алёшу написанной. И тем не менее она существует и играет важнейшую роль при выстраивании замысла романа.

Толкование этой главы, предлагаемое Т. Касаткиной в одной из её работ (66), несомненно не лишено своеобразия и даже оригинальности. Но если исходить из того, что в этом романе Достоевский **прежде всего** ставит задачу разъяснить особенности своих чисто теоретических представлений о роли христианских идей в социальном строительстве на уровне не политических деклараций, а художественной модели, то приходится признать, что толкование Т. Касаткиной при всей его изысканности не имеет непосредственного отношения к замыслу романа. Идея о слитности *«в концепции романа брака мужа с женой и брака человека с землёй»* интересна сама по себе, и следы её, согласимся, можно в романе разыскать. Но очевидно, что не ради этой идеи роман писался. Без энергичного волевого усилия трудно согласиться и с мыслью Т. Касаткиной о том, что выявленные ею *«связи брака в Кане и пира в Мокром позволяют адекватно прочесть и поэму «Великий инквизитор»...*

Да, интерпретация художественного произведения — это, в силу специфики художественного обобщения (через единичное), всегда работа с частными по форме своего существования смыслами, которые приходится сближать и связывать. Это можно делать на основе по преимуществу лексической, а можно и на основе **обобщающего смысла**. В первом случае, как правило, результат не очень сильно отличается от механической сме-

си — обнаруженный, а **чаще всего заданный**, общий смысл увенчивает этот результат лишь в качестве этикетки. Если же сближение и связывание настроено на поиск смысла более высокого, обобщающего порядка, то это общий смысл постепенно, естественно и выстраивается — проявляется.

В интерпретации Татьяны Александровны явно ослаблена роль того обстоятельства, что сюжет главы «Кана Галилейская» — это **сон**, стоящего на коленях перед гробом старца Зосимы **Алёши**, только что испытавшего потрясение, связанное с появлением тлетворного духа от старца. Алёша засыпает как раз во время чтения евангельского эпизода о Кане. Т. Касаткина не упоминает даже о том, что во сне появляется и сам старец — он вместе с Христом находится за столом на брачном пиру. А этот момент в главе **решающий**. Ведь именно всё это и излечивает Алёшу от обрушившихся на него сомнений относительно старца: *«Как же это, он стало быть тоже на пире, **тоже званый на брак в Кане Галилейской...** — Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, — раздаётся над ним тихий голос». — Зачем сюда сходил, что не видать тебя... **пойдём и ты к нам.** Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коль зовёт? Старец поднял Алёшу рукой, тот поднялся с колен.**Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот и я здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке...** Что наши дела? И ты, тихий, и ты, кроткий мой мальчик, и ты сегодня луковку сумел подать алчущей. Начинай, милый, **начинай, кроткий, дело своё!**» (67).*

Как видим, у Достоевского Алёша **ещё раз благословлён Зосимой на тихое служение в миру — благословлён в Кане галилейской, в присутствии Христа**. В этом и только в этом смысл главы. С этим и только с этим связано дальнейшее поведение Алёши — его объятия с землёй. *«Простить хотелось ему всех и за всё, и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а «за меня и другие просят», прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то **твёрдое и незыблемое**, как этот свод небесный,*

сходило в душу его. Какая-то как бы **идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и навеки веков**. Пал он на землю слабым юношей, а встал твёрдым на всю жизнь бойцом, и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга.» (68) Он избавился от сомнений в Зосиме — уверовал в ту свою миссию на земле, для которой его Зосима избрал. И он **уже начал** дело своё — в главе «Луковка».

Достоевский в этой во истину фантастической сцене покаяния Грушеньки перед Алёшей дал, можно сказать, предельно полное описание того, **в чём** найдёт выражение служение Алёши людям. Фантастической же сцена становится потому, что **не может реальная** Грушенька говорить так, как она говорит; но очевидно и то, что говорить **у Достоевского** она может **только так**. А больше всего поражает то, что в сцене этой Алёша **абсолютно изосущностен** (сколько бы то ни отрицали мэтры достоевсковедения) князю Мышкину — перед последним Грушенька раскрылась бы точно так же.

Увидит луковку, протянутую ему от Алёши, и Иван Карамазов: *«не тебя я хочу развернуть и сдвинуть с твоего устоя, я может быть себя хотел бы исцелить тобою, — улыбнулся вдруг Иван совсем как маленький кроткий мальчик»* (69).

Этот тихий и кроткий человеколюбец, этот, по словам Мити, *«ангел на земле»* (*«Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... а мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил»* (70)) и в самом деле начинает вытягивать своего старшего брата из пучины чисто отвлечённых суждений и обобщений. Со всем не случайно вспоминает Иван в присутствии Алёши и о клейких весенних листочках, и о голубом небе. И о европейских подвижниках прошлого с их страстной верой *«в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку»* (71), Алёша активно поддерживает эти настроения брата: *«Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасён... — А в что она вторая твоя половина? — В том, что надо воскресить твоих мертвецов, которые может быть никогда и не уми-*

рали» (71). Алёше удаётся в размышлениях, казалось бы, лишь о проблемах брата, выйти на главный принцип своего служения в миру -**мышкинский** кстати принцип существования- **побуждать к воскрешению**.

Осуществлённое Достоевским **убедительное сближение** Зосимы и Алёши, носителей высоких идей – одного не от мира сего, а другого вполне реального – и становится, похоже, надёжной защитой этих высоких идей от интерпретационных поруганий. В этом смысле Алёше -Зосиме повезло значительно больше, чем тому же князю Мышкину, «лягнуть» которого, так или иначе, пытались многие. Но и к Алёше с Зосимой «прилетело» нечто (да ещё из России, да ещё с ресурса «Русская линия») под названием «Русский Фауст, или гомункул „православия“ Алёша Карамазов» (72). Уже из заголовка ясно, что целью для автора является не Зосима-Алёша, а Достоевский, а конкретнее, его представления о социальной значимости идей христианства. И поскольку эти представления можно считать **сверхидеей всего творчества** Достоевского, на статье А. Буздалова, деваться некуда, приходится задержаться.

А. Буздалов начинает с Гёте, с его суждения о демоническом начале, проявляющемся в *«безусловно позитивной деятельной силе»*. Суждение это пристёгивается и к Достоевскому: он, видите ли полон *«того же самого «начала»*». Подтверждается же сие лишь ссылкой на... речь прокурора в «Карамазовых»: *«...мы натуры широкие, Карамазовские,... способные вмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения»... Две бездны, две бездны, господа, в один и тот же момент, – без того мы несчастны и неудовлетворены, существование наше неполно»* (73). Прокурор имеет в виду Митю Карамазова и транслирует своё понимание Мити на Россию в целом. А. Буздалов же распространяет это понимание и на самого Достоевского. И приводит, в частности, выписку из письма Достоевского к Е. Ф. Юнге от 11.04.1880: *«Что Вы пишете о Вашей двойственности? Но это самая обык-*

новенная черта у людей... не совсем, впрочем, обыкновенных ... Вот и поэтому Вы мне родная, потому что это раздвоение в Вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это — большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, **потребность самоотчета** и присутствие в природе Вашей **потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству**. Вот что значит эта двойственность. Были бы Вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и **менее совестливы** и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое-великое самомнение» (74). Казалось бы, совершенно ясно, о чём ведёт речь Достоевский — **какую** двойственность он видит в себе и у Е. Ф. Юнге. Она возникает из **потребности жёсткой критической самооценки, «из потребности самоотчета»** — так названа Достоевским рефлексия второго рода. В двойственности Мити Карамазова **можно**, конечно, увидеть **лишь сосуществование** двух несовместимых начал. Но оно **отнюдь не мирное** сосуществование, что и является **главным** в образе этого героя Достоевского. Внутренняя борьба двух начал, перевес в которой постоянно оказывается на стороне **высшего**, идеального, **сближает**, естественно, для внешнего наблюдателя два этих типа двойственности — Митину и ту, о которой речь у Достоевского. И Митина предстаёт даже значительно более убедительной — эффект мастерски выстроенного художественного образа. По Буздалову же — и прокурору из романа -, реально существует лишь простое **смешение** двух начал. Такую форму двойственности, видимо, имеет в виду и Достоевский, когда ведёт речь в письме о «*неразвитых умом*». Но Буздалов до понимания Достоевского опускаться, похоже, не желает. Он отыскал у него «уязвимое» место и с упоением его расковыривает — выделяет те куски фраз и предложений, которые способны сыграть роль «убийственных» аргументов при критике социального проекта Достоевского. Из текста романа, из письма к Е. Ф. Юнге, заботливо отбираются несколько слов, допускающих вольное толкование и формулируется приговор: «*Так же, как в поэме романтического протестанта Гёте носителями*

диалектического «божественно-демонического» начала являются в той или иной степени все герои, положительные и отрицательные, в «поэме» Достоевского в теснейшем контакте с Мефистофелем (то есть с бесами) состоит не только Иван и непрерывно чертыхающийся Дмитрий с его «широким» разгулом страстей, не только «очень хорошая» «инфернальница» Грушенька и семинарист-циник Ракин, не только либеральные нехристи Смердяков, Миусов и натуральный «басенок Лисе», но и самые что ни на есть «православные» гомункулы Зосима и Алексей – именно через «великое самомнение», которым их щедро наделил автор» (72).

Цель всех этих цепляний Буздалова к Достоевскому, как и всей его городьбы с особенностями мирозерцания Гёте, видимо, одна: дискредитировать представления Достоевского о социальном потенциале христианства. С этой же целью приводит Буздалов, видимо, и выписку из «Дневника писателя»: «... в обществе ярко и ясно объявились новые элементы, объявились люди, которые жаждут подвига, утешающей мысли, обетования дела. Значит, не хочет уже общество удовлетворяться одним только нашим либеральным хихиканием над Россией, значит, мерзит уже ученье о вековечном бессилии России! Одна только надежда, один намёк, и **сердца зажглись святою жаждою всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига**. Это от гордости они зажглись? Это от гордости пролились слезы? Это к гордости я их призывал? Ах, вы!» (75). Выматерился бы наверняка здесь Федор Михайлович, если бы мог себе такое позволить... Но Буздалов даже не замечает этой, из прошлого века к нему обращённой реплики: «Ах, вы...» и талдычит своё.

Положительные же оценки Достоевским «гордости» как признака известного «благородства» сердца становятся у Буздалова предметом особого внимания. При этом за поддержкой он обращается к блж. Августину: «диалектическая («демоническая») «добродетель гордости» у Достоевского, так же как «высшая» добродетель... вмещающей все крайности внутренней «широты», – это то, что блж. Августин называл **«блестящими**

пороками» как типично лжехристианским (языческим) представлением... Блестящая (пелагианская) «гордость» эта проходит инфракрасной чертой через все творчество писателя» (72). Но о чём идёт речь у Августина? Он пишет, что **«если сама душа и разум не служат Богу так, как Бог заповедал служить Ему, они отнюдь не повелевают телом и пороками правильным образом... Почему и сами добродетели, которыми, по-видимому, он располагает, ..., если он к Богу их не относит, скорее пороки, чем добродетели»** (76)». Но разве не то же имеет в виду и Достоевский, когда в своём символе веры называет Христа носителем **единственного и безусловно истинного** для человека **критерия самооценки**. Ведь **драгоценной** у Достоевского называется не гордость вообще, а гордость, **которая исходит из «той высшей правды, без которой никогда не могло бы устоять, на всей своей нравственной высоте, человечество... Эта гордость не есть вражда ...из ложного пристрастия, основанная на том, что я, дескать, тебя лучше, а ты меня хуже, а лишь чувство самой целомудренной невозможности примирения с неправдой и пороком, хотя, опять-таки повторяю, чувство это не исключает ни всепрощения, ни милосердия; мало того, соразмерно этой гордости добровольно налагался на себя и огромный долг»** (77).

Разжёвано, казалось бы, Достоевским здесь всё предельно, но и тут- как о стенку горох. То упорство, с которым Буздалов терзает представления Достоевского, питается, скорее всего, упрямым нежеланием разграничивать художественное и богословское исследование. У Буздалова, может быть и нет умысла порочного, злого, разрушительного, как у какого-нибудь Богомолова, но художественную модель бытия, представленную Достоевским, он, увы, пытается оценивать как богословскую разработку. Именно поэтому, видимо, и стремится заручиться поддержкой святоотеческого учения о гордости, не замечая, что и там речь-то идёт о гордости, **связанной с самодовольством**: **«Гордость есть собственно имя страсти, сущность которой состоит в высокоумии (высокоумии) – «в самодовольном душевном настроении,**

по которому человек не **хочет признавать за собой несовершенств и недостатков**, услаждается своими достоинствами или преимуществами...» (78). Да, Достоевский использует толкование гордости, не совпадающее дословно с каноническим. Потому, видимо, что для него ясна исключительная собственно социальная значимость христианства — идея социального приложения христианства понуждает Достоевского корректировать сложившееся толкование той же гордости. Здесь есть, конечно, проблема. Но решение её не относится к компетенции как великих художников, так и интерпретаторов их творчества. Корректировка сложившихся толкований, приведение их в **более полное соответствие**, с особенностями развивающегося бытия... Было время: для решения подобного типа проблем собирались вселенские соборы. Так что нельзя полностью отрицать и такой вариант: христианство в качестве **единственной** реальной силы социального преобразования общества предстанет, наконец, с такой очевидностью, что корректировка толкования той же гордости, используемая художником Достоевским, может стать предметом и для соборного толкования.

Что же касается упомянутого Буздаловым в связи с Достоевским пелагианства, то нельзя здесь не сослаться на Т. Касаткину. Татьяна Александровна очень удачно ставит на место всех тех, кто винит Достоевского в пелагианстве: *«Между тем, все рассуждения старца Зосимы имеют своим истоком, своей отправной точкой событие, которое уже состоялось два тысячелетия назад: Бог прервал разобщённость между собой и человеком, сделал Свой шаг... Это презумпция рассуждений Зосимы, вследствие чего он, естественно, говорит в своих поучениях не о том, что уже совершено, но о том, что требуется совершить — о встречном шаге человека, оставленном всецело на его волю, поскольку Бог — гарант его свободы. Если же мы упустим из виду, что шаг человека, о котором настойчиво говорит Зосима, встречный и ответный, его учение вполне может показаться нам пелагианским. Более того, предполагаемый встречный шаг человека на деле оказывается попросту переменной зрения, обре-*

тением человеком способности увидеть совершенный уже ему навстречу шаг Божества. Именно в момент такого изменения зрения и проявляется, согласно старцу Зосиме, райское состояние земли, обретается уже дарованное человеку и миру преобразование» (79).

11. СТРАДАЛЕЦ БЛАГОРОДСТВА МИТЯ КАРАМАЗОВ

Основополагающей проблемой для Достоевского в его социальной концепции не могла не стать проблема **соотношения идеального и материального в бытии**. Обсуждается она им в романе так или иначе постоянно. Становится главной и на уровне обобщений художественных. В этом отношении особо значителен образ Мити Карамазова. По мнению Б. Тарасова (62), в этом образе, в развёрнутой на страницах романа Митиной истории, Достоевскому удалось показать, что *«формальное право нередко вступает в тяжёлый и полуосязаемый конфликт с совестью, полнотой правды и подлинной справедливостью»*. Расследование в романе, подчёркивает Б. Тарасов, построено так, что *«на первый план выдвигаются факты, которые могут быть объяснены естественнoнаучными причинами, примитивной ревностью или корыстным расчётом»* – судейские в речах своих подчёркивают то, что *«для самого обвиняемого и объективной истины не является главным и решающим... Деньги как «понятный» и «основной» стимул действий подозреваемого уведат внимание от ...немеркантильных и внерассудочных мотивов поведения Дмитрия Карамазова»*. Судейские *«не вникают в нравственные или просто иррациональные мотивы его поведения, не замечая в нем «страдальца благородства», искателя правды с «Диогеновым фонарём»*. Они не желают видеть той главной причины, что удержала Митю от преступления. Митя в последнее мгновение бросился от окна – *«потому, что «Бог его сторожил», «слёзы ли чьи, мать ли умолила Бога, Дух ли светлый облобызал – но чёрт был побеждён»* (80).

Именно страдальцем благородства и искателем правды предстаёт Митя и в своей исповеди перед Алёшей. Митя хотел

было начать свой разговор гимном к радости Шиллера, но задумался и начал с шиллерского «Элевзинского праздника». Он доходит в чтении до того места, где речь идёт о Церере, *которая «в унижении глубоко человека всюду зрит»...* и заходится в рыданиях. Потому что **себя оценивает**, как человека, пребывающего именно в таком унижении. Далее Достоевский приводит еще четыре строки из «Праздника» — это своего рода рекомендация, как выбраться из состояния унижения: *«Чтоб из низости душою мог подняться человек, с древней матерью-землею Он вступил в союз навек»* (81) ...Митя говорит Алёше, что он не понимает, как воспользоваться этим советом — вступить в союз с землёю. Для него здесь, как и во всем, сплошные загадки: *«когда мне случилось погружаться в самый, самый глубокий позор разврата (а мне только это и случалось), то я всегда это стихотворение о Церере и о человеке читал. Исправляло оно меня? Никогда!»* (82). И он сообщает брату, что *«вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн. Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть я целую край той ризы, в которую облакается Бог мой»* (82). У Достоевского здесь следует новая цитата из Шиллера — теперь из оды Радости и в переводе Тютчева. Можно допустить, что обращением к Шиллеру (в единое собраны части двух стихотворений, да ещё в разных переводах) Достоевский не стремится дать характеристику мирозерцания своего героя — здесь, скорее, стремление показать **значимость идеального** для Мити — справиться со своими падениями он не может, но *«пусть я иду в то же самое время вслед за чортом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю Тебя, и ощущаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть»* (82). И попытка описать его состояние в определённой ситуации, в данном случае на исповеди перед братом, доверие к которому у него исключительное, запредельное. **«Ты ангел на земле. Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... а мне того и надо, чтобы меня кто-нибудь высший простил»** (70). Достоевский и не пытается прояснять источник этого доверия. Оно дано: для Мити, пытающегося разобраться в себе, его младший брат — высший нравственный авторитет. А строки из Шиллера —

их роль служебна: они лишь помогают Мите выйти **на жесточайшую самооценку**, которой и становится вся его исповедь.

Перед Митей по существу в романе те же проблемы, что и перед Иваном, но только обнаруживают они себя не в рациональной, а в сугубо эмоциональной, душевной форме. Для Алёши они, возможно, должны будут явиться ещё в одной – духовной – форме. Тот набор глобальных проблем, которые когда-то Достоевский кратко сформулировал для себя в рабочей записи «Маша лежит на столе» и которую вполне можно рассматривать в качестве первого наброска его социальной концепции, видимо, и стал в последнем романе, в образах трёх братьев Карамазовых главным предметом его художественного исследования.

До исповеди Митя ещё пофилософствует – своим, получившим всемирную известность суждением о красоте (*«красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с богом борются, а поле битвы – сердца людей»* (82)), он и пытается передать всю многосложность отношений с Катериной Ивановной и своих оценок этих отношений. И дальнейшей исповедью своей все это покажет. *«Я хоть и низок желаниями и низость люблю, но я не бесчестен»* (83) – эта мысль идёт в исповеди Мити красной строкой. Он готов был поступить *«как клоп, как злой тарантул, без всякого сожаления»*. Он готов был даже унижить, поиздеваться над доверившемся ему существом. Но совершает-то в итоге нечто настолько **неожиданно-естественное** для себя, что у него даже возникает желание заколоть себя, **«должно быть от восторга»**, благо офицерская шпага была под рукой. Отклик Катерины Ивановны на его благородство будет достойным – она, видимо **почувствовала** на краю **какой** бездны он находился: *«Она вся вздрогнула, посмотрела пристально секунду, страшно побледнела, ну как скатерть, и вдруг, тоже ни слова не говоря, не с порывом, а мягко так, глубоко, тихо, склонилась вся и прямо мне в ноги – лбом до земли, не по-институтски, по-русски! Вскочила и побежала»* (84). И продолжила, спустя некоторое время, свой отклик: сама себя предложила Мите в невесты: *«люблю, дескать, безумно, пусть вы меня не любите – всё равно,*

*будьте только моим мужем. Не пугайтесь — ни в чём вас стеснять не буду, буду ваша мебель, буду тот ковёр, по которому вы ходите... Хочу любить вас вечно, **хочу спасти вас от самого себя**» (85). И можно допустить, что в одном из следующих романов этой серии, где Катерина Ивановна вполне могла бы переместиться в центр повествования, эта мысль, («*хочу спасти вас от самого себя*») могла бы стать главной.*

Как справедливо отмечает Б. Тарасов, понять то, что случилось с Митей, невозможно, «*не беря во внимание **экзальтированное благородство его природы и искание высшего**, проходя мимо его внутреннего переворота и мучений совести*» (62). В этих воистину экзотических чертах природы Мити Карамазова Достоевскому и удаётся убедительно передать художественно утвердить — своё понимание человека: «**В человеке, кроме гражданина, есть и лицо... отнять лицо у гражданина и оставить только гражданина нельзя... Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый судья — моя совесть, то есть судящий во мне Бог**» (86).

Пониманием, что, кроме гражданина, есть в человеке и лицо наделён, у Достоевского, конечно же, и старец Зосима. Именно лицо увидел Зосима в Мите, когда счёл возможным благословить его, да ещё в самый разгар банального имущественного спора: «*...Вдруг поднялся с места старец. ...Старец шагнул по направлению к Дмитрию Фёдоровичу и, дойдя до него вплоть, опустился пред ним на колени. Алёша подумал было, что он упал от бессилия, но это было не то. Став на колени, старец поклонился Дмитрию Фёдоровичу в ноги полным, отчётливым, сознательным поклоном, и даже лбом своим коснулся земли*» (87).

12 ЭТИЧЕСКОЕ ПОДВИЖНИЧЕСТВО ИВАНА КАРАМАЗОВА И ИЗДЕРЖКИ ТИПИЗАЦИИ ЭТОГО ГЕРОЯ

Об Иване Карамазове ещё в 1901 году в одной из своих публичных лекций, опубликованной потом в виде статьи, очень обстоятельно высказался С. Н. Булгаков (88). Он, в частности, отмечал, что хотя у нас нет оригинальной литературы по философии, но зато *«мы имеем наиболее философскую изящную литературу; та сила мысли нашего народа, которая не выразилась в научных трактатах, нашла для себя исход в художественных образах»* (88, ст. 1). Роман же «Братья Карамазовы», по его мнению, *«и в философском, и в художественном отношении является наиболее гениальным у Достоевского»* (88, ст. 2).

Иван Карамазов и представлен у С. Булгакова прежде всего, как **философский тип**. Возможно, именно поэтому обсуждение этого булгаковского результата и есть смысл начать с некоторых значительно более **очевидных** особенностей Ивана. Так, Достоевским дана предельно ясная характеристика отношения Ивана Карамазова к Богу. И это, конечно же, не одноклеточный атеизм: *«Что же до меня, то я давно уже положил не думать о том: человек ли создал Бога или Бог человека... А потому и объявляю, что принимаю Бога прямо и просто... 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 сольёмся, верую в слово, к которому стремится вселенная Я не Бога не принимаю, ... я мира, Им созданного, мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять»* (89).

Если в этой позиции Ивана и заключено отрицание **теизма**, то исключительно **в качестве некой** сложившейся **его формы**,

претендующей считаться **завершённой**, окончательной. Даже допуская её развитие в реальности до **совершенного** состояния, Иван не принимает её целиком, потому что есть в этом развитии стадия несовершенства, безумная с его точки зрения. В. Зеньковский предельно точен в своей характеристике Ивана: **«Весь бунт Ивана Карамазова против Бога определяется именно этическим максимализмом, не принимающим мира потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания»** (90).

В этих взглядах Ивана отразилось, видимо, понимание Достоевским **безусловной необходимости** совершенствования и царства земного. Через Ивана он показывает исключительную сложность такой задачи, связанную, в частности, и с существованием людей чистейших убеждений, но не желающих благостного финала, к которому можно прийти **только** через великие страдания — ведь именно с этими людьми будут **наибольшие проблемы** при **перенесении** христианских идей в центр программы социального переустройства.

В беседе со своим малопонятным ему младшим братом, доверие к которому тем не менее у него беспредельно, Иван пытается не только раскрыть суть своих убеждений, но и обосновать их: **«Я... ничего не могу понять, для чего всё так устроено... По жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, ... — но ведь это лишь эвклидовская дичь... жить по ней я не могу же согласиться! ... — Мне надо возмездие, И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже на земле, и чтоб я его сам увидал... Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего всё так было. ... И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая **необходима была для покупки истины**, то я утверждаю заранее, что **вся истина не стоит такой цены**... Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход... Не Бога я не принимаю, Алёша, я только билет ему почтительнейше возвращаю»** (91).

Алёша назовёт эти суждения бунтом. И нельзя не признать, что Достоевский великолепно, логически безупречно обосно-

вал эту позицию Ивана именно как бунт. Он сделал эту позицию логически неопровержимой в рамках евклидовой логики (её можно назвать логикой конечного существа). Единственный возможный контраргумент здесь – **логика бесконечного существа** и связанная с ней безусловная вера. Что в общем-то и станет совершенно очевидным из дальнейшей беседы братьев.

«Представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей..., но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище..., согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях!» Алёша солидарен с братом – не может он этого допустить, но и добавляет: *«ты сказал сейчас: есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Но Существо – это есть, и оно может все простить, всех и вся и за всё, потому что само отдало неповинную кровь свою за всех и за всё. Ты забыл о Нем, а на Нем-то и зиждется здание, и это Ему воскликнут: „Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои“»* (91, ст. 147)). Но в концепции Ивана заготовлен весомый ответ и на такой контраргумент. Им станет сочинённая Иваном поэма «Великий Инквизитор»...

Изысканная, нехарактерная для литературы сложность образа Ивана (а она очевидна – предъявлена читателю в романе без какой-либо маскировки) во многом, наверное, и определила оценку С. Булгакова: Иван – **«самая яркая в философском отношении точка»** – *«из всей галереи типов этого романа этот образ нам, русской интеллигенции, самый близкий, самый родной; мы сами болеем его страданиями, нам понятны его запросы»* ((88, ст. 2)). Очевидна для С. Булгакова и важнейшая особенность образа Ивана: **«основной источник для понимания его души суть его собственные слова о себе»** ((88, ст. 3)). То есть его самоанализ – **диалог с собственным внутренним человеком**.

Не исключено, что необычная сложность Ивана и стала причиной булгаковской оценки перспектив этого образа в продол-

жении романа — он считает, что Иван вряд ли бы занял там главное место. Но это не очевидно. Ведь зачем-то говорится об исцелении Ивана Алёшей, для чего-то готовится Достоевским такое существо, как Катерина Ивановна, неординарное и совершенно, как и Настасья Филипповна, не вмещающееся в русскую литературную традицию.

Вполне адекватной замыслу романа может показаться следующая булгаковская характеристика: *«Иван принадлежит к тем высшим натурам, для которых последние проблемы бытия, так называемые метафизические вопросы, о Боге, о душе, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни... имеют самую живую, непосредственную реальность Характерной особенностью состояния, в котором находится Иван в романе, является недоверие, утрата веры в старое, которое **не заменилось ещё** новым... Представьте себе в момент такого перехода, такой болезненной ломки человека **огромного ума, логической неустрашимости, страстной искренности, человека, абсолютно неспособного к сделкам с собой, и вы получите Ивана Фёдоровича Карамазова...**»* ((88, ст. 4—5)). Но с тем, что С. Булгаков пишет об Иване дальше, согласиться **невозможно**. Складывается впечатление, что С. Булгаков спешит придать этому образу, во многом лишь намеченному Достоевским, некоторую завершённость. Это намерение С. Булгакова непременно **достроить Ивана до типа** (какого-нибудь софиста, всецело замкнутого на себя) очевидно: *«Вся жизнь является для него **обезвученной**. Состояние **нравственного омертвления**, в котором находится Иван, делает его **холодным и безучастным эгоистом**, которому окружающая его жизнь внушает только брезгливое раздражение... Софист и диалектик в Иване иногда заслоняет **мученика идеи**, но последний виден проницательному взору старца Зосимы»* ((88, ст. 6)).

Но Достоевский, похоже, тщательно **оберегает** каждого из трёх братьев от такого удела, как тип в привычном понимании этого слова. Все три брата у Достоевского **демонстративно нетипичны**. Алёшу он сам в авторском вступлении к роману называет чудачком. Но чудачества достаточно и у Мити с Иваном.

И все это потому, что Достоевский в своём романе стремится представить отнюдь не текущее состояние российского бытия, а **потенциальные его возможности**. Поэтому ему нужны не типы (архЕтипы), а чудаки (архИтипы).

Обсуждается С. Булгаковым и ещё одна идея из арсенала Ивана Карамазова: *«уничтожьте в человечестве веру в своё бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено»*. Старца Зосиму эта позиция Ивана, видимо, очень заинтересовала: *«Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о церкви и о церковном вопросе... Идея эта **ещё не решена** в вашем сердце и мучает его. ... В вас этот **вопрос не решён и в этом ваше великое горе**, ибо действительно требуется разрешения»* (92). Эта часть беседы Зосимы и Ивана исключительно важна для понимания образа Ивана. Здесь Достоевским выстраивается что-то в высшей степени необычное и полностью не соответствующее той краткой и простенькой характеристике Ивана, с которой он когда-то начал своё публичное чтение главы о Великом инквизиторе. Отвечая на вопрос Ивана *«А может ли быть он во мне решён? Решён в сторону положительную?»*, Зосима как раз и передаёт то, что Достоевским действительно (и, видимо, с расчётом на продолжение романа о братьях Карамазовых) вложено в образ Ивана: *«Если не может решиться в положительную, то никогда не решится и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите творца, что дал вам сердце **высшее, способное такую мукой мучиться**... Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас ещё на земле, и да благословит Бог пути ваши!»* (93). Старец Зосима, как видим, здесь на **что-то благословляет Ивана**, который это благословление принимает, коли бросается целовать руку старца. Не только Алёша, таким образом,

будет благословлён на служение в миру, но, фактически, и Иван. А следом за ними будет благословлён и Дмитрий.

Очевидно, что сцена благословления Ивана для Достоевского очень важна: *«Старец поднял руку и хотел было с места перекрестить Ивана Фёдоровича. Но тот вдруг встал со стула, пошёл к нему, принял его благословение и, поцеловав его руку, вернулся молча на своё место. Вид его был твёрд и серьёзен. Поступок этот, да и весь предыдущий, неожиданный от Ивана Фёдоровича, разговор со старцем как-то всех поразили своею загадочностью и даже какою-то торжественностью...»* (93)

Интерес, проявленный старцем Зосимой к позиции Ивана, вызван, видимо, и тем, что старец почувствовал, насколько **значимо трансцендентное** (божественное) в Ивановом понимании нравственного. Следовательно, даже в своём Иване-нетеисте Достоевский счёл возможным представить во всей полноте разделяемые им взгляды на роль идеального в бытии человека, на необходимость *«наполнения „закона“ „благодатью“, а повседневной жизни – отблеском абсолютного смысла»* (62.) В наполнении же таком повседневной жизни, находит, видимо, своё отражение некое **фундаментальное качество осознающего себя существа** - его потребность **возвыситься**, а то и абсолютизировать смыслы и мотивы, далёкие от насущных, непосредственно значимых. Такая абсолютизация (в форме трансцендентного) была **наипростейшим** путём утверждения подобных смыслов в качестве **жизненно необходимых**, насущных. Хотя конечно, шёл, одновременно и естественный, но значительно более длительный и сложный процесс выделения- **выделывания** — таких смыслов непосредственно из опыта реального существования.

Идея бессмертия души несомненно исключительно важна для Ивана-для обдумываемой им концепции социального преобразования мира на христианских основаниях. Поскольку в таком преобразовании вопрос об источнике нравственного, о его генезисе, о его критериях — несомненно центральный вопрос, Иван, напоминает С. Булгаков, именно с вопросом бессмертия души связывает всю нравственную проблематику: нет бессмер-

тия — все позволено. Но Иван, полагает С. Булгаков *«приходит к **безотрадному** для себя выводу, что **критерий** добра и зла, а, следовательно, и нравственности, не может быть получен без метафизической или религиозной санкции. Религиозной веры у него нет, но с её потерей он с ужасом теряет и нравственность... Трагедия Ивана состоит... в том, что с таким выводом **не может помириться его сердце**- «высшее, способное такой мучкой мучиться», как охарактеризовал его старец... Натура в высокой степени этическая, принуждённая отрицать этику, — таков этот чудовищный конфликт ((88, ст. 8)).*

«Теряет нравственность»...«приходит к выводам, отрицающим нравственность», «безотрадный для себя вывод»...Такие, избыточно жёсткие формулы Булгакова плохо сочетаются с тем, что, опять-таки со ссылкой на Зосиму, написано у него об истинной трагедии Ивана. Эти оценки, скорее всего, — следы все тех же достраиваний Ивана до типа, до завершённого образа.

С. Булгаков в своих характеристиках Ивана, то есть того, кто в романе социальную концепцию Достоевского, можно сказать, **горячо поддерживает**, почему-то совсем не касается самой концепции. Отношение к ней, лишённое должного внимания, в начале 20-го века было, скорее всего, неизбежно. К чему вполне могло подталкивать и то толкование христианства (возможность неапокалиптического финала земной цивилизации), на которое решился в своей концепции Достоевский. Он, видимо, остро почувствовал, необходимость такого толкования, но, судя по всему, и трезво оценивал возможные последствия подобной «модернизации», когда она проводится **не соборно, а индивидуально**. На последнее, как известно, решился Толстой и получил то, что получил. Не исключено, что и С. Булгаков счёл целесообразным пока воздержаться от **прямого** обсуждения такого рода социальной концепции.

Но решающую роль в интерпретации С. Булгакова, что развела по углам концепцию и, можно сказать, одного из её носителей в романе, сыграло, кажется, намерение С. Булгакова

непреренно **вытянуть Ивана на уровень мировых литературных образов**. Такая задача у С. Булгакова очевидна: «*Фауст и Карамазов находятся в несомненной генетической связи, один выражает собой сомнения XVIII, другой XIX века, один подвергается критике теоретический, другой – практический разум... Все сомнения Ивана образуют в своей совокупности проблему социализма*». Иван «*всецело охвачен этим мирозерцанием, он дитя социализма, но дитя **маловерное, сомневающееся***» ((88, ст. 21). Эта, не выведенная, а заданная связь Ивана с Фаустом и подталкивает, видимо, С. Булгакова к предположению, что Достоевский именно **свои** сомнения в части социалистического мировоззрения «*выразил с художественной яркостью в Иване Карамазове*». Однако такое допущение, полностью соответствующим замыслу романа признать невозможно. Поскольку через Ивана у Достоевского характеризуется не столько концепция социализма, что стремительно распространялась тогда в обществе, сколько та альтернатива ей, которую вынашивал сам Достоевский. С. Булгаков темы какой-либо альтернативы социализму вообще не касается – Достоевский для него лишь антисоциалист, идейный противник Ивана. Более того, С. Булгаков считает, что Достоевский смотрел «*на мировоззрение социализма, так же, как и на духовное состояние Ивана, как на что-то вроде **нравственной болезни**, но болезни роста, как на **переходное** мировоззрение, предшествующее высшему синтезу*» (88, ст. 21). На этой оценке взгляда Достоевского на социальные преобразования, оценке размытой, нечёткой (здесь и болезнь, и переходное состояние), С. Булгаков фактически и выстраивает своё важнейшее суждение о Достоевском: «***Несовместимость** философского **материализма** или позитивизма и того **этического размаха**, которого требует **социализм**, болезнь религиозного неверия, парализующая и социальный идеализм, – таков диагноз, который Достоевский в лице Ивана Карамазова поставил европейскому передовому обществу... Может быть, и к мировоззрению XIX века относил, между прочим, Достоевский великие евангельские слова, взятые им эпиграфом к роману*

и выражающие закон всякого здорового развития: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрёт, то останется одно, а если умрёт, то принесёт много плода» (Иоанн. XII, 24)» (88, ст. 21–22).

Из этого суждения, действительно выводящего Ивана Карамазова в литературные типы мировой значимости (куда здесь до него какому-нибудь Фаусту), становится ясным не только то, как **через типизацию** Ивана **перекрывается доступ** к смыслам социальной концепции Достоевского, но и то, **каким образом** этот доступ становится абсолютно недостижимым. Жесточайшая позиция С. Булгакова в вопросе о соотношении научного и религиозного мирозерцаний: **только логическое умножение их** (или **или**) **намертво и блокирует** социальную парадигму Достоевского, у которого нельзя не заметить его редкостную для 19-го века склонность к **логическому сложению (и и)** этих двух типов мирозерцания.

Не упустив ни одной из возможностей достроить Ивана до типа, С. Булгаков все-таки выходит и на толкование образа Ивана, близкое замыслу Достоевского: *«XIX век в умах многих разрушил или, по крайней мере, расшатал старые верования и старое представление об этой, земной, жизни как приготовлении к будущей, небесной. Он выдвинул воззрение, по которому наша жизнь действительно является приготовлением к будущей, но не небесной, а земной жизни. Место религии временно заняла теория прогресса, или религия человечества»* – *«все тяжёлое и мертвящее нашей теперешней жизни, все формы эксплуатации и порабощения человека человеком погибнут естественной смертью, и миру явится новый, свободный, научно владеющий природой человек, **человекобог**, по выражению Достоевского»* (88, ст. 13). Пока это - характеристика социалистической концепции социального преобразования, к которой Достоевский пристегнут чисто формально без разъяснений того, что **человекобог** у Достоевского – это человек, преобразованный по образу Богочеловека Христа. С. Булгаков считает, что в основе и этого *«нового понимания жизни»* *«лежит все-таки вера, которую для кратко-*

сти можно охарактеризовать как **веру в человекобога**, заменившую прежнюю веру в Богочеловека» (88, ст. 13). Именно исходя из этого положения предлагается рассматривать проблематику и «Великого Инквизитора»: Можно верить «в человечество; верить в то, что человек действительно способен быть человекобогом, что человечество в целом действительно может подняться до небывалой ещё высоты, а не выродиться в нравственное убожество, даже достигнув животного счастья» (88, ст. 14). А можно не верить. Это сомнение, считает С. Булгаков, и выражено в «Поэме», которую он называет «важнейшим документом для характеристики души Ивана». Иван – автор «Поэмы», и она, естественно, не может не характеризовать состояние его души. Но у Достоевского роль «Поэмы» не сводится к этой функции. Очевидно, что у С. Булгакова здесь очередная попытка представить образ Ивана как тип – повысить значительность этого образа как типа. Но Достоевский, скорее всего, в тех сомнениях, о которых пишет С. Булгаков, стремится сконцентрировать иное – вполне естественную **возможную оппозицию общества** той социальной концепции преобразования, что вынашивается Достоевским, оппозицию, питаемую, в частности, и ростом популярности в обществе социалистических идей. Подобное намерение существенным образом меняют смысл присутствия «Поэмы» в романе – она появляется для характеристики **не Ивана**, а прежде всего реального и не лишённого популярности в обществе **конкурента** социальной концепции Достоевского. Цель, против которой направлена «Поэма», – социалистическая идея (это С. Булгаков фактически согласен признать: «сын XVI (речь идёт о Великом Инквизиторе) века оказывается способным вместить самые тягостные сомнения наших дней, полномостный деспот с безудержной отвагой, с карамазовской дерзостью ставит проблему демократии и социализма» (88, ст. 15). Но развенчивает эту идею Достоевский на примере идеи католической, опираясь на определённое подобие двух подходов к решению проблемы управления социумом (имеется в виду авторитарность стиля управления).

Основной идеи социального переустройства у Достоевского являются исключительные человеческие качества Богочеловека Христа. Самым предварительным наброском такого переустройства можно считать рабочую запись Достоевского от 1857 года, известную под названием «Маша лежит на столе». Дальнейшая разработка этой идеи осуществлена в дискуссии, развернувшейся в келье старца Зосимы, где Иван Карамзов и старец, можно сказать, единодушно высказались в пользу идеи преобразования государства на принципах и идеях христианства. Иван Карамзов категорически отрицает какие-либо сущностные, стратегические компромиссы церкви и государства. **Оцерковление** государства — как социальная цель и возможность временных, тактических компромиссов на пути к этой цели... В принципе Иван излагает социальную стратегию Достоевского — его понимание проблемы Церковь — государство.

Даже сегодня подобной идее трудно рассчитывать на значительную поддержку. Во времена же Достоевского было просто неизбежно появление на этой идеи этикеток, типа «литературные фантазии», «розовая утопия». Чтобы привлечь внимание к такой идее необходим был очень контрастный фон, которым могла стать лишь конкурирующая идея на хорошем, **глубинном** уровне развенчанная. В «Поэме» Достоевский ведёт речь об уже оформившихся, то есть очевидных, издержках католической версии христианства. Эти издержки — результат ставки не на внутреннее преображение человека под влиянием христианского идеала, а на изменения под действием некоторого внешнего организующего начала. Великий инквизитор — последовательный, жёсткий сторонник организации человечества именно извне, и главный упрёк его Иисусу Христу заключается в том, что Тот со свойственным Ему идеализмом в оценке человека **не воспользовался** ни одной из трёх предложенных Ему дьяволом возможностей чисто внешнего влияния. В подтекст всех этих претензий инквизитора к Христу Достоевским несо-

мненно заложено предостережение: при реализации социалистической идеи в силу её

принципиального атеизма ставка неизбежно будет делаться на **внешнее влияние** — на что-то **подобное чуду, похожее на тайну и уж, конечно же, уповающее на авторитет.**

Сам С. Булгаков не склонен поддерживать подобное толкование «Поэмы», можно сказать, категорически: *«Я знаю, что в образе инквизитора хотят видеть характеристику католической церкви. Но эти исторические толкования, по существу дела спорные, только мешают ясности понимания философского содержания легенды»* (88, ст. 15); он настаивает на том, что *«в фантастическом образе средневекового инквизитора вы узнаете скорбную и мятущуюся душу Ивана»* (88, ст. 15).

Что же касается позиции самого Достоевского, то охарактеризована она С. Булгаковым очень сдержанно. По его мнению, Достоевский лишь намекает *«в каком направлении следует искать выхода из отчаяния воззрений инквизитора, он даёт его в речах молчаливого собеседника — Христа»* (88, ст. 16). Иисус в интерпретации С. Булгакова вовсе не молчит, он *«говорит молча»* — *«вы все время слышите эту молчаливую ответную речь, речь любви и всепрощения»* (88, ст. 15). Достоевский и в самом деле нашёл здесь великолепнейшее решение: *Христос* уже все сказал и **все сделал** для утверждения **человеческого идеала**. Инквизитор дерзко ставит под сомнение реальную силу этого идеала. Но Христос не намерен спорить с ним, убеждать его. Он этим невозмутимым, кротким и действительно полным сострадания **молчанием** лишь **подтверждает незыблемость и универсальность этого идеала.**

Нельзя оставить без внимания и те рассуждения С. Булгакова об основной идее христианства, в которых речь вроде бы ведётся лишь о несостоятельности позиции инквизитора, но по существу утверждаются те идеи, что положены **в основу** социальной концепции Достоевского, их реальная значимость в социальном переустройстве общества. С. Булгаков исходит из того, что *«основная идея христианства состоит в этической равноценности*

всех людей, идея, сформулированная как **равенство всех перед Богом**». И речь у него идёт не о «механическом уравнении прав и обязанностей, не о мнимом равенстве людей», а о «признании в каждом человеке, в каждом существе **полноправной нравственной личности**, имеющей известные права и, следовательно, налагающей известные обязанности. Христианская идея этической равноценности и нравственной автономии **требует** для своего осуществления в жизни людей **устранения** ...таких форм жизни, в которых человек является человеку средством, а не целью, форм эксплуатации человека человеком» ((88, ст. 17). Вот это отрицание «**равного достоинства** всех людей как нравственных личностей» и есть, по Булгакову, главная особенность мировоззрения великого инквизитора. С. Булгаков предлагает вполне убедительный механизм появления этого отрицания: «Люди равны в Боге, но не равны в природе, и это естественное неравенство **побеждает этическую идею** их равенства там, где эта идея лишена **религиозной санкции**». Равенство — как «**супранатуральный, метафизический принцип**» ((88, ст. 18); противостояние **нравственного равенства** людей и их **естественного неравенства**, **регулируемое на основе сверхъестественной санкции...** Суждение, вне всякого сомнения, замечательное. Оно может стать даже универсальным, то есть распространяющимся и на вариант **естественной** природы нравственного, если снизить категоричность суждения, скажем, вот в таком варианте: «**особенно легко побеждает...**». Санкция религиозная просто более доступна, можно сказать, **более естественна** в своём появлении как раз по причине сверхъестественности своей основы. Она легко появляется, утверждается и также легко может быть отвергнута. Великий инквизитор, как следует из С. Булгакова, **нравственное равенство** по такой сверхъестественной санкции и отвергает. Теизм католицизма и здесь, таким образом, сходится с нетеизмом социализма. Только последний закладывает отрицание таких санкций в исходный постулат, католицизм же выуживает его, похоже, из вольной редакции (Святой Дух — **и от Сына**) одного из православных догматов.

Вскрыв механизм отпадения великого инквизитора от христианской идеи, С. Булгаков увы, не счёл нужным, или возможным, обратиться к социальной концепции Достоевского, в которой, вне всякого сомнения, присутствует идея нравственного равенства всех людей, концепции, которая содержит в себе совершенно конкретный вариант осуществления этой идеи- через формирование человека, являющегося носителем её. Более того, осуществление социальной концепции Достоевского увеличивает в санкции, о которой шла речь выше, роль естественного. Причём не за счёт подавления теистического, а за счёт его... **реализации**. Ведь всеобщее преобразование человечества по образу Богочеловека Христа – это и есть фактически превращение сверхъестественного, метафизического принципа в принцип **реальной жизни**.

И конечно же, при оценке образа Ивана никак нельзя не учитывать взглядов самого Достоевского. Хорошо известен текст, относящийся к «Поэме», из его записной книжки- он, адресован, как считает С. Булгаков, Кавелину: *«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»* (88, ст. 9). Возможно, что в Иване и нашли своё отражение те сомнения, через горнило которых прошёл сам Достоевский-он художественно обобщил их в своём герое. И нельзя исключать, что в последующих частях романа Достоевский через образ Ивана, может быть и попытался бы раскрыть **все** тайны своего тернистого пути ко Христу.

Весьма и весьма значительное место при интерпретации образа Ивана отводится, как правило, главе «Чёрт. Кошмар Ивана Фёдоровича». Остановимся на двух несомненно самых авторитетных суждениях, связанных с появлением нечистой в романе –С. Булгаков и М. Бахтин.

С. Булгаков видит в этом прежде всего *«виртуозный технический приём»*, позволяющий Достоевскому дать *«характеристику души Ивана его бредом»* -*«благодаря бреду, сопровождаю-*

щемся галлюцинацией и болезненным **раздвоением сознания**, мы имеем здесь как бы монолог в **диалогической форме**» (88, ст. 3). Чёрт Ивана, по Булгакову, «это произведение собственной больной души Ивана, частица его собственного я. Все, что мучает Ивана, что он презирает в себе и ненавидит... все это получает как бы персонификацию в чёрте» (88, ст. 3–4). Признать это толкование Булгакова полностью соответствующим замыслу Достоевского, увы, не представляется возможным. И прежде всего потому, что Иван не выстраивается Достоевским как тип, а значит, и нет у него задачи раскрыть, скажем, исключительную противоречивость этого типа. представив с помощью некоего технического приёма вторую, скрытую, ипостась его души- больную, нечистую. С таким болезненно раздвоенным Иваном не вяжется ни дискуссия в келье Зосимы, ни поэма об Инквизиторе». Иван у Достоевского – это не завершённый, ясный для всех и для него самого тип, а носитель нового, ещё только зарождающегося в обществе представления о социальном преобразовании – не социалистическом, а таком, в основу которого лягут идеи христианства. Отсюда его **повышенная требовательность** к самим этим идеям- все его мучительные размышления, связанные с проблемой теодиции; а значит, и его мировоззренческий нетеизм. Уже в той части эпопеи о братьях Карамазовых, что написана, Иван проведён Достоевским через испытания нравственного порядка ничуть не менее сложные чем те, через которые проведён Митя (история отношений последнего с Катериной Ивановной). Митина исключительная требовательность к себе почти инстинктивна, она не осознается, не анализируется им-такой проблемы как нравственность и религиозная санкция для него попросту не существует. Для Ивана же, судя по всему, такая санкция **безусловна** (это почувствовал старец Зосима). Именно потому появляется его *«если Бога нет, все позволено»*. Но это только для Смердякова с его убудочным мировосприятием данная фраза звучит как **жизненная установка**. Для Ивана же она- **логический довод в пользу безусловности религиозной санкции**.

И для него сия фраза звучит, скорее всего, так: «да, есть проблема теодицеи, но если Бога нет, то все позволено». Точнее, так она начинает для него звучать, после убийства его отца, когда приходит понимание, что он мог способствовать этому убийству и даже спровоцировать его. Это понимание и запускает в нем механизм **беспощадной здоровой самооценки**. И чёрт в его видениях – отнюдь не свидетельство реальной болезни души, а всего лишь **сопутствующий** этой беспощадной критической самооценке **симулякр**. К нечистой силе Достоевский здесь обращается лишь для того, чтобы подчеркнуть до **какой беспощадности** в оценке себя Иван опускается – до **какого уровня требовательности** к себе восходит.

Трактовка М. Бахтиным главы романа с участием чёрта не может, естественно, остаться без следов его главной идеи относительно Достоевского: именно через чёрта, по его мнению, осуществляется (завершается) *«полная диалогизация самосознания Ивана»* (94, ст. 121) *– «от первых слов и всей внутренней установки Ивана в келье Зосимы через беседы его с Алёшей, с отцом и, особенно, со Смердяковым до отъезда в Чермашню и, наконец, через три свидания со Смердяковым после убийства тянется этот процесс постепенного диалогического разложения сознания Ивана»* (94, ст. 164). Этот бахтинский вердикт никак не обосновывается – *«внутреннее диалогическое разложение воли» директивно приписано* Ивану. И к заковыченной комбинации слов здесь просто нечего добавить – диалог у Бахтина явлен как **незыблемая** первооснова бытия... Сложнейший образ романа просто приносится М. Бахтиным в жертву его генеральной методологии. Потому и рождаются откровения, подобные этому: *«Иван, по замыслу Достоевского, хочет убийства отца, но хочет его при том условии, что он сам не только внешне, но и внутренне останется непричастен к нему. Он хочет, чтобы убийство случилось как роковая неизбежность, не только помимо его воли, но и вопреки ей»* (94, 164). И далее все эти литературоведческие фантазии на тему двухголосия Ивана и его воли, попавшей под управление Смердякова... Нет и не может быть у Досто-

евского столь **жалкого** замысла в отношении созданного им Ивана.

И ведь сам М. Бахтин вовсе не отказывается от представления о наличии у Ивана **внутреннего диалога**, который предполагает существование вполне автономного самосознания, готового к критической самооценке на основе сложившихся или заданных идеалов. А значит, для него открыт путь к естественному и, главное, более адекватному замыслам Достоевского толкованию образа Ивана. Но зависимость М. Бахтина от собственной исходной установки на многоголосие, в котором существенна роль и чужих голосов, столь велика, что внутренний диалог оказывается у него под решающим влиянием чужого голоса. И не потому, что оценки другого становятся своими, составной частью индивидуальной ценностной системы, а именно потому, что они **исходят от другого**: *«Алёша, как „другой“, вносит тона любви и примирения, которые в устах Ивана в отношении себя самого, конечно, невозможны. Речь Алёши и речь чёрта, одинаково повторяя слова Ивана, сообщают им прямо противоположный акцент. Один усиливает одну реплику его внутреннего диалога, другой – другую»* (94, ст. 161).

Образ Ивана Карамазова спровоцировал целый набор взаимоисключающих трактовок. А. Ковач (95) приводит на этот счёт впечатляющий список: *«Иван равен то философии его создателя, то русскому юноше-интеллекту, протестанту, решающему мировые вопросы и не растерявшему ещё веру в „весенние листочки“ и „голубое небо“, то атеисту-революционеру-масону, то Великому Инквизитору, самому дьяволу или чёрту. Наконец, в работах, более близких к нам по времени, Иван появляется то как Фауст, то как Мефистофель»*. Но всех, кого подтолкнул к размышлениям Иван Карамазов и другие Карамазовы, превзошёл несомненно Герман Гессе (47) – к тому, что некогда выплеснулось из недр его нутра, вряд ли когда-нибудь кому-либо приблизиться удастся. Уверовавший в «Закат Европы» он, хотя и предпослал своим суждениям уничтожительную самооценку (*«сделаю как умею», «способности не те»*), все-таки

сумел придать своим «нескольким пришедшим в голову соображениям» вполне законченную и последовательную форму. Отдав должное провидческому гению Достоевского (по его мнению, «в „Братьях Карамазовых“ с невероятной отчётливостью выражено и предвосхищено то, что я называю „Закатом Европы“»), он последовательно и с совершенно ещё маловероятной для конца 1919 года ненавистью к самому факту существования России (а ведь именно к этому моменту становилось уже, ясно, что Россия, кажется, все-таки сохранилась — выкрутилась из очередной смуты), представил этот закат как следствие заразы, заносимой в благодатную, но легкомысленную Европу из России. Нельзя не признать, что Г. Гессе демонстрирует фигуры высшего антирусского пилотажа. Не один из представителей русофобской логики даже не задумывался о задаче такого масштаба: попытаться представить художественное исследование русского гения, посвящённое той альтернативе социального преобразования, которая восходит к традиции русской цивилизации, а не сводится к торопливому копированию западно-европейской разработки, так вот, представить это исследование, как диагностику, как выявление **сверхзаразной русской болезни**, которая, в конце концов, накроет и несчастную Европу — **закатает** её. Имя заразы — карамазовщина. Вот несколько высказываний Гессе на сей счёт:

«Идеал Карамазовых, этот древний, азиатски оккультный идеал начинает становиться европейским, начинает пожирать дух Европы. В этом я и вижу закат Европы. А в нем возвращение к прапаматери, возвращение в Азию»...

«Но что же это за „азиатский“ идеал, который я нахожу у Достоевского ...? Это, коротко говоря, отказ от всякой нормативной этики и морали в пользу некоего всепонимания, всепрятия, некоей новой, опасной и жуткой святости, как возвещает о ней старец Зосима, как живёт ею Алеша, как с максимальной отчётливостью формулируют ее Дмитрий и особенно Иван Карамазов»...

«Чем безудержнее карамазовщина, чем больше порока и пьяной грубости, тем сильнее светит сквозь покров этих грубых

явлений, людей и поступков новый идеал, тем больше духа и святости копится там, внутри. И рядом с пьяницей, убийцей и насильником Дмитрием и циником интеллектуалом Иваном все эти безупречно порядочные типы вроде прокурора и других представителей тем ничтожнее, чем более они торжествуют внешне»...

«Русский человек это Карамазов, это Фёдор Павлович, это Дмитрий, это Иван, это Алёша. Ибо эти четверо, как они ни отличаются друг от друга, накрепко спаяны между собой, вместе образуют они Карамазовых, вместе образуют они русского человека, вместе образуют они грядущего, уже приближающегося человека европейского кризиса»...

«Русский человек, Карамазов, это одновременно и убийца, и судия, буйн и нежнейшая душа, законченный эгоист и герой совершеннейшего самопожертвования. К нему не применима европейская, то есть твёрдая морально-этическая, догматическая, точка зрения. В этом человеке внешнее и внутреннее, добро и зло, бог и сатана неразрывно слиты. Оттого-то в душе этих Карамазовых копится страстная жажда высшего символа бога, который одновременно был бы и чёртом. Таким символом и является русский человек Достоевского. Бог, который одновременно и дьявол, это ведь древний демиург. Он был изначально; он, единственный, находится по ту сторону всех противоречий» (47).

Уже этих выписок из Гесса достаточно, чтобы понять, что в них нам явлен отнюдь не литератор, размышляющий над Достоевским, а **ординарный**, типичный представитель безусловно враждебной нам, русским, цивилизации. На буйные Гессе-импровизации в принципе можно было бы и не обращать внимания, если бы они ограничились бы одним только разоблачением «русской азиатчины». Но Гессе на этом, увы, не останавливается, а пытается на основе своих разоблачений выстроить чуть ли ни социальную теорию: *«Те, кто попросту отвергает весь этот мир, этого Достоевского, этих Карамазовых, этих русских, эту Азию, эти демиурговы фантазии, обречены теперь на бессильные*

проклятия и страх... Они смотрят на закат Европы, как на ужасную катастрофу с разверзающимся небесным грохотом, либо как на революцию, полную резни и насилий, либо как на торжество преступников, коррупции, воровства, убийств и всех прочих пороков. Все это возможно, все это заложено в Карамазов (ых) ... Среди них есть Алёши и Дмитрии, Фёдоры и Иваны. Они ведь, как мы видели, определяются не какими-либо свойствами, но готовностью в любое время **перенять любые** свойства... То, что можно основать или свергнуть на земле, мало интересует Карамазовых. Тайна их не здесь как и ценность, и плодотворность их аморальной сути. Эти люди отличаются от других, прежних людей порядка, расчёта, ясной положительности, в сущности, лишь тем, что они столько же живут внутри себя, сколько вовне, тем, что у них **вечные проблемы с собственной душой**. Карамазовы способны на любое преступление, но совершают они преступление лишь в виде исключения, ибо им по большей части достаточно совершить преступление в мыслях, во сне, в игре с возможностями. В этом их тайна» (47).

Как видим, свою главную и наверняка больше всего его задевающую претензию к братьям Карамазовым Гессе в этом глумливом и агрессивном потоке глубокомысленных слов упрятать так и не удаётся. Все разъясняющая фраза «у них **вечные проблемы с собственной душой**» все-таки сорвётся у него с пера... Западному человеку, наверное, сложно признать и принять эту потребность в критической оценке себя, своих поступков, мыслей, свойственную всем троем братьям и, пожалуй, в самом деле составляющую их тайну. В принципе такая потребность есть **норма**, поскольку только развитое у единичного **критического восприятия себя** открывает реальную возможность для его **пристойного** сосуществования с другими. Именно эту потребность **выявляет в человеке культура**. Развитие именно этой потребности **поставлено во главу угла в христианстве**.

Но жёсткая критическая самооценка, увы, создаёт эффект **недостигаемости**, запредельности того идеала, к которому человек через эту перманентную самооценку стремится. А это в свою

очередь не может не усиливать в восприятии человека позиции контридеала — сильно развитое стремление к добру может обезоружить человека перед злом. Чем с большей требовательностью человек (конечный разум) вытягивает себя к идеалу, тем больше он в себе несоответствий этому идеалу обнаруживает. В этой диалектике и раскрывается тайна как братьев Карамазовых, так и самого Достоевского, который с его очевидной склонностью к бескомпромиссной самооценке в полной мере испытал на себе связанные с ней муки. В «Братьях Карамазовых», то есть в первой части незавершённого романа, Достоевский через подобные муки проводит (начинает проводить) старшего из братьев, Митю. Остаётся лишь догадываться, что в замыслах Достоевского было приготовлено на долю Ивана и особенно Алёши.

Того типичного представителя западноевропейской цивилизации, что прорисовывается в рассуждениях Гессе, к размышлениям подобного плана развернуть, конечно, не удастся. Задачи понять Достоевского он перед собой и не ставит. Грандиозная, запредельная сложность Достоевского, ярчайшего представителя цивилизации, чуждой для Гессе **абсолютно**, нужна ему исключительно как удобнейшая основа для **самовыражения**. С этим у него, видимо, проблемы, а не с собственной душой. Под решение этой **своей** проблемы он и мордует смыслы романа. И делает это легко, умело, вдохновенно. О чём и свидетельствуют приведённые выписки. Ну и черт с ним. Разъяснить ему, что хотел сказать Достоевский в своём последнем романе все равно не удастся, поскольку смыслы романа **несовместимы с самим фактом существования** этого типичного представителя. Ну, прилепил он этот русский роман к закату Европы под асфальт прогресса. Спустя век после написания этой его статьи стало уж совсем очевидно, что процесс этот не остановить. Весь 20-ый век Европу **удерживал** лишь свет, исходящий с востока- из логова карамазовщины. И лишь только свет этот ослаб, закат мгновенно усилился. Так что совсем не очевидно, **для кого** последние 30 лет стали более роковыми — для России или для Запада.

В связи с погромными пассажами Гессе на тему «Братьев Карамазовых» не будет, видимо, лишним подчеркнуть, что предлагаемое в этих заметках толкование романа отнюдь не является чем-то исключительным. И в качестве подтверждения того можно сослаться, например, на работу А. Буланова (96). Он признает, что *«вся сложнейшая философско-богословская проблематика романа связана прежде всего с образами Ивана Карамазова и старца Зосимы.»* Он напоминает, что статья Ивана Карамазова о церковном суде- **самое позднее** из написанного им. То есть её можно воспринимать как теоретический итог его, видимо, длительного поиска. «Поэма о Великом Инквизиторе» становится тогда одним из этапов поиска. Отмечает А. Буланов и то, что идея, которую в споре с духовным лицом отстаивает Иван (*«церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол»*), восходит к **«славянофильской историко-философской концепции»**, в частности, к А. Хомякову. Но Иван *«строит свою концепцию и основывает её не на опровержении научных основ церковного права..., а на собственном философско-историческом понимании сути христианства и сути церкви»*. А. Буланов особо подчёркивает, что **никто** *«столь грандиозной в историко-философском плане концепции не выдвигал»* -*«Достоевский смело доверяет своему герою право возводить её, отбросив все случайные наслоения, искажения, смешение элементов, имея в виду только идеал, и... почти дословно цитирует при этом Хомякова»* (96). Достоевский, по мнению А. Буланова, **дал возможность** *«своему герою оперировать комплексом идей, по крайней мере близких идеям Хомякова о ложном положении церкви в современном государстве»* -*«статья Ивана, находящаяся в романе в сложном идейно-эстетическом контексте, выражает не законченную теорию, а лишь момент, „мгновение“ мировоззренческих исканий героя и самого автора, его спора с современниками по актуальным религиозно-политическим и философско-этическим проблемам»*. Допускается А. Булановым даже и то, что в образе Ивана Карамазова нашло отражение *«отдельных сторон личности Хомякова»* (96).

Соблазну типизации образа не смогла, да и, видимо, не пыталась, противостоять в своей трактовке Ивана Карамазова и Л. Сараскина (97). Литературная деятельность Ивана Карамазова проанализирована ею обстоятельно, и главное, как единое целое. В частности, она обращает внимание на то, что у «Поэмы о Великом инквизиторе» **не существует рукописи**. *«Нет текста и нет читателя. Есть устный рассказ и есть его слушатель. Есть единственный и, разумеется, последний факт рассказывания и прослушивания... Иван сотворил штучное, неповторимое, предназначенное для **однократного сообщения и поэтому исключительное сочинение**»* (97, ст.2). Пытаясь ответить на вопрос, почему нет текста, нет рукописи, Л. Сараскина прежде всего отмечает, что Иван Карамазов, выпускник Московского университета представлен в романе как *«сложившийся литератор»*, что поэму *«он сочинил «с год назад»*. *Сочинил и никому не сказал о ней. Зато составил себе громкое имя другой литературной работой»*. Имеется в виду его статья о церковном суде, которую поддержали в среде и церковников и атеистов. Из факта широкой поддержки делается вывод, что *«Ивану удалось одурачить обе спорящие стороны: «В конце концов некоторые догадливые люди решили, что вся статья есть лишь дерзкий фарс и насмешка»*» (98). Вывод, как видим, со ссылкой на авторскую реплику в романе, в которой эпитет догадливые употреблён не столько с издёвкой, сколько с усмешкой. Оценка *«удалось одурачить»*, видимо, и определяет ту позицию, что заняла Л. Сараскина по отношению к дискуссии о статье Ивана, развернувшейся в келье старца Зосимы. Она, кажется, не хочет принимать во внимание то, что идеи Ивана по проблеме церковь-государство находят поддержку у монастырских, что Зосима, хотя и высказывается строго о духовном состоянии Ивана, тем не менее благословляет его. Более того, свою оценку статьи распространяет фактически и на поэму: *«поэма придумана человеком, пребывающим в том же самом умонастроении и духовном состоянии, с теми же способностями к **умственным спекуляциям** и литературному эпатажу, в котором пребывал он, сочиняя статью по церковному вопросу»* ... *«Иван*

в момент сочинения и поэмы, и статьи... виртуозно владеет техникой **интеллектуальной провокации**, умеет тонко скандализовать публику, изощрённо дразнить и издеваться над ней, так что ему блестяще удаётся под видом богословского сочинения протащить в печать дерзкий фарс... « Именно благодаря статье Ивану **«ввезёт» спровоцировать** старца Зосиму, и тот дарит ему загадочное пророчество...«Игра выиграна; после такой «высокой» аттестации со стороны авторитетного церковного лица, на фоне столь сильного эффекта, произведённого в среде людей светских, можно быть спокойным за литературную карьеру: она состоялась, и Иван Карамазов подтвердил своё литературное имя» (97, ст. 5).

В этих своих заключениях Л. Сараскина несколько не оригинальна – она, как и многие из её знаменитых предшественников, старательно выстраивает из образа Ивана тип совсем не задаваясь, во всяком случае пока, вопросом, под какую задачу такой тип Достоевским строится, если строится. Разработка образа Ивана под тип продолжается и дальше, когда даётся ответ на вопрос *«почему же все-таки статья осуществилась и как рукопись, и как публикация, а поэма нет?»*. Объяснением оказывается *«любопытные и необычные для печатающегося литератора склонности»* Ивана – его причастность к **«другой литературе»**. Л. Сараскина называет её *«литературной наживкой, для частного использования и весьма специфического назначения»* (97. ст. 6). Носителем же этой *«потайной»* литературы оказывается по преимуществу нечистая сила – чёрт из видений Ивана. Эти видения принимаются именно как реальные ведения, но, увы, не как специфический результат работы самосознания Ивана. В таком (самосознание) варианте все мысли Ивана, отразившиеся в его потайных сочинениях, о которых напоминает ему и критически анализирует как бы черт, -всего лишь результат жесткой оценки Иваном своих суждений, а отнюдь не разработка некоего коварного плана, как это подается у Л. Сараскиной... Два таких, чертом опосредованных, сочинений Ивана, «Легенда о рае» и «Геологический

переворот» вместе с «Великим инквизитором» составляют, по мнению Л. Сараскиной, *«триптих, объединённый единым смысловым, жанровым и исполнительским типом существования»* – «в момент романских событий все три сочинения живут в памяти и воображении Ивана и так или иначе выходят наружу»... *«Все три сочинения существуют как литературно-философские импровизации на заданную тему и с заданной целью»* 97, ст. 8 -9).

Цель эта ясно названа только в отношении «Поэмы»: мол, поэма – *«источает яд соблазна и искушения»* (97, ст. 9). Складывается впечатление, что столь зауженная трактовка «Поэмы» всецело подчинена идее триптиха – в этот триптих, если и можно затолкнуть «Поэму», то лишь после основательного упрощения её смысла.

Однако особой необходимости жертвовать её смыслом в общем-то нет. Если все три **устных** опуса Ивана о чём-то **одном** и свидетельствуют, так это о **саморефлексии Ивана** – именно **устность**, похоже, и указывает на саморефлексивный характер всех трёх сочинений Ивана. Он, видимо, к этим темам постоянно возвращается в своих критических размышлениях над своими идеями. Чёрт – свидетельство периодов особой жёсткости оценок. В «Поэме» же, судя по всему, нашёл отражение целый цикл таких критических разборов Иваном своих мыслей.

Сужая смысл «Поэмы» и сводя Ивана к типу **интеллектуального интригана**, Л. Сараскина, видимо, просто не могла не высказаться в разоблачительном ключе и об Алеше Карамазове, который, хотя и признается Л. Сараскиной чуть ли не соавтором «Поэмы», предстаёт по существу пассивным объектом некоего коварного замысла Ивана: *«Движение мысли и сюжета „Поэмы“ всецело подчинено диалогу: любой ценой необходимо вовлечь „монашка“ в интеллектуальные упражнения и философскую софистику»* (97, ст. 10).

«Для того чтобы „себя исцелить“, Ивану надо было лишь поставить брата „на свою точку“» (97, ст.11) ...Увы, но именно

к этому сводит Л. Сараскина весь смысл той части беседы братьев в трактире, которая предшествует «Поэме об инквизиторе». Сводит, нельзя не признать, очень искусно, тщательно отбирая необходимые слова и выражения из их беседы и обращаясь время от времени к идее триптиха. Но одно место в этих искусных построениях явно свидетельствует: они мотивированы все-таки не стремлением понять замыслы Достоевского, а чем-то иным- ну, например, намерением во что бы то ни стало **утвердить идею триптиха**.

Я имею в виду здесь характеристику, данную Л. Сараскиной моменту перехода беседы братьев к «Поэме» (114, с.535): *«Но Иван о Нем не забыл, а только ждал, когда же Алёша сам вспомнит о «Едином безгрешном» и Его крови... Иван ждал и дождался: как только Алёша «вывел» на поле спора Христа, Иван как своё самое главное и тяжёлое орудие «выставил» поэму. Значит, не упомянул Алёша о «Едином безгрешном», не для чего было бы Ивану «ходить с козырей»; поэма бы не понадобилась»* (97, ст. 12) ...Мало того, что сведение роли «Поэмы» к всего лишь аргументу в частном споре выглядит в высшей степени странным, и совершенно не совместимо с дальнейшими суждениями Л. Сараскиной о «Поэме» — о той её части, где в рассказ Ивана **«вклинивается слушатель»** — *«монолог видоизменяется, и «Поэма» приобретает форму диалога двух братьев. С определённого момента... поединок Великого инквизитора и Христа уже не подчинён авторской воле импровизатора, а протекает с участием Алёши Карамазова»,* который, *переводит метафизический подтекст «Поэмы» и эзотерическую тему о втором пришествии Христа в плоскость сугубо земную, мирскую, в сферу гражданскую и политическую»* (97, ст. 14). Но именно этот переход саморефлексии Ивана в диалогическую рефлексию и является прямым **указанием** самого Достоевского на то, что здесь имеет место отнюдь не интрига, не попытка соблазна Алёши, а борьба Ивана с **внутренним соблазном** — с той системой доводов, что способен выстроить сильный нетеистически ориентированный ум.

Отвечая на вопрос, кто же одержал победу в споре двух братьев, Л. Сараскина выходит на обобщения уже глобального порядка — считает возможным представить их противостояние как одно из предвестий надвигающихся глобальных разрушительных процессов. Мир семьи Карамазовых *«погряз в ненависти и мести»* ... В церкви *«разыгрывается опасное соперничество за звание праведника, в которое -так же как в соперничество отца и сына Карамазовых -оказывается втянут весь город»* (97,19) ... И вообще *«над миром стоит зарево ненависти и разъединения, ... и крайне подорваны силы, которые могли бы ещё на единый исторический миг задержать любовь и веру в холодеющем мире»* (97,22). Л. Сараскина готова, кажется, поддержать самого Г. Гессе — признать карамазовщину в качестве мирового зла: *«Духовный кризис принял в мире Карамазовых глобальные формы, затронул всех членов общества, независимо от возраста и социального статуса»* (97,22). К свидетельствам духовного кризиса ею отнесены и суд над Митей, и даже история Зосимы с таинственным посетителем (город *«восстанут на Зосиму как на погубителя достойного человека»*). И, как итог: *««Братья Карамазовы» -... последняя правда о предстоящей русской катастрофе»* (97, ст. 23).

На такой трактовке «Братьев Карамазовых» можно было бы и не останавливаться столь подробно, если бы не заключительная глава исследования Л. Сараскиной, посвящённая теме *«свет просвещения и темнота образования»*, где говорится и о том, что *«антитеза „Зосима -Ферапонт“, несомненно, одна из главных в романе»*. Более того, по ее мнению, Достоевский в романе ставил задачу *«отделить старца Зосиму от его противника Ферапонта и противопоставить их. Для Достоевского это значило -отделить Церковь от её тёмного двойника, открыть её ворота для тех, кому они были заслонены Ферапонтом»* (97, ст. 26). Она считает, что у Достоевского именно Ферапонт *«юродствуя, как бы нечаянно называет глубинную причину катастрофического разрыва внутри церковной среды»: «Ученые вы! От большого разума вознеслись над моим ничтожеством. Притёк я сюда малограмотен, а здесь, что и знал, забыл, сам Гос-*

подъ Бог от премудрости вашей меня, маленького, защитил...» (99). Из этой короткой реплики персонажа в общем-то второго плана и делается далее весьма и весьма многозначительный вывод: «*Антитеза веры, сопряжённой с необразованностью, и образования, сопряжённого с неверием, предстаёт в „Братьях Карамазовых“ как проблема будущего России. От того, удастся ли сблизить и помирить светское образование и религиозную веру, соединить в общем духовном пространстве „смиранных и кротких“ с „умными, учёными и образованными“, зависит само существование страны»* (97, ст. 27). Далекое не очевидно, что это фундаментальное заключение должно быть непременно привязано к реплике Ферапонта. Заложенная в этом заключении мысль о необходимости **логического сложения** (и-и) светского и **религиозного** в социальном строительстве чрезвычайно важна. Она – ключ к социальной концепции Достоевского, необходимое условие её реализации.

И, конечно же, лучшее место её привязки в романе – это беседа в келье старца Зосимы. Но для такой привязки необходимо признать, что Зосима и Иван Карамазов в той беседе – единомышленники, что именно через них Достоевский предлагает свою социальную концепцию, в основе которой и лежит одновременно приятие светского и религиозного.

И тогда отпадёт необходимость заталкивать Ивана в интриганы, развенчивать Алёшу и на фоне этих деконструкций двигать на авансцену романа Ферапонта. Если разобраться, то в подготовительных материалах к «Бесам», известных под названием «Фантастические страницы» и цитируемых Л. Сараскиной (она подчёркивает, что в них «*парадокс о вере и образовании был представлен как главная жизнеустроительная мысль»*) (97, ст.27)), Достоевский как раз и продолжал разработку своей социальной концепции – это прежде всего своего рода **дальние** подготовительные материалы к беседе в келье Зосимы. Достоевский постепенно, с сомнениями и отступлениями, приближается к тем формулировкам о соотношении государства, которые прозвучат в келье.

Л. Сараскина, и признает, что обсуждая *«парадокс о вере и образовании»*, Достоевский *«ни разу, ни мысленно, ни публично, «не пожертвовал»...чем-то одним ради другого. Речь могла идти только о синтезе»*. " (97. ст 29 Фактически эти слова есть не что иное, как поддержка и главной мысли социальной концепции Достоевского, и истинного замысла романа Но, к сожалению, в своей общей оценке романа Л. Сараскина чрезмерно усиливает роль личных сомнений самого Достоевского. Это, как представляется, и находит прежде всего отражение во **всех** особенностях её трактовки романа. Именно отсюда её повышенное внимание к представлениям типа *«мир на глазах Достоевского делался неспособным к христианству и совершенно спокойно заявлял об этом, не чувствуя ни страха, ни раскаяния»* или *«православная вера и светское, университетское образование трагически расходятся в мире романа и в мире русской действительности»* (97,33). Но Достоевский своим романом отнюдь не исповедуется перед *читателем* в своих сомнениях, а стремится дать пусть сложную, нереализуемую без совместных титанических усилий государства и церкви, но альтернативу существующим социальным проектам. Сложность эту он признает и её всячески подчёркивает – о ней, об этом **общественном явлении как Запада, так и России**, а не о его личных сомнениях идёт прежде всего речь. Нельзя, конечно, не согласиться с теми завершающими соображениями Л. Сараскиной о современных, ещё более усилившихся сложностях даже сближения, а не то что *«совместимости религиозного просвещения и светского, государственно осмысленного образования»* (97, ст. 35). Но с каждым днём становится все ясней, что у человечества **нет иной возможности выжить**, то есть сохраниться на человеческом уровне, кроме, как сблизить и максимально совместить – **логически сложить** – религиозное просвещение и светское образование. То есть реализовать социальную концепцию Достоевского.

13. ПОЭМА О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ В СВЕТЕ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ ДОСТОЕВСКОГО

Одной из самых распространённых особенностей трактовки этой поэмы является признание её в качестве вполне самостоятельного произведения с вполне автономным от романа замыслом. Такой статус поэме задал, кажется В. Розанов, и он не остался в одиночестве. В этом плане с ним солидаризовался, например, Н. Лосский (12), который, как и многие, поэму об инквизиторе рассматривает в качестве отдельного произведения и даже относит её «к числу величайших творений Достоевского». Именно определённая автономизация поэмы, то есть отрыв её от общего замысла романа, возможно, и приводит к тому, что фактический единомышленник Зосимы Иван Карамазов оказывается у Н. Лосского «титаническим богоборцем», а в самой поэме он видит «выражение сущности души Ивана и его отношения к Богу» (100).

Нет слов, в тексте поэмы можно найти и слова, и ситуации, располагающие у тому, чтобы автономизировать замысел поэмы. Но в этих заметках последовательно реализуется представление о безусловной и полной **подчинённости замысла поэмы замыслу романа**. Именно с этих позиций прежде всего и представлены далее отдельные подходы (одни развёрнуто, другие конспективно) к интерпретации поэмы.

13.1 ОТКРОВЕНИЯ А. БУЗДАЛОВА

Достоевский не зря, видимо, так осторожничал при изложении **темы** церковь–государство и не спешил с какими-либо конкретными предложениями. Наверное, и потому, что предполагал: в связи с его идеями просто неизбежна массовая спонтанная мобилизация толкователей типа А. Буздалова. Да, обсуждаемая в романе идея православного реформирования общества при желании вполне **может быть сведена** к идее протестантского реформирования церкви под «социалистические» идеи, о котором и ведёт речь Буздалов. Но, во-первых,» Поэмой о Великом Инквизиторе» сама эта идея реформации христианской церкви по шаблонам государства, как таковая, Достоевским, вне всякого сомнения, пусть на примере состоявшегося католического реформирования церкви, но окончательно закрывалась. К тому же нельзя не принимать во внимание, что Достоевский в своём романе задачу социального строительства с опорой на принципы христианства вовсе не пытается разрешить – он стремится лишь в самом предварительном варианте её **проблематизировать**.

Вторая треть 19-го –века. Единственным более или менее ясным проектом социального преобразования является социалистический. Да и тот существует только на бумаге – до начала российского эксперимента, считай, полвека. В предложениях какого-то иногo-**несоциалистического** – проекта, чтобы не дискредитировать его, требовалась осторожность (неопределённость) исключительная, что несомненно Достоевским хорошо понималось. Эту **неопределённость** и несла в себе его социальная концепция -преобразование государства с привлечением идей, на основе которых формировалась православная церковь. **Определённость** в такой ситуации, причём активную наступательную, Достоевский мог себе позволить **лишь в отношении идей-конкурентов**. В такой, скажем, форме: сосредоточить внимание на **издержках**, возникающих при их реализации, но тех издержках, от которых не застрахован был и его собственный проект. Вот так во след того, что в ху-

дожественных образах смоделировано в «Бесах», появляется в «Братьях Карамазовых» под названием «Поэма о Великом инквизиторе» художественно- публицистическая вставка, где анализируются возможные издержки общественного переустройства, отказавшегося по существу от идей христианства. Однако анализ проводится не на воображаемом (книжном) явлении, а на реальном, уже осуществившемся – на примере католической мутации христианства, реализовавшей подходы государственного управления в управлении церковном. Появление же самой этой вставки Достоевским тщательно подготовлено и прежде всего беседой о соотношении церкви и государства, в которой позиции монастырского старца Зосимы и нетеиста Ивана Карамазова, удивительным образом совпадают. В уста загадочного Ивана Карамазова и вложены первые разоблачения особенностей католического («социалистического») мироустройства.

Увидеть все это у Достоевского несложно, если искать в романе **то**, что все эпизоды и положения его объединяет. Но ничто не мешает разжиться где-нибудь расхожей идейкой и свои интерпретации этих эпизодов- слов- положений на неё насадить, как на шампур. Такая методология фактически и реализована в тексте Буздалова. Идейка *«универсального антиклерикализма»* звучит завлекательно, и мирозерцанию Достоевского она чужда абсолютно... Очень удобное сочетание для развёртывания наукообразных импровизаций, дискредитирующих идеи Достоевского. И очень непросто, знакомясь с откровениями Буздалова, выбрать, что является определяющим в них- сознательное, расчётливое стремление во что бы то ни стало бросить тень на идеи Достоевского, оконфузить их; или все-таки банальная неспособность усвоить смысл этих идей. Ведь очевидно же – **специально** подчёркивается Достоевским, – что в романе описано некое **особое** старчество, а классическое старчество Оптиной Пустыни можно рассматривать разве как своего рода его прототип, не более того. У Достоевского лишь некоторая экстраполяция **классического** старчества, являющаяся всего лишь **художествен-**

ным образом, выстраиваемым им под свои социальные идеи. На эту тонкость не обратил внимания даже пронзительный, наделённый недюжинной художественной интуицией К. Леонтьев. Но в те времена ещё допустимо было относиться к социальным идеям Достоевского как к розовым иллюзиям. Сегодня же за такими оценками, скорее всего, сознательное, откровенное уродование мысли Достоевского.

Рассуждения Буздалова о «Поэме» в основе своей имеют чёткую директивно заданную установку: *«Смысловое послание „Легенды о Великом Инквизиторе...“ заключается в его универсальном антиклерикализме»* — *„Легенда“ написана... с позиции гуманистического романтизма и неконфессионального (стихийного) протестантизма и направлена в равной мере и против Восточной Церкви, не исполняющей или плохо исполняющей своё предназначение»* (101). В качестве же аргумента, дающего право так толковать «Поэму», используются характеристики, которыми наградил Ивана Карамазова **сам Достоевский** во вступительном слове к публичному чтению «Поэмы» перед студентами Петербургского университета. Не исключено, что Достоевский с целью ограничить среди своих молодых слушателей слишком уж вольное понимание поэмы, сочинённой Иваном, возможно, **сознательно упрощает** своего сверхсложного героя: *«Один страдающий неверием атеист в одну из мучительных минут своих сочиняет дикую, фантастическую поэму, в которой выводит Христа в разговоре с одним из католических первосвященников — Великим инквизитором. **Страдание сочинителя** поэмы происходит именно от того, 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 исказишь Христову веру, соединив её с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства**, ум несомненно 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» (102). Что несомненно в этих оценках? Сочинивший «Поэму» Иван видит в первосвященнике как бы *«воистину настоящего служителя Христового»*, но страдает от этого – такое видение его не устраивает. Смысл, который вкладывает в «Поэму» сам Достоевский, **вроде бы** прописан им чётко: **«если исказишь Христову веру, соединив её с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства»**. Но в первой части предложения присутствует (сознательно, возможно, заложена Достоевским) явная неопределённость: **само соединение** веры Христовой с целями мира искажает веру или же **только предварительно** так или иначе **искажённая** вера, будучи соединена с целями мира, уничтожает Христов идеал?.. Второй вариант – это Достоевский, Буздалова же, наверное, больше устраивает вариант первый. Достоевский идёт на упрощение такого рода, как *«страдающий неверием атеист»*, и потому, что представляет студентам «Поэму» **вне контекста** романа. За это упрощение ничтоже сумняшеся и цепляется Буздалов.

Нет смысла подробно разбирать все откровения Буздалова, потому что в каждом из них можно найти в итоге одно и то же: категорический, принципиальный **отказ** принять главную социальную идею Достоевского: **в основу социальных преобразований должны быть положены идеи православного христианства**. Категоричность же подчёркивается снисходительно-издевательским тоном «изложения» воззрений Достоевского: *«Церковь Христова уже второе тысячелетие (сначала в Византии, затем в Российской империи) стоит на неправде, потому что в лице своих служителей „ленится“ полностью вобрать в себя государство и общество. Но грядут „новые люди“ (алеши карамазовы), которые исполняют предназначенное. Вот это отсутствие актуального „апостольского православия“ в системе Достоевского, наличие только „древнего“ и грядущего „совершенного христианства“ („русского социализма“, „всечеловеческой“ церкви) – наглядное выражение его **экклезиологического протестантизма** („не созиждется еще церковь вполне, уже не в молитве одной,*

а на деле“; что, по сути, есть отрицание „кафоличности“ Православной Церкви» (101). Среди же настоящих служителей Церкви у Достоевского представлены прежде всего, продолжает издаться Буздалов, «„старцы“ как представители „почвы“ (то есть пелагианцы и хилиасты, исповедующие спасение путём „самосовершенствования“ и грядущий „русский социализм“ как „земное царство“ „всечеловеческой церкви“)». А также «все люди „высокой нравственности“, даже если они ныне безвинно „страдают от неверия“, но, „не ведая того“, суть „полные исповедники Христовы“» (101).

Перед нами фрагменты умело составленного текста, из числа тех, что ориентированы исключительно на разрушение. Основная социальная идея Достоевского представлена как затея до очевидности дурацкая, черновые наброски Достоевского поданы так, что превратились в очерняющие – и реальность, и Достоевского. И самого Буздалова заодно.

Далеко не лучшим образом выглядят в изложении Буздалова и мировоззренческие установки Достоевского. Имеется в виду не столько давно всем надоевшая отсылка Достоевского к «пелагианцам и хилиастам», сколько упоминание Буздаловым **почвы**. Можно согласиться, конечно, с ироническим тоном в суждениях о почвенничестве как таковом, когда в формировании мировоззрения **слишком уж усилена** роль географических, природных факторов. Но самого влияния таких факторов отрицать невозможно. И сложившийся на российских землях тип мирозерцания является тому очень весомым свидетельством. Поскольку христианство, при той роли, которую в нем играет идея личного самоограничения, именно на суровых, малоплодородных российских землях и смогло закрепиться в качестве не только мировоззрения религиозного, но и **бытийного**. Здесь **без того, чтобы удерживать себя в узде**, было **невозможно выжить** – христианская религия была **школой** такого удерживания. И потому выпестовала особый тип отношений человека с реальностью (особый тип ментальности). Достоевским все это несомненно понималось и принималось. Что и находило выражение

в его восторженных словах **о социальных возможностях** русской почвы. Словах, совершенно оправданных, если понимать эту почву как **исключительно благодатную для такой религии, как православное христианство.**

Несомненной же вершиной мыслетворчества Буздалова является его комментарий к авторскому замыслу «Поэмы о Великом Инквизиторе»: *«именно ... «строительство Вавилонской башни» (то, что ещё называется, византизм) ставится в вину «духовному лицу» (профессору Горчакову как апологету синодальной Церкви) в романе сводным хором «старцев» и «страдающего атеизмом» Ивана... Претензия... Достоевского-публициста – Великому Инквизитору «с мировоззрением католическим» и претензия Ивана и «старцев» в романе – «духовному лицу» Православной Кафолической Восточной Церкви, – это одна и та же претензия в «смешении сущностей церкви и государства» (101). Но ведь у Достоевского, у старца, у Ивана речь идёт лишь об **учёте целей христианских при определении целей светских**, то есть **о влиянии, а не о смешении-подмене.** Но этот нюанс позиции Достоевского Буздаловым, естественно, не замечен – да и мог ли он что-нибудь значить в таком вот его **понятийном коктейле**: *«Вот этот «высокий взгляд христианства на человечество» – это и есть взгляд гностицизма как основного содержания романтического богословия (немецкой постпротестантской философии всеединства и почвенничества как её отечественного извода) ... Почвенничество же – это как раз гностическое «фарисейство», мессианский иудаизм своего рода, только полагающий, что «отец у него» не Авраам, а «русская земля», рождённый от которой обладает врождёнными мистическими привилегиями и потому не нуждается в покаянии, экстерном переходя на следующий духовный уровень – «спасение мира» путём «созидания всечеловеческой церкви» будущего» (101). И ссылка на письмо Достоевского Любимову качество буздаловской смеси не улучшает, а скорее, наоборот. Буздалов смещает смысловой центр мысли Достоевского в этом письме на факт поддержки Иваном взгляда Великого**

Инквизитора (**«мой социалист** (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом «Великого Инквизитора» на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле» (103). Тогда как у Достоевского, в том числе и в этом письме смысловой центр, вне всякого сомнения, **на тяжести преобразования** по образу Христа. Идеология, воспроизведённая Достоевским в мировоззренческих установках Великого Инквизитора (а к ней, в конце концов, можно свести, подчёркивает Достоевский, и то, что «во имя любви к человечеству» проповедуют социалисты), признает закон Христов **«тяжёлым, отвлечённым, для слабых людей невыносимым»** (103). В соответствии с этой идеологией — **«закон цепей и порабощения хлебом»** (103) и оказывается на месте **«закона Свободы и Просвещения»**. Законы Свободы и Просвещения, немислимые для Достоевского без принятия Закона Христова и **личного усилия** в освоении их, как раз и «утяжеляют» преобразование. Достоевскому это было абсолютно понятно давно, ещё со времён работы над «Идиотом». В «Карамазовых» он лишь выходил на более ясные формы художественного воплощения подобных идей. Что в письме к Любимову также, можно сказать, нашло, отражение, в частности, в его надеждах на образ Зосимы — **«сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый, идеальный христианин — дело не отвлечённое, а образно-реальное, возможное, воочию предстоящее и что христианство есть единственное убежище Русской Земли от всех её зол»** (103).

Но чтобы в последнем романе Достоевского обратить внимание на всё это, нужно, по крайней мере, иметь определённую предрасположенность к такой свободе — склонность **противостоять порабощению хлебом**. Эта склонность несомненно заложена Достоевским в его героев. И не только в Алёшу, но и в Ивана, и в Дмитрия Карамазовых. Но Буздаловым она к числу особых достоинств человеческих, видимо, не относится. А признание её в таком качестве, по его мнению, есть

не только покушение на концепцию первородного греха, но и свидетельство того, что у Достоевского с его почвенничеством ««земля», или «человечество», «оправданы» **Боговоплощением, а не Крестом**» (101). Эта идея и становится, по Буздалову, основой для претензий почвенничества на **особое** место в спасении человечества: «социалисты-атеисты – это ложные спасители мира, а **почвенники** как **социалисты-христиане** – спасители настоящие... Те хотят примирить всех «хлебом насущным», а эти – «высокой нравственностью», «верой в себя», в своё «небесное происхождение», в то, что «можешь и должен» «развить свою личность» до «небесного (Христового) блеска... «Поэтому и проповедуется та же милленаристическая «Вавилонская башня» духовного титанизма, только **с идеалами вместо «хлебов»**» (101).

Нет слов, Буздалов решает задачу дискредитации социальной концепции Достоевского умело, квалифицировано, с привлечением хорошо подобранного набора «средств», среди которых оказывается и толкования Достоевским в «Поэме» искушений Христа. Буздалов называет эти толкования очередным маркером «**квазихристи-анского содержания почвенничества**»: «Акцент в толковании Достоевского делается на искушениях хлебами и властью Христос же, по Достоевскому, демонстрирует „высокое достоинство“ человеческого духа... Тогда как святоотеческое толкование делает прямо противоположный акцент на искушение именно „достоинства“ (**то есть искушение славой**) даже в первом искушении хлебами“ (101). Далее у Буздалова идёт ссылка на Иоанна Злотоуста (текст его подчеркнут): „„Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами“. Не сказал: если алчешь; но: „если Ты Сын Божий“, думая обольстить Его похвалами“... „Он (дьявол) _ льстит Ему и коварно напоминает только о Его достоинстве. Что же Христос? <...> Он отвечал ему словами ветхого завета: „не хлебом одним будет жить человек““... „Почему к каждому искушению он прилагает: „если Ты Сын Божий“? Как поступил он с прародителями, так поступает и теперь. <...> Что же Христос? <...> Христос научает нас, что дьявола должно

побеждать не знаменами, но незлобием и долготерпением, и что ничего не надобно делать только по честолюбию, для того, чтобы показать себя». (104) «Между тем», - продолжает Буздалов, — «именно крайнюю степень тщеславия (сознания своего „небесного блеска“, своего „аки божеского“ достоинства) и демонстрирует нам толкование Достоевского с его экстраполяцией мессианского русского народа (и себя как его пророка) в данный евангельский сюжет.» (101) В этой выписке из Буздалова интерес представляет не его «логика», а ссылка на толкование Евангелия Иоанном Златоустом — его просто нельзя оставить здесь без комментария. Толкование искушения Христа, приводимое Златоустом, действительно не самым лучшим образом согласуется с тем, которое Достоевский заложил в «Поэму». Однако Иоанн Златоуст это 4-ый век- тогда собственно апокалиптические настроения и представления были популярны чрезвычайно, соответствующий конец мира рассматривался как единственно возможный, и потому какие-либо суждения о переустройстве мира серьёзно не воспринимались. Но Достоевский в создаваемой им художественной модели реальности конца 19-го века, наверное, **может** позволить **свои** акценты при интерпретации классического текста. Сам интерпретируемый текст должен лишь допускать **возможность** таких акцентов — задача же их **обоснования** должна, видимо, решаться в предлагаемой художественной модели. Поскольку возможность интерпретации по Достоевскому евангельский текст не исключает, а задача **обоснования** предлагаемой им моделью убедительно решается, то цепляться к Достоевскому с какими — то на этот счёт претензиями, да ещё обвешенными терминологией, особо популярной в гостиных полусвета, — дело абсолютно пустое. Если такая затея чем-то и может быть оправдана, то исключительно намерением развенчать саму мысль о возможности не апокалиптического финала земной цивилизации.

13–2. Б. ТИХОМИРОВ – «ХРИСТОС, КАК ПРОБЛЕМА ДЛЯ ДОСТОЕВСКОГО»

Сославшись на высказывание французского слависта Л. Аллена о том, что *«природа отношений между Христом и Богом – наибольший камень преткновения»* для Достоевского, ибо для него *«связующая нить между Сыном и Отцом была слишком тонкой»* и солидаризируясь с этим в общем-то неочевидным суждением, Б. Тихомиров делает вывод, что *«эта коллизия (противоречие, даже «онтологический разрыв» между Богом-Творцом и Христом) во многом оказывается ключевой»* как *«для раскрытия проблематики поэмы Ивана Карамазова»*, так и для *«интерпретации знаменитой антиномии «Христа и истины»»* (105, ст. 150. Б. Тихомиров считает, что Достоевский, **«стремится заострить** *указанное противоречие»*, след которого присутствует, по мнению Б. Тихомирова, уже в Евангелии: *«с последовательно канонических позиций допущение того, что Христос не знает, Сын ли Он Божий (как это формулирует «страшный и умный дух»), чревато нарушением, разрывом единства Бога-Отца и Христа, чревато «онтологической расколотостью»»* (105, ст. 150). Пока слова Б. Тихомирова – вроде бы лишь пересказ позиции православного христианства. Но вот завершающая часть его высказывания: *«именно мотив «незнания» или «ошибки» возникает как решающий аргумент в той критике Христа, которая развёрнута в поэме героем Ивана Карамазова»* (105, ст. 150). Однако мотив ошибки выглядит у Достоевского решающим **только** для Инквизитора. Но не для Ивана и тем более не для самого Достоевского. А значит, важно не то, что он решающий, а то, **почему Достоевский** сделал **его таковым именно для Инквизитора**. Основанием у Б. Тихомирова для рассуждений об ошибке Христа служат следующие слова Инквизитора: *«О, Ты... понадеялся, что, следуя Тебе, и человек останется с Богом, не нуждаясь в чуде. Но Ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога»*, к которым свой комментарий Б. Тихомиров и добавляет: *«здесь*

мотив «незнания» ... не просто служит, как в других случаях, объяснением причин, обусловивших «неверные», по Инквизитору, поступки и решения Христа, чреватые роковыми последствиями для исторических судеб человечества, но – и кажется, единственный раз – «незнание» **само по себе**, как таковое предстаёт как **полновесная вина**» (105, ст. 151). Однако, очевидно, что ошибки Христа – это всего лишь особенность мировосприятия Инквизитора – важно то, что «Поэма» не является описанием каких-то событий, это – своего рода **видение, акт саморефлексии** Ивана, акт его внутреннего диалога, поданного в форме **видения**, открывшегося **Инквизитору**. И если не тянуть Ивана в типы, то есть не превращать его в социальное явление, то может показаться, что размышления Б. Тихомирова теряют всякий смысл... Но Б. Тихомировым переводится, похоже, в типы не только Иван, но и сам Инквизитор. В этом религиозном уже социальном явлении, Б. Тихомирову, кажется, и удаётся **закрепить**, надёжно связать с единичным, развиваемые им смыслы – они перестают быть абстракцией: «*«ошибка» Христа, по Инквизитору, заключается не просто в том или ином частном Его решении, но в принципе: человек, человечество по природе своей не способны последовать Христу»* (105, ст. 151). И таким «усилением» Б. Тихомиров **рубит под корень** ту идею, ради которой роман писался, – социальную концепцию Достоевского.

Б. Тихомирову, видимо, ясно, на что он покушается своим «усилением», и он уже в сугубо благожелательном ключе приводит далее выписку из черновиков к «Бесам»: «*Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, что это и естественно и возможно*». Он готов признать, что «*здесь Христос вполне определённо воспринят не только как **откровение Бога**, но в равной мере и как **откровение человека***». (105, ст. 151). Он приводит запись из рабочих тетрадей Достоевского «*Христианство есть доказательство того, что в человеке может*

вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава, до которой он мог достигнуть» (106). Но, увы, тут же от этих благожелательных мыслей фактически и отказывается — заявляет, что «Герой Ивана Карамазова выступает оппонентом этой «величайшей идеи» (105, ст. 152). Но здесь все дело опять-таки в тонкости: не **выступает, а зачем-то представлен** у Достоевского таким — тем, для которого «*между божественным и человеческим*» *«непреодолимая пропасть»*.

Вот это **«зачем-то»** и нужно попытаться объяснить. И прежде всего исходя из замысла Достоевского, из его стремления представить обществу свою, укоренённую в христианстве социальную концепцию, столь отличную от набирающей популярность социалистической. Как реалист, он обязан был представить эту экзотическую для тех времён идею в **невыгодном** для неё свете. Убедительно показать **очевидную вроде бы несостоятельность** её. Показать, например, через сильного оппонента, но такого, который при этом одновременно покушался бы на некие истины, ставшие для людей **безусловными**. Великий Инквизитор и есть подобный оппонент- его аргументы против попыток выстраивать социум на основе христианских идей выглядят **сверхубедительными**; его посягательства на такие приобретения человечества, как Свобода, сверхочевидны.

Местами, тем не менее, может сложиться впечатление, что Б. Тихомиров **склонен** к тому, чтобы **отказаться** от идеи наличия каких-то ошибок у Христа: « *Утверждение Великим инквизитором «незнания» его Пленником истинной человеческой природы, ... по существу, отвергает догмат «единосушия»: восприятие Христом в акте вочеловечения «в Свою Божественную Личность всей немощи искажённой грехом человеческой природы» и одновременно «незнание» Им всей меры её (человеческой природы) слабости и её подлинных возможностей — это два взаимоисключающих друг друга представления»* (105,152). Кажалось бы, опираясь на данное суждение проблему ошибок можно объявлять исчерпанной. Но это только с точки зрения замысла Достоевского. Б. Тихомиров же с проблемой **расста-**

ваться явно не желает и возвращается на круг — то ли её об- суждения, то ли толкования. Он напоминает, что: «С канониче- ской точки зрения, **Творение — это дело Пресвятой Троицы...** Вот именно **это единство, эту связь Отца и Сына** фактически и отрицает Великий инквизитор, бросая свои упрёки Христу: «Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем Ты о нем думал!»» (105, ст. 153). Ничего принципиально нового, казалось бы, пока не сказано. Но Б. Тихомиров как раз **в теме единства** воли трёх видит возможность вскрыть какие-то новые смыслы. Для чего и переносит в своих суждениях внимание с Сына на Отца: «Де- ло **не только** в том, что Христос, по Инквизитору, «не знает» подлинной природы человека, **как он был создан Творцом. Острота проблемы в другом: каким же человек вышел из рук Творца?»** ... «Недоделанные пробные существа, **созданные в на- смешку**» (107) — так характеризует Великий Инквизитор со- зданного Творцом человека. «Вот исходный пункт позиции Ве- ликого инквизитора» ..., — считает Б. Тихомиров, — «Бог-Творец Инквизитора — это **«чёрный бог»**. И последний смысл Творе- ния — **«онтологическая насмешка»**» (105, ст. 154). Следствием такого представления Великого Инквизитора о созданном Твор- цом человеке, полагает Б. Тихомиров, и является то, что «Хри- стос **оказывается вне замысла Создателя, в некоем «суверен- ном» плане бытия**» (105, ст. 154).

Намёки на такого рода (с гностическим душком) обобщения у своего инквизитора или на суждения, открывающие путь к та- ким обобщениям, Достоевский мог, конечно же, вполне созна- тельно использовать. Но исключительно как **возможные** аргу- менты **против** своей социальной концепции. Ведь гностицизм был наиболее эффективен как контридеология христианству, поскольку, в частности, пусть в своеобразной форме, но сохра- нял и даже укреплял иудаистскую идею избранности.

Б. Тихомиров считает нужным сослаться и на современного западного богослова Р. Гуардини, который, по его мнению, «**нечто близкое приведённым наблюдениям *проницательно по- чувствовал***» и «**так сформулировал своё впечатление от поэмы**

Ивана: „Это – Христос, лишённый всех и всяческих связей, Христос Сам по Себе. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом. Он – не посредник между истинным Отцом на небесах и реальным человеком“» (108) (105, ст. 154). Но опять-таки с точки зрения замысла романа совершенно неважно, каким конкретно получился Христос в представлениях Инквизитора. Важно то, что он у него **неевангельский Христос**. Любая попытка понудить Христа думать и действовать не в соответствии с Евангелием чревата искажением сути Евангельской Истории – сразу же рождается другая история. И это попутно показывается Достоевским. И уж если вести здесь речь о пронизательности, то лучше говорить о пронизательности Достоевского, который, пожалуй, вычислил в Великом Инквизиторе **почти все виды** возможных оппонентов своей концепции, включая подвид Гуардини.

Что же касается позиции самого Б. Тихомирова, то лично для него наибольший интерес представляла, складывается такое впечатление, **идея «Христос, как проблема для Достоевского»**. Об этом он, можно сказать, прямо и свидетельствует, когда, например, называет роман «Идиот» *«первым произведением Достоевского, где Христос становится проблемой»* ... (105, ст. 154. Нельзя не согласиться с Б. Тихомировым, что истоки представлений о Христе, как о проблеме, вполне можно связать с *«гностической традицией эпохи раннего христианства»*. Что и подтверждает приводимая Б. Тихомировым справка о гностицизме, в которой он останавливается в основном на учении Маркиона с его постулатом о двух богах: боге Ветхого Завета, демурге, Творце, создавшем злой мир и человека, и *другом* Благом Боге, *«Боге света и дружбы»* сыном которого и является Иисус Христос. *«С точки зрения гностиков, Христос, Который не представляет ни Творца перед миром, ни мира перед Творцом, тем не менее вполне способен свидетельствовать об ином, Благом Боге»* (105, ст. 156). Христорборческая позиция Великого Инквизитора, рассмотренная в гностическом контексте, может быть названа, считает Б. Тихомиров, **«отрицательным» гностицизмом**.

В том смысле, что, если учение гностиков «это апология Христа», то Инквизитор «выступает с решительной критикой и осуждением Христа» (105, ст. 156–157). Да, Б. Тихомиров признает, что нет «достаточных оснований... возводить истоки поэмы Ивана Карамазова к тому или иному учению гностиков». Но в то же время считает «бесспорным, что такие... парадоксальные моменты позиции Инквизитора, как представление об „онтологической насмешке“ Творца и „онтологической расколотости“ связей Создателя и Христа» в контексте гностических учений, «обретают свою **истинную парадигму**». (105, ст. 157) Но истинную в каком отношении? В отношении замысла Достоевского или только в отношении гностических учений?..

Б. Тихомиров допускает, что гностические мотивы Инквизитора могут иметь своим источником «увлечение гностицизмом одного из прототипов Ивана Карамазова – философа Владимира Соловьёва». Нельзя исключать подобное полностью – эти мотивы в поэму как раз и могли встраиваться Достоевским именно **под Соловьёва**. Соловьёв, видимо, энергично искал **конкретную** модель преобразования социума на христианской основе. Достоевскому же было ясно, что преждевременная конкретизация, то есть попытка во чтобы то ни стало дать немедленно ясное решение, может увести от евангельского христианства куда угодно – и в гностический тупик, в частности. Вводя такие мотивы в риторику Инквизитора, Достоевский, возможно, предостерегал – в полной мере оценивая те опасности, которые ждут при попытках положиться на Богочеловека Христа в качестве основы для социальных построений. Когда любое упрощение – тупик. Соловьёва в конце концов и снесло в тупик католический. И это далеко не самый худший вариант -нам ещё предстоит обсудить откровения Д. Мережковского и Вяч. Иванова.

Б. Тихомиров характеризует Инквизитора прежде всего, как отступника. При этом подчёркивается, что **потеря веры в Христа** явилась у Инквизитора следствием «экзистенциального переворота в мировоззрении», переворота, который предлагается охарактеризовать так: «герой Ивана Карамазова убеждается, **что**

Христос – вне истины» (105, ст. 158). Не исключено, что ради выхода на последнее утверждение вся система рассуждений у Б. Тихомирова и выстраивается. Он считает, что именно такая формулировка *«будет вполне точно выражать итоговый смысл»* позиции Инквизитора. И в подтверждение ссылается на текст поэмы: *«И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он (великий дух) возвестил Тебе в трёх вопросах, и что Ты отверг, и что в книгах названо «искушениями»?»* (109. **«Именно «истиннее»**», — добавляет Б. Тихомиров, — *«ибо в «возвещаниях» «великого духа» содержится не только пророчество о «всей будущей истории мира и человечества» (110) ..., но и откровение о человеческой природе, как она была создана Творцом, в которой, по сути, эта будущая история человечества и «запрограммирована»* (195, ст. 158). *«Христос, «не знающий», по убеждению Инквизитора, подлинной – слабой и уязвимой – человеческой природы, судящий о ней и, главное, поступающий в противоречии с тем, как человек был создан Творцом, то есть в противоречии с замыслом бога-демиурга, – такой Христос оказывается в поэме Ивана Карамазова, точнее – в представлении его героя, Великого инквизитора, «Христом вне истины» буквально и в самом точном смысле слова»* (105, ст. 159).

Совершенно очевидно, что «вне истины» означает здесь только одно- **«вне гностической версии истины»**. И, следовательно, все это может быть основанием для каких-то параллелей с самим Достоевским только в том случае, если признается, что он – **подпольный гностик**, хорошо замаскировавшийся под православного ...И тем не менее такая параллель Б. Тихомировым, если не выстраивается, то намечается.

Стремление типизировать Ивана, а заодно и героя его поэмы оказывает, как видим, не лучшую услугу и Б. Тихомирову.

Замысел Достоевского сводится к тому, чтобы исключительно **художественными** средствами, то есть опираясь не на типичное, а **на особенное**, привлечь внимание общества к определённой идее – к своей концепции социального строительства на христианской основе. Причём внимание серьёзное, а значит,

сориентированное **не на одно только благостное** в этой концепции, но и на возможные осложнения, риски, которыми чревата её реализация. В рамках такого замысла и гностические мотивы, и тот же демонстративный нетеизм (деизм) Ивана — вещи **служебные**: важные, но остающиеся всего лишь **средствами грамотного решения серьёзной задачи**. Если же редуцировать замысел до пусть не простой, но всего лишь **зарисовки состояния** социума -через выделение и проработку представительных **типов** -, то роль тех же гностических мотивов коренным образом меняется — средство становится и **носителем смыслов**. И тогда совершенно естественным выглядит стремление их разыскать и вскрыть. Не исключено, что приблизительно такого рода стремление и удерживает Б. Тихомирова в гностических дебрях-понуждает его отыскивать все новые аргументы. Вот и «загадочная» формула из письма Достоевского к Н. Д. Фонвизиной» от 1854 г. об истине вне Христа сюда подтягивается: Б. Тихомиров утверждает, что эта формула *«именно к так увиденной позиции Инквизитора оказывается приложима наиболее аутентично..., так как в системе его представлений речь идет как раз об «экзистенциальной» истине (мир и человек, как они были задуманы и созданы Творцом), которая в этом отношении даже противопоставляется герою Ивана истине «гносеологической»»* (105, ст. 159). Может быть, и приложима, но далеко не очевидно, что в этом сближении формулы Достоевского и позиции Инквизитора присутствует смысл аутентичный замыслу самого Достоевского, в рамках которого истинный интерес могут представлять отнюдь не психологическая, а лишь **идейная мотивация** позиции Инквизитора. Чтобы подтвердить заявленную аутентичность Б. Тихомирову приходится отделять формулу от тех смыслов, что закладывал в неё когда-то сам Достоевский, и использовать её чисто **формально** — как этикетку: *«нельзя более точно и лаконично выразить мотивы, определяющие христороборчество Инквизитора, чем это позволяет сделать формула из письма к Н. Д. Фонвизиной: Великий инквизитор, повторяю ещё раз, обвиняет Христа именно за то и отвергает Его именно*

потому, что — «Христос вне истины». Такой взгляд позволяет лучше увидеть и оценить сложность и противоречивость в отношениях Инквизитора к Христу» (106, с. 160). А зачем, спрашивается, ее оценивать, если это не тип, а всего лишь носитель некой безличной **позиции** — именно такой, скорее всего, и нужен Достоевскому в рамках его замысла.

Поразительно, но в этом дотошном исследовании психологии Инквизитора фактически **забывается** сам Достоевский, а именно то, для чего ему понадобился такой персонаж, да ещё в авторстве одного из главных героев романа. Это особенно хорошо становится видно, когда Б. Тихомиров комментирует заключительную часть суждений Инквизитора, где им даётся оценка миссии Христа в целом (*«Неспокойство, смятение, несчастье — вот теперешний удел людей после того, как Ты столь претерпел за свободу их!»*). Это противоречие, считает Тихомиров, находит выражение *«в формуле, которой Великий инквизитор подытоживает и свою критику Христа, и изложение собственной программы жизнестроительства. Эта парадоксальная формула... дважды звучит в поэме: **«Мы исправили подвиг Твой»**. **«Подвиг»**: ибо «сияющая личность» Христа сохраняет всю свою непреложность и притягательность для героя Ивана, но — «исправили»: так как этот высший подвиг — **ошибка**, Голгофа — ошибка, крест — ошибка...»* (105 ст., 161) ... *«Своеобразно решая дилемму, 25-ю годами ранее сформулированную самим Достоевским: Христос или истина? — герой поэмы не может остаться со Христом, ибо Тот для него пусть и Красота, и Нравственное совершенство, но — «вне истины»... но он не может всецело быть и с истиной, ибо истина для него («онтологическая насмешка» Творца) — вне блага и красоты»* (105, ст. 162).

Здесь не только отброшены те смыслы, что вызвали, когда — то формулу Достоевского к жизни, но и «забыто» то, что прикладывается эта формула к истине несомненно чуждой Достоевскому — **истине, питаемой гностикой**. Стремясь усилить основание для своих построений Б. Тихомиров очередной раз ссылается

на «Бесов», хотя, казалось бы, смысловая перекличка с Кирилловым должна была бы как раз остановить его. Но для Б. Тихомирова реплика Кириллова — это и «*первое появление в творчестве Достоевского мотива „ошибающегося“ Христа*». (105, ст. 162). Заявлено об этом, как об открытии, хотя мотив сей вовсе не из творчества Достоевского, а всего лишь из суждений демонстративно экзальтированного Достоевским Кириллова. Цитируя Кириллова, Б. Тихомиров обращается с формулой Достоевского фактически как с чем-то абсолютно **свободным** от её носителя: «*в глубине представления о „Христе вне истины“ скрываются взаимоотношения Христа и Бога-Творца*» (105, ст. 162). Да, с учётом контекста изложения этот вывод следует отнести здесь исключительно к Инквизитору. Но и на Достоевского он отбрасывает зловещую гностическую тень, которая, похоже, мало беспокоит Б. Тихомирова. Добытый им «трофей» — освобожденная от носителя формула Достоевского — нужна ему **как таковая** и прежде всего для ещё более основательного погружения в психологию Инквизитора — и теперь уже окончательной его типизации.

Но достичь сколько-нибудь верного понимания Достоевским проблемы «Христос и Истина», им же и вызванной к жизни, вряд ли удастся **без учёта** и анализа тех мотивов, которые прежде всего и способствовали появлению его социальной концепции. И здесь не удастся оставить без внимания, и то, что христианством было внесено в человеческий обиход и в течение двух тысячелетий являлось основой самовоспитания человечества. Это глубоко индивидуальная **потребность ограничить себя** — потребность, заданная, введённая в человечество, **через** христианскую идею **самоограничения Бога**.

В своей дальнейшей разработке темы «Христос-истина-инквизитор» Б. Тихомиров выделит два плана «полемики» Инквизитора с Христом. Первый — противопоставление Инквизитором «*истины*», *но без блага и красоты*» и «*красоты и нравственного совершенства, но «вне истины»*»; второй — допущение, что «*Христос приходил вовсе не ко всему челове-*

ству, а лишь к немногим «могучим и сильным» (105, ст. 163). Б. Тихомиров отмечает, что, хотя последнее допущение как будто и «снимает противоречие Христа и истины, дезавуирует образ «ошибающегося Христа»» (105, ст. 163), ибо во втором плане Христос «увиден в истине и славе». Но эту истину и славу «Великий инквизитор отвергает не менее, если не более энергически, чем он отвергал «Христа вне истины»» (105, ст. 164). По мнению Б. Тихомирова, именно различие двух этих планов «исключительно важно и для уяснения **авторской** позиции самого Достоевского». И хотя, Б. Тихомиров не спешит разъяснить, **в чем** состоит эта важность, но неожиданно, как бы в подтверждение своих сомнений относительно **аристократизма** Христа (идея Н. Бердяева), в своем рассуждении о «**виртуальном** статусе» тех ликов Христа, что выявлены были в двух планах предлагает, можно сказать, блестящее **разрешение** для той в общем-то туманной проблемы, которую он неторопливо выстраивал: «*Можно предположить, что указанная особенность полемического дискурса Великого инквизитора (« он попеременно обращается то к одному, то к другому из двух взаимоисключающих «ликов» Христа») является не только выражением мировоззренческих противоречий героя Ивана Карамазова, но и специфической формой, в которой сам Достоевский решает* сложнейшую художественную и религиозно-философскую задачу – **образно определить и обозначить ложные, искушающие и соблазняющие «лики» Христа, чтобы отсечь и отбросить их, раскрыв и явив тем самым миру лик истинного – евангельского – Христа.**» (105, ст. 168) О, как бы украсила предложенное разрешение ссылка на бахтинскую полифонию!..

Последнее суждение Б. Тихомирова можно уже определённо отнести к тем, что **замыслам Достоевского не чужды**. Таковым же несомненно является и следующее тихомировское замечание: «*образ истинного Христа – и, может быть, в первую очередь... тайно «светит через возражения против Него Великого инквизитора»* (105, ст. 169). И тем не менее Б. Тихомиров

считает все-таки нужным подчеркнуть, что Инквизитор отрицает саму **возможность существования** в Христовой этической системе, и для каждого отдельного человека, и для человечества в целом. И поэтому вывод что, «*острие полемики героя Ивана Карамазова направлено не на тот или иной искажённый или вымышленный образ, но на действительного Христа Нового Завета*» (105, ст. 171), получается, неизбежен. То есть аутентичная оценка замысла Достоевского решительно отбрасывается. И если это происходит, то исключительно потому, что не принят сам замысел, упускается из виду, что Достоевский через поэму решал совершенно конкретную задачу: представить обществу идею социального строительства на христианской основе. Но не как идею литературную, а как реальную, то есть в облачении всех колоссальных сложностей, что непременно проявятся при её реализации. Именно для этого ему нужен Иван со своей поэмой об Великом Инквизиторе, которого он целеустремленно **выстраивает в качестве реально сильного оппонента** своей социальной концепции. И типизировать в той или иной форме Великого Инквизитора, превращать его в предмет психологического анализа недопустимо потому, что задуман он, видимо, исключительно **как результат саморефлексии Ивана**. Все человеческое в нем и в его размышлениях **от Ивана** и никак не может рассматриваться как следствие собственной саморефлексии Инквизитора — к чему, видимо, Б. Тихомиров определённо склонен. Инквизитор у него, увы, живёт, тогда как у Достоевского **он сделан — лишь складывается в сознании Ивана**, пытающегося через него нащупать и показать пределы той социальной концепции, в которую его «посвятил» Достоевский.

Концепция эта будет, и порой очень убедительно опровергаться многими, в том числе весьма авторитетными умами. Предчувствуя это, Достоевский попытался сам в речах своего Инквизитора развернуть **убедительную систему опровержения своей концепции**. Без наделения Инквизитора «склонностью» к самоанализу убедительной системы, наверное, не получи-

лось бы. Психологическая основа размышлений и поведения Инквизитора, которую так старательно выстраивает Б. Тихомиров, несомненно способствует усилению убедительности. Но нельзя забывать о служебном характере всех этих психологизмов. И давно пора перестать тянуть «Поэму» в реальные события – утвердить, наконец, её в статусе сугубо художественной конструкции.

Складывается впечатление, что именно чрезмерный крен в психологию и понуждает, в конце концов, Б. Тихомирова к выводу, что образ Ивана Карамазова и его поэма – «выражение «сомнений» самого Достоевского. Но – преодолеваемых, побеждаемых не просто в процессе, но самим творческим процессом создания романа» (105, ст. 176). Эту оценку Б. Тихомиров сам же, можно считать, и опровергает ссылкой на запись Достоевского в предсмертной записной книжке: «Подставить ланиту, любить больше себя – не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался – доказано! Это жгучее чувство говорит: **лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами**» (105, ст. 177). Стоит ли говорить о каких-то сомнениях, имея перед собой эту заготовку к «неосуществлённому из-за смерти писателя ответу на критику «Братьев Карамазовых»...

Как видим, социальная концепция Достоевского, да ещё сознательно поданная им в достаточно неопределённой форме, становится не просто предметом повышенного интереса, но и делает исключительно популярной тему «Достоевский и христианство», в которую самым замечательным образом вписывается и сама «Поэма». Б. Тихомиров в отдельной работе (112) коснётся и этой темы. В связи с этим будет обсуждаться и вопрос о «понимании Достоевским „тайны Голгофы“». Б. Тихомиров напоминает, что сам Достоевский уже после завершения «Карамазовых» в заготовке для «Дневника писателя так интерпретирует евангельский эпизод, связанный с отказом Иисуса сойти с креста: *„полная свобода вероисповеданий и свобода совести есть дух настоящего христианства. Уверуй сво-*

бодно — вот наша формула. Не сошёл Господь со креста, чтоб насильно уверить внешним чудом, а хотел именно свободы совести. Вот дух народа и христианства!” (113). То есть Достоевский здесь, как считает Б. Тихомиров, исключает из своего толкования „глубинное мистическое значение крестной смерти Спасителя“ — „**доосмысливает** библейский текст, интерпретируя эпизод распятия **по аналогии** с эпизодом искушения Христа сатаной в пустыне“ (112, ст. 203—204). Б. Тихомиров готов согласиться, что это доосмысливание позволило писателю „**выразить** одну из наиболее существенных сторон своего понимания истины христианского благовествования“ (112, ст. 204). Но для него очевидна и та цена, что заплачена за это: „**существенное искажение** всей христианской догматической концепции. Суть этого искажения состоит в **переключении** отношений Христа и мира... исключительно во „внешний“ план; в недооценке **мистической** стороны событий, совершившихся на Голгофе“ (112, ст. 204). Однако у Достоевского, скорее всего, не переключение, а намеренное **усиление немистического содержания** события, вызванное стремлением привлечь внимание к чисто социальной составляющей христианской идеи. Но с канонических богословских позиций и подобное усиление, то есть спокойная, неагрессивная **демистификация**, также, надо полагать, **недопустима**, если это — акт индивидуальный, групповой, а **не соборный**. И у Б. Тихомирова, видимо, совсем неслучайно появляется тема соотношения художественного образа и догматической формулы и предложенная В. Зеньковским характеристика „**имманентная диалектика религиозного сознания Достоевского**“ (“ (112, ст. 205). Характеристика, связывающая, по мнению Б. Тихомирова, понимание Достоевским свершившегося на Голгофе и антиномическую антропологию писателя. Обращение же Б. Тихомирова к характеристике В. Зеньковского по существу и есть отказ от представления, что „**проблематика Голгофы**“ **является исключительно богословской, узкоспециальной**» в пользу представления более **универсального**. А именно: «вся **сущность** „тайны Голгофы“ заключается в том, что в ней

оказывается „завязанной в узел“ **вся проблематика человека в христианстве**: проблематика человеческой природы, свободы его воли, борьбы в нем добра и зла, проблематика спасения» (112, ст.206).

Здесь Б. Тихомиров, похоже, очень близок к тому, чтобы согласиться, что: у Достоевского имеет место отнюдь не переключение, а всего лишь **усиление** роли **немистического** в христианстве. И тогда представление В. Зеньковского о **христианском натурализме** Достоевского вполне можно отнести к попыткам **зафиксировать** подобное же усиление. С чем Б. Тихомиров, кажется, также соглашается — приводит, во всяком случае, в качестве расшифровки содержания этого натурализма ссылку В. Зеньковского на высказывания старца Зосимы и таинственного посетителя, а также комментарий самого В. Зеньковского к этим высказываниям: *«В наступлении царства Божия — в этой системе идей — нет ничего, превышающего силы человеческие, оно должно стать явным и мощным, ибо оно уже есть в глубине «земли», и путь святости, путь любви даёт простор этой силе», « <...> вера в то, что сила спасения дана миру от его создания, что она заключена в нем, что красота есть свидетельство и явление этой силы и нужно лишь овладеть этой силой, — и образует основу христианского натурализма у Достоевского».* *«Натурализм мы находим там, где естество мыслится способным к преобразению своими собственными силами... Тайна преобразования и отдельного человека, и народа мыслится вне Бога, спасение может и должно прийти от самого человека»* (114). Б. Тихомиров считает необходимым подчеркнуть, что у Зеньковского здесь, конечно же, *«не атеистическое отрицание Бога»*, но скорее позиция, *«тяготеющая к философскому деизму»*» (112, ст. 206). Упоминание деизма здесь очень уместно, особенно, если иметь в виду некую его облегчённую, умеренную версию, серьёзно **не покушающуюся на права трансцендентного**, но несколько **расширяющая права поюстороннего**. Идея христианского натурализма, не исключено, как раз и предполагает такого рода деизм. Но христианский натурализм Достоевского, уж если о таковом

вести речь, даже в публицистике его, -деликатен, утончён и **лишённых каких-либо претензий на безусловность**. В суждениях же **В. Зеньковского** он предстаёт порой, увы, **категорически** сформулированной концепцией: *«подлинное Православие с его светлым космизмом, с его ожиданием «обожения» мира <...> незаметно сочетается с натурализмом, по существу упраздняющим Голгофу и смерть Спасителя, делающим даже ненужным Воскресение Спасителя, а живущим всецело откровением о Боговоплощении...»* (112, ст. 206). По В. Зеньковскому, главный качественный признак натурализма в христианстве Достоевским сводится к следующему: *«совершенство, которое мыслится во Христе как человеке, как бы относится к обычному человеку как его **скрытая, первоизданная святыня**»* (112, 207). И Б. Тихомиров признаётся: ещё десять лет назад сам писал, что *«Христос оказывается для писателя прежде всего уникальным свидетельством о человеке, предельным воплощением заложенных в его природе возможностей, ... являя собой перспективу развития человечества»* (112, ст. 207). Подтверждает, что он и сегодня придерживается этой точки зрения, восходящей к тому пониманию христианства Достоевским, что нашло отражение в черновых записях к «Бесам» *«Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться [действительно] в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале – что это **и естественно и возможно...**»* (112, ст. 207). Но тогда Б. Тихомирову *«и в голову не приходило, что в такой позиции присутствует **серьёзное спрямление** или огрубление канонического христианского учения, чреватое его **возможным** дальнейшим искажением»* (112, ст. 207). Да, *«возможным, но не обязательным»* -подчёркивает Б. Тихомиров. И приводит суждение С. Булгакова, который в таком понимании христианства Достоевским видел *«собственно церковное, православное его развитие: «Из этого верования во Христа как воплощенное Слово вытекала и вся «программа» Достоевского, как растение из зерна вырастает, и его **общественный идеал...** Идеал этот – церковь, **соединение людей**»*

во Христе, подлинное исполнение идеалов свободы, равенства и братства» (112, ст. 207).»

Позиция С. Булгакова, который, похоже, не допускал даже саму возможность искажения Достоевским канона, может быть, и понуждает Б. Тихомирова попытаться оценить точку зрения В. Зеньковского уже с фундаментальных позиций — обратиться к халкидонскому догмату, согласно которому, *«две природы в Христе сосуществуют в единстве его Божественной личности „неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно“.* „Неслитно“ означает, что Божественная природа Христа не „поглощает“ человеческой, что Спаситель являет собой не какую-то „небесную“, принципиально отличную от земной человечность (как полагали некоторые гностики), но воистину „единосущен нам по Своему человечеству“. Но „**нераздельно и неразлучно**“, с другой стороны, означает, что *та полнота и то совершенство человеческой природы, которые явлены в Христе, не могут быть явлены и даже помыслены иначе как в Боге» (112, ст. 207).*

Этот момент в рассуждениях Б. Тихомирова важен чрезвычайно, поскольку, казалось бы, полностью снимает претензии к Достоевскому в части каких-то искажений им канонического христианства. Ведь говоря о человеческом совершенстве Христа, Достоевский ведёт речь о **человеческом совершенстве Богочеловека**— его позиция, таким образом, находится в полном соответствии с халкидонским догматом—в его суждениях человеческие качества Богочеловека Христа и не мыслятся иначе, как **цель внутренней работы человека** над собой. И все претензии к нему со ссылками на черновики к «Бесам», следовательно, столь же беспочвенны, как попытки увидеть в князе Мышкине какие-то перемигивания Достоевского с Ренаном.

Но принять полностью позицию С. Булгакова (понимание христианства Достоевским есть *«собственно церковное, православное его развитие»*) Б. Тихомиров, видимо, не может. И возвращается, теперь через ссылку на Евангелие от Иоанна (*«Аз есмь дверь: кто войдёт Мною, тот спасётся» (Ин 10:9).*), к уже высказанной им мысли: *«Но «дверь» эта, согласно каноническо-*

му учению, «открывается» Спасителем **только на Голгофе** как результат Искупления, совершившегося в Его крестной смерти и последовавшем затем Воскресении. Без учёта этого, – если человеческую природу Христа **брать отдельно от Его Божества**, – она окажется как бы неким «идеальным зеркалом», в котором человечество в его нынешнем, «падшем» состоянии (до Голгофы и без Голгофы ...), «увидит и узнает» **предельную возможность** человеческой природы «просиять в таком небесном блеске...» ... И вот если это «**и естественно, и возможно**» для «падшего» человечества, то таинство Искупления, действительно, становится **несущественным, излишним**» (112, ст. 208). Из последней фразы Б. Тихомирова нельзя не сделать вывод: если человек «увидит и узнает» **предельную возможность** человеческой природы», если это узнать – естественно и возможно, то «**таинство Искупления... становится несущественным, излишним**». Трудно определить, почему Б. Тихомиров позволил в этой фразе следствию ставить под сомнение свою причину. Возможно, что мы сталкиваемся здесь с намерением так или иначе **удержать дистанцию** между **реальным** следствием («**узнать**» **предельную возможность** человеческой природы») и **мистической** причиной его («**таинство Искупления**»). Удерживать же её заставляет понимание того, что **осуществлённые реальные следствия демистифицируют и самые отвлечённые причины**. С этим пониманием, возможно, и связана та сдержанность в отношении к социальной концепции Достоевского, что получила столь широкое распространение. Ведь эта концепция допускает неапокалиптический финал, а апокалипсис является в канонической версии **надёжной**, и единственной, **защитой от демистификации**.

13 – 3 ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ПОЭМЫ ОБ ИНКВИЗИТОРЕ» С. БУЛГАКОВА – КАК ВОЗМОЖНЫЙ ДОВОД ОТ ПРОТИВНОГО В ПОЛЬЗУ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ ДОСТОЕВСКОГО

Хотя в своей оценке социальной концепции Достоевского С. Булгаков и не использует такие термины, как демистификация, но в качестве основного аргумента против концепции он использует фактически именно апокалиптический финал – идея неапокалиптического финала истории, можно сказать, его интерпретацией «Поэмы о великом инквизиторе» безусловно отрицается (88). Однако, нельзя упускать из виду, что «Поэма» у Достоевского направлена все-таки не против неапокалиптического финала как такового, а прежде всего против социалистического проекта, как альтернативы проекту христианскому. И поэтому фактически «Поэма» может и должна рассматриваться в качестве **довода в пользу** концепции Достоевского – **довода от противного**. Даже при наличии в статье С. Булгакова других и не менее серьёзных «препятствий» для связки «Поэма» - социальная концепция Достоевского». Это и трактовка образа Ивана в качестве философского типа, и слишком уж интенсивное сближение С. Булгаковым идеологии инквизитора и Ницше.

«Основной мотив социальной философии Ницше есть та же идея, что и у великого инквизитора – отрицание этического равенства людей, признание различной морали у рабов и господ. Только относительно равных себе существуют обязанности, относительно существ низшего порядка можно действовать по усмотрению» – пишет С. Булгаков (88). Но у инквизитора Достоевского нет столь жёсткого (ницшеанского) деления на рабов и господ, там лишь **особая категория избранных**, которым ориентация на жизненные принципы Богочеловека Христа **по силам** – только в этом проявлено отрицание этического равенства людей, а не абсолютно, как у Ницше.

Этические воззрения Ивана названы С. Булгаковым *«атеистическим аморализмом»* – *«не только общее воззрение, ставя-*

щее „сверхчеловека“ Ницше или „человекобога“ Ивана „по ту сторону добра и зла“ и делающее для них „все позволенным“, характерно для обоих, но также и принцип эгоизма, отрицание альтруизма, становящееся на место упразднённой морали, повторяется и здесь и там» (88). Сверхчеловека и человекобога в определённом смысле ещё можно, наверное, уподобить. Но «принцип эгоизма, отрицание альтруизма, становящееся на место упразднённой морали»... Это — не о мученике идеи Иване Карамазове. Достоевский вряд ли позволил бы старцу Зосиме благословлять такого — нищеподобного — субъекта.

«Душевная драма Фр. Ницше и Ивана Карамазова одна и та же — теория аморализма, не совмещающаяся с моральными запросами личности» (88) ... Это обобщение С. Булгакова явно не учитывает различие **мотиваций** у того и другого. Иван — ищет истину, адекватно описывающую состояние реальности. Ницше подбирает истину, адекватную его личному состоянию — физическому и душевному. И С. Булгаков, кажется, готов согласиться, что он, возможно, поторопился с таким обобщением — в него почти немедленно вносится существенная, хотя и хорошо замаскированная поправка — когда речь заходит о постановке Иваном проблемы теодицеи, о «гармонии будущего, которая покупается, однако, дисгармонией настоящего». Этот вопрос С. Булгаков относит к числу мировых, особенность которых в их «**неразрешимости** в том смысле, что никакой прогресс науки, никакая сила мысли не может дать... **такого решения, которое уничтожило бы самый вопрос...** Каждым мыслящим и потому философствующим человеком вопрос этот должен решаться **на собственный страх и счёт, не от разума, не от логики только, а из всего существа.** И подчеркнёт, что таково «**свойство всех вопросов, мучащих Ивана Карамазова**» (88). Булгаковым в этой реплике не упоминается Ницше. Но то, как охарактеризован в ней уровень вопросов, что ставятся Иваном, делает в общем-то такое упоминание неуместным.

13—4. ОБ ИЗДЕРЖКАХ БЕРДЯЕВСКОЙ АВТОНОМИЗАЦИИ ПОЭМЫ ОБ ИНКВИЗИТОРЕ

Н. Бердяев (116) высказался по многим вопросам, восходящим к проблематике «Поэмы». Так, он считает поразительным, что *«легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста атеиста Ивана Карамазова»*. Но ведь этот эффект (*хвала Христу*) оказывается столь сильным как раз потому, что он достигается от противоположного. Сама передача авторства «Поэмы» нетеисту Ивану у Достоевского — лишь чистая формальность. Главные же слова во хвалу Христа будут сосредоточены у него в **«разоблачающих»** речах инквизитора. Этот ход от противоположного, хотя в общем-то признается самим Н. Бердяевым, но, похоже, несколько его смущает, как, впрочем, и В. Розанова — для них обоих так и **остаётся** вопрос *«на чьей стороне сам автор»*.

Размышляя о молчании Христа в «Поэме», Н. Бердяев пишет: *«Эта прикровенность Христа, и Его Истины художественно действует **особенно сильно**»* (116). Но нельзя полностью отрицать, что действует здесь, скорее всего, не столько сама эта прикровенность (скрытость), **сколько тончайший рациональный расчёт** Достоевского. Да, идеи Христа — основа его концепции переустройства общества, но поскольку их чисто социальная значимость для общества ещё далеко не очевидна, они представлены писателем не в ореоле безусловной святости, а в поле **хорошо мотивированных человеческих сомнений**.

Характеризуя идеологию инквизитора, Н. Бердяев подчёркивает, что тот *«прежде всего отрицает идею Богочеловечества, близости и **соединенности** божеского и человеческого начала **в свободе**»* (116). В своём разборе взглядов инквизитора на свободу Бердяев исходит из того, что *«божественная правда явилась в мир униженной, растерзанной и распятой силами этого мира — этим утверждена была свобода **духа**... Поэтому тайна Голгофы и есть тайна свободы»*. (116). Идея же авторитета в религиозной жизни, по его мнению, *«противоположна тайне Голгофы, тайне Распятия, она хочет Распятие превратить в **при-***

*нуждающую силу этого мира». На этом-то пути, считает Бердяев «церковь всегда **принимает обличье государства...**, жизнь церкви подчиняется юридическим принудительным нормам» (116). Речь здесь идёт, как видим, о весьма специфическом сближении церкви и государства, метко охарактеризованном Бердяевым как «**церковь принимает обличье государства**», а вовсе не о том, что закладывал в свою социальную концепцию Достоевский.*

Меткость и глубина отдельных суждений Н. Бердяева несомненна. Но в целом с его толкованием романа Достоевского согласиться трудно. И прежде всего потому, что «Поэма об инквизиторе» им фактически выделена из романа и даже противопоставлена ему: «*в ней Достоевский более гениален, более единствен, чем в образе Зосимы и Алёши*» (116). Это выделение и становится основой для бердяевского представления о «**своеобразном понимании христианства**» Достоевским. Суть же этого своеобразия заключена в истинно христианском понимании Фёдором Михайловичем свободы духа: «*эта свобода духа возможна только потому, что Христос **отказывается от всякой власти над миром... Христос знает только власть любви, это – единственная власть, совместимая со свободой***» (116). Но ведь всё своеобразие такого понимания христианства заключено **в точнейшей передаче сути христианства**. И Достоевский в этом понимании вовсе не своеобразен, а скорее, **обыденен**. И только своей этой обыденностью он, если использовать выражение Н. Бердяева, и «*выходит за пределы исторического христианства*».

Трудно отнести к числу бесспорных и утверждение Н. Бердяева, что «*до конца понять религиозные идеи*» Достоевского «*можно лишь в свете апокалиптического сознания*» ... (116) Поскольку именно отказ от апокалиптического финала, как единственно возможного, и делает возможным реализацию его социальной концепции. Н. Бердяев видит в Зосиме «*лишь выражение пророческих предчувствии Достоевского, не находящихся себе художественно вполне адекватного выражения*» (116). Но если рассматривать роман как единое целое, а социальную концеп-

цию Достоевского принять в качестве ведущей идеи романа, то придётся признать, что с оценкой о художественной неполноценности образа Зосимы торопиться не стоит. Потому что придётся согласиться, что и три брата Карамазовых, и инквизитор есть не что иное как **опосредованная художественная проработка** образа Зосимы.

То обстоятельство, что у Н. Бердяева «Поэма» извлечена из контекста романа определяет и все рассуждения его о теократических мотивах в романе: *«Достоевский в „Легенде о Великом Инквизиторе“ наносит последние, самые сильные удары ложной теократической идее земного рая»* (116). Но теократия отвергнута у Достоевского ещё во время беседы в келье Зосимы. И в «Поэме» не столько наносится удар по теократической идее, сколько показывается её сила, живучесть (генетическое родство с социалистической идеей).

Оценки романа, выставляемые Н. Бердяевым, вполне позволяют допустить, что, Достоевский, если и опасался непонимания своей социальной концепции, то больше всего именно такого уровня непонимания, как бердяевский...

13–5 О ПОПЫТКЕ С. АВЕРИНЦЕВА С ПОМОЩЬЮ ПОЭМЫ ОБ ИНКВИЗИТОРЕ ОСПОРИТЬ СОЦИАЛЬНУЮ КОНЦЕПЦИЮ ДОСТОЕВСКОГО

Среди многочисленных суждений о «Поэме» особым образом выделяется статья С. Аверинцева (117). Хотя бы потому, что он попытался оценить главу об инквизиторе с позиций «адвоката дьявола» (есть в практике католической церкви такая процедура при канонизации святого: формулировать все **возможные** аргументы против... святого, чтобы **оспорить** готовящуюся канонизацию).

С. Аверинцев также рассматривает «Поэму» отдельно от романа и в целом оценивает её очень высоко: *«как глубочайшее из свидетельств о человеческой свободе в её христианских*

обоснованиях». Особо им подчёркивается, что его восприятие текста *«имеет мало общего с антикатолической интенцией самого автора»*. Но антикатолицизм, конечно же, и не является ведущим мотивом «Поэмы». Более того такая проблема, как православие-католицизм, в ней даже явно не обсуждается.

С. Аверинцев не разделяет взглядов на авторитет, нашедших отражение в «Поэме», и ссылается при этом на Зосиму: *–«разве это не само воплощение Авторитета – конечно, подлинного Авторитета; но где критерии подлинности, которые выходили бы за пределы области морализаторских и субъективных чувств?»* (117). Однако Достоевский в главе «Кана галилейская» как раз и даёт такой критерий, когда усаживает Христа, Зосиму за один стол, вместе **со всеми**, кто хоть раз *«протянул другому луковку»*. Тема луковки совсем неслучайно выделена Достоевским в «Кане», и этому авторитету, **авторитету деятельной любви**, не может составить никакой конкуренции авторитет формального положения, который собственно и обсуждается в «Поэме».

Ставит С. Аверинцев в связи с «Поэмой» и ещё один острый вопрос: *« Сам Христос Достоевского, кардинально отказавшийся употребить Свою власть, предстающий абсолютно безмолвным и немым, кротким и нежным – до неспособности к конфликту, – разве это Господь Евангелий, Тот, Кто принёс «не мир, но меч»? Уж скорее это, персонаж розовой воды из романтической и пост-романтической литературы: «чарующий пророк» Эрнеста Ренана...»* Но Достоевский в поэме не сюжет евангельского типа выстраивает, а всего лишь экстраполирует образ Христа в определённую историческую ситуацию. И не любопытства ради, а для решения конкретной задачи: показать детально продуманное опровержение своей, представленной лишь в самом общем виде, социальной концепции. Для этого ему и нужен кроткий, безмолвный, но уже **все сказавший и все свершивший** Христос. Именно **спокойное молчание** Христа и становится у Достоевского **главным аргументом** в пользу своей социальной концепции. Более того, Богочеловек Христос, видимо, **в принципе не может** спорить с инквизитором, претендующим на статус человекабога.

Потому Христос у Достоевского и ограничивается поступком — прощающим поцелуем. Свидетельствуя им и о безусловной бессмысленности какого-либо спора.

Несоответствие Христа из «Поэмы» евангельскому Христу обсуждается С. Аверинцевым очень подробно. И, увы, совершенно напрасно. Сравнить два эти образа никак нельзя — они просто несовместимы друг с другом — в любом отношении и в принципе.

Можно, наверное, согласиться с С. Аверинцевым, что текст «Поэмы» *«построен так, чтобы скорее исключить вопросы, чем давать ответы»*. Только вовсе не потому, что *«Фёдор Михайлович — величайший мастер уклончивости, он не даст поймать себя на слове»*. Просто Достоевскому ясно, что время конкретного изложения и обсуждения его социальной концепции не пришло, и сейчас, чтобы не загубить её, речь о ней лучше вести в самой общей постановке и в поле её **убедительного отрицания**. «Поэма» и создаёт такое поле.

В анализе С. Аверинцева, к сожалению, социальная концепция Достоевского как фактор, определяющий замысел романа, отсутствует, что не только понижает значимость всего анализа, но и приводит к совершенно уж недопустимым оценкам: *«Обычно же Достоевский..., не выражает себя открыто в собственном говорении даже в той мере, какую предполагает для автора форма обычного романа... Достоевский, напротив, создаёт весьма специфические тексты, которые Михаил Бахтин назвал „полифоническим романом“; иначе говоря, он создаёт речевое пространство, в котором вопрос — „кто это говорит?“ — вызывает непредвиденные и весьма тяжёлые апории. Таково хитроумие этого великого писателя: он не даёт поймать себя на слове»*.

Достоевский не выражает себя открыто... И его хитроумие, благодаря которому он не даёт поймать себя на слове... Вот, пожалуй, и все, что С. Аверинцеву удалось выявить с позиций «адвоката дьявола». Не последнюю роль в этом откровении сыграла, видимо, бахтинская полифония. Можно, конечно, вести речь и о «„полифонической“ конструкции, где каждый из „голосов“

отражает другие и сам отражается в них, как зеркало среди зеркал». И в полученную модель затолкнуть «Поэму». А затем... пригвоздить обоих: «Вот это и называется, по Бахтину, „полифонией“: двусмысленность, непроясненность как творческий принцип. Оба они, Достоевский и Бахтин, интерпретируемый и интерпретатор, обладают этим общим свойством **двусмысленности**» (117).

Но возможно и иное: допустить, скажем, наличие у Достоевского чёткой и вполне **монологической** сверхидеи (замысла), которая реализуется в его художественной модели в экзотической форме (**полифония идей** как форма существования монологической сверхидеи). Эта форма была Бахтиным воспринята, увы, как **полифония сознаний** (118) – дискредитация самопознания и чрезмерное усиление роли другого не могли не привести его к этой подмене.

И тогда, не исключено, С. Аверинцеву и мантия адвоката дьявола не понадобилась бы... Да сам адвокатский текст можно было бы завершить без иронических ухмылок в адрес русского утопизма.

13—6 ОСОБЫЙ ЗАМЫСЕЛ ДОСТОЕВСКОГО ИЛИ «ОСОБЫЙ ХРИСТОС» ДОСТОЕВСКОГО...

С. Бочаров в одной из своих статей попытался (119) выстроить смысловую связь между «Поэмой о великом инквизиторе» и ранним (1823) стихотворением Пушкина «Свободы сеятель пустынный». Вот это стихотворение

«Я вышел рано, до звезды;

Рукою чистой и безвинной в порабощённые бразды

Бросал живительное семя – Но потерял я только время,

Благие мысли и труды... Паситесь, мирные народы!

Вас не разбудит чести клич. К чему стадам дары свободы?

*Их должно резать или стричь. Наследство их из рода
в роды*

Ярмо с гремушками да бич.»

К этой попытке вполне можно было бы отнестись лишь как к изящной литературоведческой разработке. Но статья столь убедительно демонстрирует последствия чрезмерного увлечения поиском типов у Достоевского, что на ней есть смысл остановиться подробнее.

Пушкин в своём «Сеятеле», возможно, и попытался отразить какие-то вызревавшие в обществе к тому времени тенденции («Пушкин видел, что происходит с Христовым образом в идеологической современности и насмешливо это фиксировал» (119)). Но Достоевского локализованные во времени и в пространстве метаморфозы, видимо, мало интересовали. Предметом его художественного интереса, как правило, становились идеи всеобщей значимости, взятые в своём развитии. А с такого рода идеями художественному **типу**, ориентированному на локальное, не совладать — здесь от художественного образа требуется особое свойство: требуется **способность нести сверхидею, не утрачивая** при этом своей **единичности**. И, следовательно, главное требование к такому образу — **нетипичность**. Самым типичным качеством большинства романских героев Достоевского как раз и является их **нетипичность**.

Выстраивая свою концепцию, С. Бочаров подаёт Инквизитора именно как тип, как результат вызревания и развития того, что было выделено и зафиксировано когда-то Пушкиным в его «Сеятеле». Сам этот замысел находится вроде бы в неразрешимом противоречии со всей художественной идеологией Достоевского. Но С. Бочаров тем не менее реализует его, активно ссылаясь на тексты Достоевского, на подготовительные материалы к ним, а из Пушкина не на одного только «Сеятеля». Хотя роль последнего, по Бочарову, исключительна: «у Достоевского именно этот **сплав сострадания и презрения** ...станет программой великого инквизитора» (119,3). С. Бочаров утверждает, что Достоевский и до «Братьев Карамазовых» допускал сближение сострадания и презрения. Так, в подготовительных материалах к «Подростку» за Версиловым резервировалось такое, в частности, высказывание: «*Без сомнения, Христос не мог*

их любить: ОН их терпел, ОН их прощал, но, конечно, и презирал. Я, по крайней мере, не могу понять ЕГО лица иначе» (120). В окончательный текст, подчёркивает Бочаров, это не вошло: на месте Христа появился Коран, но тема презрения, пусть в облегчённом виде в речи Версилова сохранилась – в христианскую заповедь любви Версильов в своём её толковании вносит *«предельно чуждый ей мотив презрения, в результате давая провокационную, адскую смесь любви и презрения как единственно возможное „на земле“ отношение к человеку» (119,3).* Да, Достоевский *«не решился ввести в роман шокирующую гипотезу о Христе, презирающем ... -но он такого Христа помыслил. Через Версильова помыслил» (119,3).* Под впечатлением строк Пушкина С. Бочаров решительно связывает приведённые версильовские суждения с поэмой: *«очевидно, внутренними ходами достоевского мира версильовский Христос, презирающий переходил в великого инквизитора, овладевшего человеческой историей от имени Христа» – «сплав сострадания и презрения станет программой великого инквизитора» (119,3).* Хотя это, скорее всего, не затаённые мысли самого Достоевского, а что-то из его рабочих допущений, естественным образом появляющихся при разработке **любой** сложной идеи.

С. Бочаров, рассуждая о сложностях восприятия текста поэмы ссылается на многих, например, на оценки Вяч. Иванова, который *«согласен принять „легенду“ исключительно „как портрет Ивана“, человеческий документ героя и даже „клиническую записку“, но «как философское высказывание Достоевского» она им «оценена низко»: «если это Достоевский, то легенда плоха» (119,4).* Насчёт портрета это, конечно, – глубочайшее заблуждение: – если поэма совершенна, то как раз потому, что портретом Ивана не **является**.

Ссылается С. Бочаров и на Б. Тихомирова, на его попытку идентифицировать *«Христа самого по себе» (Христос из интерпретаций Гвардини) ... «с достоевским же «Христом вне истины»» (119, 4).* Б. Тихомиров, по словам С. Бочарова *«развил гипотезу о постепенном пересмотре Достоевским... своего же парадок-*

сально знаменитого «Христа вне истины». Этот пересмотр и привёл его, ... «к Христу, как он представлен в монологе инквизитора, т.е. к Христу Ивана Карамазова, не Достоевского» (119, 4). С. Бочаровым подчёркивается, что в тихомировском **толковании «вне истины»** закладывается понимание истины инквизитором, для которого истина сводится к тому, что было возведено Христу в пустыне в трёх вопросах могущественного духа. И получается: «Христос вне истины» *который был образом Достоевского, а стал образом Ивана, героя Достоевского, и его героя второго порядка - великого инквизитора; любимый образ молодого ещё Достоевского стал ложным образом его поздних, от автора отчуждённых героев*» (119,4). Слова же Алёши, что поэма – хвала Христу относятся к *«подлинному Христу Достоевского»*. В романе в итоге оказывается два образа Христа: один в монологе инквизитора, другой- *«молчащий образ вне этого монолога»* (119,4).

Но так ли необходимо это раздвоение образа? Не проще ли допустить, что у Достоевского именно молчанием Христа вполне умышлено сбивается смысловой фокус – классический образ Христа «искажается» под решение основной художественной задачи. Но эта расфокусировка, то есть всего **лишь приём**, увы, порой и становится основным предметом интерпретации. С. Бочаров приводит высказывание С. Аверинцева, который, похоже, суть подобной ситуации как раз и передаёт: *«В непосредственной художественной образности самого текста молчание Христа приобретает какие-то психологические качества сновидения; атмосфера, совершенно неизвестная Евангелию. Это молчание оставляет по себе некую пустоту, которую многозначность позволяет заполнять самым противоречивым образом»*(119,4).

С. Бочаров, с одной стороны, кажется, готов согласиться с существованием какого-то особого **«Христа Достоевского»** и даже признать адекватность формулировки Гвардини: *«Возможно, критически и загадочно формулируемый «Христос сам по себе» Романо Гвардини в самом деле ближе всего подходит к лику Христа Достоевского, максимально очищенного от слов*

и поступков» (119,4). Но в то же время С. Бочаров определённо склонен допустить и наличие здесь у Достоевского какого-то особого **замысла**: «свой единственный опыт поэтического воплощения этого лика Достоевский затруднил **нарочито**, поместив его в оболочку «чужого слова», притом вдвойне чужого – Ивана и инквизитора» (119,4). Но характеристика «**нарочито свидетельствует**», что этот замысел Достоевского воспринимается с немалыми сомнениями. Хотя, если разобраться, «секрет» замысла очевиден: Достоевский стремится лишь показать, как, **в каких** формах потенциальные **оппоненты** его социальной концепции могут использовать образ Христа. Но данное толкование выглядит, конечно, слишком уж простеньким, на фоне, например, допущения, что Достоевский чуть ли не специально вызвал «*философский огонь на себя от сильных умов, вознамерившихся проверить созданный им образ на предмет такого (евангельскому образу) соответствия -вместо того чтобы просто принять его от Достоевского*» (119,4). Допущения, выводящего к тому же на «загадку «Великого инквизитора»: «**как в специально устроенных неблагоприятных условиях** получилась от настоящего автора убедительная «хвала Иисусу, а не хула»» (119,4). Истинный интерес в последнем суждении представляют слова «*в специально устроенных неблагоприятных условиях*», поскольку любой художественный замысел это и есть те самые **специально устроенные условия**. А раз так, то никаких секретов–загадок здесь нет – убеждённость Достоевского **в исключительной силе** своей социальной концепции **позволяла – и понуждала** -подвергать её, а вместе с ней и евангельский образ Христа, **исключительным испытаниям**.

Продолжая обсуждение гипотезы двух образов Христа – от инквизитора и от Достоевского, – С. Бочаров подчеркнёт, что «**философские сомнения** в будущем веке будут именно относиться к **Христу Достоевского** в этой поэме» – XX век «даст целый ряд ...пересмотров если не в пользу, то в сторону признания своей правоты и за инквизитором, ряд, ещё в столетии Достоевского предвосхищённый Константином Леонтьевым»

(119, 4). И напомнит, что, по Инквизитору, главная ошибка Христа была в оценке человеческой природы: человеческая природа мыслится им «неизменной, непоправимой – но в качестве таковой какой-то неокончательной, недоделанной, злостно испорченной...» В устах Инквизитора это «предполагает „**онтологическую насмешку**“ в замысле творения» (119,5). Нечто подобное, ссылаясь на запись 1864 г. «Маша лежит на столе...» С. Бочаров найдёт и у Достоевского: «Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, след., не оконченное, а переходное» (121). О таком же переходном состоянии, выскажет, по С. Бочарову, и Ницше: «человек – это мост, переход... по канату над пропастью между животным и сверхчеловеком» (119,5). Именно оттолкнувшись от представления о сверхчеловеке, С. Бочаров перейдёт своих рассуждениях, к... социальной концепции Достоевского. Перейдёт, не признавая наличия её как таковой. Он отметит, что «Достоевский слова „сверхчеловек“ себе не позволил. Но он помыслил в той же записи 1864 г. некое будущее **иное состояние** человека и **не знал**, как его назвать, – не мог назвать его вообще „человеческим“» (119,5). Но, скорее, Достоевский не **стал** его **называть** – отказался связывать его с каким-либо понятием. Но характеристику этому состоянию дал, уже в той же записи 1864 года, исчерпывающую: это человек, **выстроивший себя по идеалу Богочеловека Христа**. И мыслил это состояние именно **как человеческое**. В последнем же романе, в поэме Ивана, в частности, попытался представить хорошо обоснованную систему **возражений** против **реальности этого состояния, как человеческого**. С. Бочаров всего этого признавать, видимо, не желает – исходит из того, что «мысль Достоевского об этом будущем состоянии была в колебании: он весьма неопределённо мыслил его **трансцендентно-имманентным**, в духе своего христианского историзма и до конца дней не оставлявшего его хилиастического чаяния, сказавшегося особенно в пушкинской речи» (119,5).

Даже какого-либо наброска той социальной концепции, что будет, в конце концов, намечена в келье Зосимы, С. Бочаров

определённо не видит – не признает её существования. И допускает даже, что Достоевский вполне мог склоняться и к такому типу перехода человека в **новое** состояние, как «*христианское отрицание человеком его природы*» (119,5) ... Но у Достоевского в его концепции речь идёт не об отрицании, а исключительно об **укрощении человеческой природы**. Более того, Достоевский сознательно сторонится каких-либо конкретных моделей. Его социальная концепция отнюдь не программа, а **хорошо отрефлексированная идея**, в которой Достоевский последовательно противостоит **только** социалистической идее. Все же его проблемы с христианством были, видимо, полностью разрешены к «Преступлению и наказанию», к «Идиоту» – уж безусловно. И к моменту написания «*Карамазовых*» он был внутренне полностью готов к **художественной реализации** своей социальной концепции. Основанной на идее, по его представлениям, пусть сложнейшей, **но реальной, а не утопической**.

С. Бочаров же считает, что Достоевский был сильнейшим образом включён **в утопию о человеке**. Но отнюдь не в утопию он был включён, а в то направление развития монотеизма, которое через идею Боговоплощения открыло христианство. Именно появление такого идеала, как Богочеловек Христос, делало, в представлениях Достоевского **реальной идеею самопреобразования человека**. Да, будет жесточайшее и многообразное по форме сопротивление христианскому монотеизму, и потому не исключён финал **апокалиптический**. Но и финал иной – ориентирующийся на гипотезу хилиазма – нельзя отбрасывать с порога.

Реальность-утопия – вот, пожалуй, основное, что разделяет Достоевского (с его социальной концепцией) и всех оппонентов писателя, как современных ему, так и последующих. С двумя этими понятиями в творчестве Достоевского тесно связаны, с одной стороны, концепция **художественного обобщения идеи** – только в её рамках социальная идея Достоевского и может рассматриваться как **реальная**. А с другой, концепция **художественной типизации общественного явления**, в рамках которой ос-

новная социальная идея Достоевского неизбежно оказывается среди **утопий**. С. Бочаров подтвердил все это и **своим** исследованием, и ссылками в его заключительной части на В. Розанова, К. Леонтьева и особенно Павла Флоренского.

««Христа» Достоевского Флоренский упоминает только в кавычках, и находит в поэме «раздвоение образа Христова на два», признавая и в инквизиторе необходимую сторону этого образа...» (119,6)

*«В русской философской критике это, кажется, было **впервые** - такое переосмысление сил в конфликте поэмы и открытое положительное утверждение стороны и позиции инквизитора» (119,6)...*

Эти откровения П. Флоренского ещё раз ярко свидетельствуют, что опасения Достоевского в части главной идеи его концепции были не напрасны. **Именно их** он в поэме о Великом Инквизиторе и представил. С такой убедительностью, что сама его главная идея **легко** задвигалась в утопии, а контр-идея воспринималась как реальная.. Даже такими проницательными умами, как Павел Флоренский.

13 – 7 ИНКВИЗИТОР НЕ ОШИБКИ ХРИСТА ОБСУЖДАЕТ, А ЕГО ЗАПРЕДЕЛЬНУЮ РЕФЛЕКСИЮ

В своей легендарной статье о «Братьях Карамазовых» В. Розанов» (122, ст. 8) утверждает, что *«именно «Поэма» составляет как бы душу всего произведения, которое только группируется около неё, как вариации около своей темы»*. Это, конечно же не вывод, а исходная установка В. Розанова. Под которую он старательно и выстраивает свою интерпретацию как «Поэмы», так и всего творчества Достоевского. Но заключена душа произведения все-таки не в «Поэме», а, скорее, в беседе, состоявшейся в келье Зосимы...

Нельзя не признать, что сама эта установка, В. Розановым если не выводится, то, можно сказать, обосновывается... *«В силу*

*обобщающего склада своего ума», — пишет В. Розанов о Достоевском (122, ст. 31), — «он со всем интересом приник ко злу, которое скрывается в общем строе исторически возникшей жизни; отсюда его неприязнь и пренебрежение ко всякой надежде что-либо улучшить посредством частных изменений... Созерцая лишь общее, он от действительности непосредственно **переходил к предельному** в идее, и первое, что находил здесь, это — **надежду с помощью разума** возвести здание человеческой жизни настолько совершенное, чтобы оно дало успокоение человеку, завершило историю и уничтожило страдание. **Критика этой идеи** проходит через все его сочинения, впервые же, и притом с наибольшими подробностями, она высказана была в «Записках из подполья».*

Это, может быть, и так, но весь Достоевский **к критике надежд на разум**, конечно же, не сводится — он несомненно ищет **нечто и от разума** исходящее, что могло бы сыграть такую роль — **поддержать надежды**. В его социальной концепции это нечто и находит своё выражение, являясь не приговором надеждам на разум, а всего лишь демонстрацией исключительной **сложности задачи разумного совершенствования бытия**. А вот текущая действительность, а значит, и представляющие её типы, Достоевского и в самом деле мало интересовала — лишь как почва для совершенного будущего, возможность которого он и исследовал в своих архитипах.

Отношение Достоевского к надеждам на разум, по мнению В. Розанова, и нашло отражение уже в мыслях подпольного. Но тягу человека к состоянию подпольности — к **сознательному** уходу от **общезначимых**, достигнутых человечеством идеалов — Достоевский, возможно, считал **важнейшим аргументом против** своей социальной концепции. И главное — **простейшим, наидоступнейшим** для человека. Отсюда, прежде всего, такой интерес его к подпольному.

В. Розанов, признавая, что человек *«в цельности своей природы есть существо иррациональное»*, в качестве **иного рациональному** называет мистическое — отсюда, по его мнению, *«раз-*

витие в Достоевском мистического и сосредоточение интереса его на религиозном...»». Но в свете социальной концепции Достоевского его интерес к религии может быть признан не только мистическим, но и **вполне рациональным** — вполне разумным привлечением трансцендентного к разрешению глобальной мировой проблемы.

Несомненно больший интерес представляют рассуждения Розанова (122, ст. 33–34) о двух типах художественного мышления: о Толстом как художнике *«жизни в её завершившихся формах, которые приобрели твёрдость; духовный мир человека в пределах этих форм исчерпан им с недостижимым совершенством»*; и о Достоевском, аналитике *«неустановившегося в человеческой жизни и в человеческом духе»*. Именно поэтому у Достоевского, считает В. Розанов, *«анализ человеческой души вообще, в её различных состояниях, стадиях, переходах, но не анализ индивидуальной, обособленной и завершившейся внутренней жизни»*.

Но все эти тонкие и несомненно имеющие отношение непосредственно к Достоевскому наблюдения не приближают, увы, В. Розанова к главной идее романа. О чём и свидетельствует его следующее суждение: *«Показав иррациональность человеческой природы и, следовательно, мнимость конечной цели, он выступил на защиту не относительного, но абсолютного достоинства человеческой личности, — каждого данного индивидуума, который никогда и ни для чего не может быть только средством»* (122, ст. 35). Жёсткая связь (следовательно) иррациональности природы человека и мнимости его конечной цели — это от Розанова, а не от Достоевского. Последний потому и выступил на защиту абсолютного достоинства человека, что оно **оценивалось им** не как нечто отвлечённое, но как **реально достижимое**. На такой оценке и строилась его социальная концепция. При отсутствии такой оценки многое в романе теряет смысл: и беседы в келье Зосимы, и таинственный посетитель Зосимы, и исповедь Мити перед Алёшей, и нравственные терзания Ивана. Без наличия у Достоевского такой оценки не мог бы по-

явиться роман «Идиот», не было бы и той таинственной фразы, что завершает «Преступление и наказание».

В своих сомнениях по части абсолютности достоинства человека В. Розанов почти так же убедителен, как К. Леонтьев со своим розовым христианством. Но у Достоевского, в отличие от этих двух его оппонентов, было, видимо, какое-то **особое, не полностью** вмещающееся в четыре «не» Халкидонского собора понимание Боговоплощения. Оно, наверное, и питало его надежды **на реальную достижимость человеком своего абсолютного достоинства.**

Такое понимание нашло своё отражение в образах, созданных в романе. В этом смысле особо показателен Алёша. Достоевский, стремясь непременно представить **деятельное**, потенциально деятельное, а **не только устоявшееся** в положительном образе старца Зосимы, переносит центр решения этой задачи с самого старца, с его воздействия на других (воздействие на других — это тема «Идиота») на того, кто искренне возжелал стать **деятельным носителем блага**, кто по природе своей таков. Сама возможность появления такого человека, да ещё в семье Фёдора Карамазова, становится своего рода **утверждением** идеи о сущностной богоподобности человека, идеи, которой Достоевский был страстно привержен всю свою жизнь.

Первоначально Алёша мыслился, видимо, как молодой человек, сформировавшийся под непосредственным влиянием святого уровня Тихона Задонского, особо чтимого Достоевским. **Исчерпывающее объяснение**, почему именно св. Тихон так привлекал внимание Достоевского при разработке его социальной концепции дано, как можно убедиться, Д. В. Мельниковым (иеромонахом Гавриилом (123): святитель «*в своём духовно-нравственном учении рассматривает сообразность человека Богу как целостность состояния человека и истинное его призвание. Именно этот Богочеловеческий образ святитель Тихон стремился воплотить в своей жизни*»... «Комплекс образцовых черт святого, реально воплотившийся в живой личности святителя Тихона... выражает сознательное стремление и уста-

*новку святителя Тихона подражать Христу и являть Его образ в себе своей пастве. Это живое воплощение Евангелия в святителе Тихоне и привлекло Ф. М. Достоевского, который в духовной красоте Задонского святого видел **идеальный** положительный тип русского человека». По Тихону Задонскому, продолжает Д. Мельников, «истинный христианин есть тот, в ком через новое рождение (веру и крещение) насаждается **зародыш богоподобия**... и кто это **богоподобие в себе** по образцу Священного Писания **развивает** через искоренение в себе похотей ветхого человека»... «Подражание Христу просвещает человека, все более „приближает“ его ко Христу в тесном общении с Ним до тех пор, пока не осуществится совершенное воцарение в человеке Бога. Это воцарение и делает человека... актуальным, реализованным образом Бога, хриstopодобным, богоподобным человеком – тем, который содержится в замысле Бога» (123).*

Само это формирование молодого человека под влиянием святителя могло стать предметом художественного исследования Достоевского. Но он, в конце концов, остановился на таком же варианте, что и в «Идиоте»: герой появился и всё тут. Для типа это недопустимо, конечно, для архитипа же – только такой вариант и убедителен. Настолько убедителен, что В. Розанов именно в Алёше и увидел хоть какие-то отблески основной, генерирующей роман идеи: «В нём мы уже *предчувствуем нравственного реформатора, учителя и пророка*... Если бы мы захотели искать к нему аналогии, мы нашли бы ее не в литературе, но в живописи нашей. Это – фигура Иисуса в известной картине Иванова: также далёкая, но уже идущая, пока незаметная среди других, ближе стоящих лиц и, однако, уже центральная и господствующая над ними» (122, ст. 12). Это очень верно: Алёше – как возможный носитель идеи христианского социального преобразования.

В. Розанов допускает, что именно Алёша мог бы стать у Достоевского центральной фигурой всего романа в случае его завершения. Для В. Розанова несомненно, что Алёша должен *«вступить в нравственную и идейную борьбу с своим старшим*

братом» (122, ст. 13). Но Ивана вряд ли нужно тянуть, как это делает В. Розанов, в центральные фигуры **завершённой** части романа. Центральным пока оказался Митя — комбинацию «мальчик в поле Тихона Задонского» оттеснила комбинация «Митя в поле от природы совершенного мальчика».

Хотя В. Розанов в своей трактовке образа Ивана несколько и преувеличивает его роль в замысле Достоевского, он, нельзя этого не признать, выходит на исключительные по глубине оценки мировоззрения Ивана. И несмотря на то, что речь у В. Розанова идёт о человеке вообще, поводом для его рассуждений являются, конечно же, мысли Ивана. В. Розанов отмечает, что *«в столь мощном виде, как здесь (в суждениях Ивана), диалектика никогда не направлялась **против религии**»* — *«здесь она исходит от человека, очевидно преданного религии более, чем всему остальному в природе, в жизни, в истории, и опирается положительно на добрые стороны в человеческой природе. Можно сказать, что здесь **восстаёт на Бога божеское же в человеке**: именно чувство в нем справедливости и сознание им своего достоинства»* (122, ст. 67). Особое звучание этим словам придаёт предпосланная им хвала В. Розанова целостности, имманентно присущей религиозному знанию: *«Ни история, ни философия или точные науки не имеют в себе и тени той общности и цельности представления, какое есть в религии. Это — одна из причин, почему она так дорога человеку и почему так возвышает его ум, так просвещает его. Зная целое и общее, уже легко найтись, определить себя в частностях... Отсюда — **твёрдость жизни, её устойчивость, когда она религиозна**»* (122, ст. 65—66). К сожалению, В. Розанов всю изысканную утончённость мышления Ивана относит исключительно к его особенностям **как типа** и упускает из виду, что Достоевскому именно таким вот образом («**божеское в человеке восстаёт на Бога**») удаётся через Ивана, через его «Поэму» выйти на вариант **реального, убедительно звучащего опровержения... своей** социальной концепции.

Не оставляет, естественно, В. Розанов без внимания и задачу развенчания самой этой Ивановой диалектики, называя её одной

из *«труднейших задач нашей философской и богословской литературы»* (122, ст. 67). Но ведь сам **роман** Достоевского, если разобраться, и является попыткой решить такую задачу. Это становится очевидным – стоит только признать замыслом романа намерение Достоевского представить читающей публике, хотя бы в первом приближении, концепцию социального преобразования на основе идей христианства. Однако о подобном намерении В. Розанов даже не заикается – «Поэма» утверждена им как часть, вполне независимая от романа в целом, что во многом, видимо, и облегчает ему фактическую идентификацию мировоззрения Ивана как мировоззрения Достоевского.

По мнению В. Розанова, система взглядов Ивана оспаривает прежде всего три *«великих, мистических акта»* религиозного мирозерцания, акта грехопадения, искупления и вечного возмездия. *«Акт искупления, второй и связующий два крайних акта»* (122, ст. 66), по Розанову как раз и оспаривается в «Поэме об Инквизиторе». Из суждений инквизитора, подчёркивает В. Розанов, следует, что Христос *«совершил нечто великое и святое, но вместе невозможное, неосуществимое. Католицизм и есть поправка к Его делу, есть понижение небесного учения до земного понимания, приспособление божеского к человеческому»* (122, ст. 71). *«Общий же смысл всего этого заключается в том»* – продолжает Розанов, *«что самого акта искупления не было: была лишь ошибка; и религии как хранильницы религиозных тайн – нет, а есть лишь иллюзия, которую необходимо человеку быть обманутым чтобы хоть как-нибудь устроиться на земле»* (122, ст. 71).

Но этот категорический вывод В. Розанова не имеет отношения ни к Ивану, ни тем более к Достоевскому. И обусловлен он исключительно все тем же стремлением непременно довести любой художественный образ до типа – великие русские критики 19-го века, можно сказать, и сделали это стремление в России почти бессознательным. В. Розанов не стал здесь исключением – типовая завеса в восприятии мешает даже ему видеть, что Иван у Достоевского вовсе не образ-обобщение, а **образ-**

средство исследования некоторой фундаментальной проблемы, в качестве которой и предстаёт социальная концепция Достоевского. И если эту особенность не принимать во внимание, то, скорее всего, неизбежен и следующий соотнесённый В. Розановым с Инквизитором вывод, не оставляющий уже малейшего шанса для концепции Достоевского: *«он (Инквизитор) отвергает, как невозможное, построение земных судеб человека на заветах Спасителя и, следовательно, утверждает необходимость построения их на каких-то иных началах»* (122, ст. 78).

Но Достоевскому, возможно, и нужен приговор именно такого уровня жёсткости — он доверяет свою концепцию не какому-нибудь восторженному чудачку, а создаёт Ивана, во истину фантастического героя, в котором совершенно **нереальная способность** к беспощадной оценке своих мыслей и чувств сочетается с совершенно **рядовыми манерами**, стилем поведения и мыслями. Ему Достоевский доверяет и представление своей концепции, и серьёзнейшую её критическую оценку. Экзотическая по тем временам концепция прорастает у Достоевского **из рядовой в общем-то житейской ситуации и одновременно в ореоле жёсткой, глубокой, убедительной критики.**

В «Поэме» эта критика сконцентрирована в основном в суждениях инквизитора о трёх искушениях Христа. Доводы инквизитора кажутся **неопровержимыми** и именно это обрекает их **работать** в итоге на социальную концепцию Достоевского. Сложность её реализации восходит к евангельскому образу Спасителя. Христу несомненно были ясны и понятны те непосильные для обычного человека душевные напряжения, что потребовались бы от него согласись он жить по тем правилам, что Христос проповедовал. И тем не менее Христос **отвергает путь компромиссов**, на который Его заманивал в пустыне могучий и мудрый Дух.

Нельзя не согласиться с розановской характеристикой глубинного смысла всей той системы аргументов, что выдвинута инквизитором против Христа — системы, выстроенной на убеждённости, что неизбежно, **предопределено** в человеке *«восста-*

ние всего земного, тяготеющего долу ...,против всего небесного в нём, что устремляется вверх» (122, ст. 81–82). В. Розанов допускает, что эта аргументация инквизитора есть результат его критического анализа собственной веры (*«исповедь веры 90-летнего старика»*). Но ничто не мешает допустить, что в эпизодах искушения Христа описаны... **самоискушения Его**. Евангельский текст такому допущению не препятствует. Инквизитор же прямо намекает на такую возможность: *«То, что имею сказать Тебе, все Тебе уже известно, я читаю это в глазах Твоих»* (124). И тогда Достоевский, получается, просто **воспроизвёл размышления Христа, обращённые Им к Себе** в качестве системы аргументов инквизитора. В тоне монолога последнего не чувствуется сомнения в том, что Христос все, о чем ему говорит Инквизитор, знал **ещё** в пустыне. Поэтому все разговоры об ошибках Христа — пустое: инквизитор не ошибки Его обсуждает, а **Его предельную рефлексию**. И те суждения, что у Христа в пустыне связаны с анализом **путей осуществления** возложенной на Него миссии и являются, следовательно, **служебными**, у инквизитора превращаются в положения его мировоззрения. А поскольку из этого мировоззрения инквизитор (у В. Розанова это подчёркивается особо), в конце концов, выводит не что-нибудь, а католическую парадигму, то вполне закономерен вывод: эта парадигма **чисто аналитически была отвергнута ещё самим Христом**, ещё в пустыне.

Да, В. Розанов, вне всякого сомнения, прав, связывая ту идеологию, что проповедует инквизитор, со всем *«антирелигиозным движением великих европейских умов в последние столетия»*. Но за это нетривиальное обобщение (типизацию) идеологии инквизитора В. Розановым заплачена непомерно высокая цена: образ инквизитора оторван от главной идеи романа. А утрата этой связи, отсутствие даже малейшего интереса к социальной концепции Достоевского приводит В. Розанова к тому, что идеи инквизитора вешаются на Достоевского: *«Один человек, который жил между нами, ...непостижимым и таинственным образом почувствовал действительное отсутствие Бога и при-*

существование другого и перед тем, как умереть, передал нам ужас своей души, своего одинокого сердца, бессильно бьющегося любовью к Тому, Кого — нет, бессильно убегающего от того, кто — есть. Всю жизнь он проповедовал Бога... Он говорил о радости в Боге, он указывал на религию, как на единую спасительную для человека, и слова его звучали горячо и страстно... Он проговаривался, что человек, у которого действительно нет Бога в душе, тем и страшен, что «приходит с именем Бога на устах». Эти слова читали, но их смысла никто не улавливал. И он сошёл в могилу, не признанный, но тайну души своей не унёс с собою; точно толкаемый каким-то инстинктом, вовсе не чувствуя ещё приближения смерти, он оставил нам удивительный образ, взглянув на который мы наконец все понимаем. «И ты с ним», эти слова, которые обращает горестно Алёша к своему брату, когда выслушал его рассказ, мы неудержимо обращаем к самому автору, который так ясно стоит за ним: «И ты с ним, с могучим и умным Духом, предлагавшим искушающие советы в пустыне Тому, Кто пришёл спасти мир, и которые ты так хорошо понял и истолковал, как будто придумал их сам!» (122, ст. 102).

В. Розанов опровергает эту разделяемую, по его мнению, как инквизитором, так и Достоевским идеологию. Но опровергая её, фактически **обосновывает** социальную концепцию Достоевского, так им и **незамеченную**: «Истина, добро и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих — разуме, чувстве и воле. Между этими идеалами и первоизданным устройством человека есть соответствие, в силу которого она неудержимо стремится к ним. И так как идеалы эти ни в каком случае не могут быть признаны дурными, то и природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана добротою, благою» (122, ст. 108). **Это-то** «и подкапывает основание диалектики Инквизитора» — утверждает Розанов. Но Достоевский «закопал» её ещё в келье Зосимы — в «Поэме» же он просто пока- зал, **что** закапывает.

Финальная часть исследования Розанова однозначно свидетельствует, что «Поэма» как **часть** романа его нисколько не интересовала. Потому он и не стал утруждать себя поисками того замысла романа, в который «Поэма» бы вписалась, и попытался **предельно** обобщить её смысл. И эту попытку нельзя не признать удачной – в своих рассуждениях о трёх христианских церквях он, конечно же, касается серьёзнейших проблем. Но не ради их постановки **писал Достоевский свой роман...**

14. «БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ» И «ДОКТОР ЖИВАГО»

Попытка выстроить смысловую перекличку двух этих романов принадлежит И. Смирнову (125). Глава же эта появилась здесь только потому, что и я когда-то в своей статье о романе Б. Пастернака (126) касался некоторых моментов, и в самом деле открывающих возможность разговора об определённой смысловой сопряжённости романов. Правда, в ключе, совершенно отличном от того, что у И. Смирнова. Это отличие и заставляет начать с ещё одной недавней работы И Смирнова « Русь Святая» (127). Поскольку именно в его откровениях о Святой Руси с особой чёткостью как раз и проступают истоки, выразимся так, слишком уж вольных его импровизаций и о Достоевском, и о Пастернаке.

Главная мысль И. Смирнова сводится к тому, что России, увы, *«не удаётся выяснить, каким должен быть **подходящий ей мир**, какова удовлетворяющая её конструкция **иногo**, чем она сама. Эта **размытость инстанции**, по отношению к которой осуществляется **автоидентификация**, сообщает русской заповедности сходство **со сновидением**, субъект которого действует, оставаясь для себя невидимым. Русь свята, потому что присутствует в мире непостижимым образом»* (127, гл. 3). Если оставить без внимания перл о сновидении, то нельзя не признать, что мысль эта не лишена смысла. Потому что Русь действительно присутствует в мире непостижимым образом и действительно далеко не просто выяснить, каким должен быть подходящий ей мир. Но и на то, и на другое есть **фундаментальная, сущностная** причина — **качество** того **идеального**, что положено в ценностную основу русской цивилизации. Исключительность, неповторимость если угодно, этого

идеального связана с тем, что на тех пространствах, где формировалась русская цивилизация, основная (из числа собственно житейских) идея христианства — **идея личного самостеснения** — превратилась в **необходимое условие существования**: чтобы выжить на тех не самых тёплых и плодородных пространствах нужно было самоограничение превратить в **потребность**. Высказанная Христом в Нагорной проповеди идея самостеснения на этих пространствах **демистифицировалась** и стала **массовым принципом поведения** — общей ценностной установкой. И эту демистификацию и в самом деле можно отнести к числу событий **непостижимых**. И действительно очень непросто с такой ценностной установкой вписаться в мир, выстроенный на иных принципах. То есть непостижимым оказывается и сам факт сосуществования с иным. Эта **«тотальность» непостижимого** и является, видимо, причиной **всех** недоразумений с индентификацией русского — как бесчисленных зарубежных, так и многочисленных отечественных. И. Смирнов здесь, увы, не является исключением. Хотя в 21 веке стал совершенно очевиден, путь преодоления этой самой тотальности: надо (всего лишь!) признать принципиальную возможность существования **иной**, отличной от западной ценностной основы совместного существования людей. То есть отказаться от **ценностной монополии** Запада и согласиться с тем, что именно принцип цивилизационного **многообразия** является **структурообразующим** принципом мирового сообщества. И если это принимается, то внимание концентрируется на оценке **ценностной основы** объединения людей в сообщества, и то, что казалось непостижимым, предстаёт естественным. А народ, однажды соприкоснувшийся с некой исключительной ценностной системой, уверовавший в неё и постепенно принявший её в качестве основы своего бытия, становится основой сначала своеобразного государства, а затем, когда к нему естественным образом потянутся и другие народы, основой уникальной цивилизации. Что же касается России, то государствообразующий русский народ, опираясь на систему ценностей Правосла-

вия (государствообразующая конфессия), на протяжении тысячелетия в условиях постоянного жесточайшего противостояния с внешним миром как раз и выстраивал сначала **своё** необычное государство, а затем и **свою** уникальную цивилизацию.

В заметках И. Смирнова о святой Руси нельзя оставить без внимания и его рассуждения на тему «литература – философия в России». Эта тема станет главной в его статье о «Докторе Живаго», её влияние очевидно в трёх его статьях о Достоевском. Но основа её заложена именно здесь.

По И. Смирнову, литература была в России возведена *«в ранг второй власти, соперничающей с этатизмом, как ни в какой иной стране. В России не философия, а втянутая в состязание с государством литература... задаётся вопросом о том, что есть власть»* (127, гл. 4.). Это особое положение литературы воспринимается И. Смирновым, судя по всему, как еще одна **недоступная** рациональному пониманию национальная особенность. Возможно, поэтому в его суждениях о философии в России столь бесцеремонно сближаются (оказываются рядом) философские идеи Чаадаева, Соловьёва, Фёдорова и ...русская матерщина: *«в условиях очень позднего приобщения России философской культуре наша матерщина стала её заменой в качестве... универсального средства по обозначению всего что ни есть»* (127, гл. 4).

Хотя положение литературы в России по отношению к философии вряд ли следует считать особым. Его вполне можно называть **обычным**, если согласиться с тем, что и в философии, и в литературе мы имеем дело с одной и той же смысловой процедурой – с **обобщением**. Но если в философии это – обобщение через предельно отвлечённые (всеобщие) понятия, то в литературе (и в искусстве) это обобщение через художественные образы, то есть **через единичное**, через особенное. И следовательно, сопоставлять философию с литературой допустимо лишь по одному признаку – по **силе и глубине достигнутого обобщения**. Очевидно, что в принципе по силе и глубине обобщения иной художественный образ может вполне затмить многостра-

ничный философский трактат, а иной роман — целую философскую систему.

Здесь будет вполне уместно напомнить одно суждение М. Бахтина о публицистике Достоевского: *«Вступая в область журналистики Достоевского, мы наблюдаем резкое **сужение горизонта**, исчезает всемирность его романов, хотя проблемы личной жизни героев сменяются проблемами общественными, политическими»* (128, ст. 356). Это сравнение романов Достоевского и его «Дневника писателя» прежде всего демонстрирует, **чем** классная художественная модель реальности отличается от её самой отчаянной модели публицистической. Общие мысли в художественной модели действительно так и остаются частным мнением. **Но частная жизнь** приобретает всеобщее звучание. В публицистике, ориентированной и на самые общие вопросы такой эффект исключён по определению — она, особенно на фоне классных художественных моделей обречена на эффект **сужения горизонта**. Вопрос, для чего на это сужение идёт в «Дневнике» Достоевский?... Объяснение из числа простейших: у него не было уверенности, что через созданные им единичные образы ему **удастся удерживать** воплощаемые им идеи на требуемом для них уровне — обращением к публицистике он усиливал их звучание. Но нельзя исключать и чисто служебную задачу. Через публицистику готовились к художественной реализации в следующих частях «Карамазовых» разного уровня идеи, имевшие хождение в обществе. Осуществлялся своего рода кастинг идей, если выражаться по-современному.

Господствующее положение литературы в разработке идей обобщающего типа не может рассматриваться в качестве свидетельства некой ущербности — в таком литературоцентризме может находить отражение и **сущностная исключительность народа**, восходящая к **уникальности** той ценностной базы, что заложена в основу сформированной этим народом цивилизации. Не эта ли исключительность-уникальность как раз и отразилась в социальной концепции Достоевского, осторожно наме-

ченной и в самом предварительном варианте художественно исследованной в его последнем — **незавершённом** — романе. Концепции, которая противостояла набирающей все большую популярность европейской концепции социального преобразования, выстроенной в том числе и на выдающихся достижениях немецкой классической философии. Концепции, которая 70-лет будет находиться в оппозиции величайшему российскому социальному эксперименту, обеспечившему русской цивилизации невиданные, невысказанные достижения. Концепции, истинность и глубина обобщений которой станет мало-помалу проступать лишь спустя тридцать лет после крушения российского эксперимента, когда начнёт постепенно осознаваться главный просчёт эксперимента — **легкомысленное выталкивание** российского государства из поля влияния православной церкви.

Для И. Смирнова какого-либо особого — художественного — обобщения просто не существует — об этом им фактически прямо и говорится уже в первой статье о Достоевском (129): «*Только если мировидение Достоевского станет прозрачным в своих предпосылках, прояснится и устройство его текстов*». То есть художественный текст — этот носитель внешних по отношению к нему общих идей, но отнюдь **не место их формирования**. Это для И. Смирнова, похоже, — исходная установка, постулат, предмет несокрушимой веры. Именно эта установка обрекает его на поиски следов общих идей в романе Пастернака. Именно она, как мне представляется, решающим образом влияет и на его общую оценку творчества Достоевского, и на интерпретационные оценки его отдельных романов. Да, Достоевский художник особый — и в своих художественных обобщениях он отталкивается от общей идеи. Она художественно (через единичное) воплощается, но сама при этом **индивидуальной** идеей не является. С этой «дедуктивностью» художественного метода Достоевского и связаны **все** попытки сблизить его с философией — в том числе и такие провальные, как попытка И. Смирнова. А таковой последняя является потому, что И. Смирнову исходная посылка его для ре-

шения поставленной задачи, увы, не оставляет никакой другой возможности, кроме как **корёжить** художественные обобщения (образы) Достоевского. Примеров тому в статьях И. Смирнова предостаточно – одни только его реплики в адрес князя Мышкина и Настасьи Филипповны (статья вторая) чего стоят. Просчёт И. Смирнова, видимо, в том, что он **не задумывается** о специфике художественного обобщения -для него существует только философское, и потому в тексте он старательно выискивает звучащие обобщённо детали, не желая замечать, ту обобщающую нагрузку, что центрирована на образах. Вот почему даже энергичная накачка философической терминологией не усиливает его тексты о Достоевском – они так и остаются сугубо частными, единичными трактовками. Для меня, во всяком случае. Поэтому я и не задерживаюсь на их подробном разборе, а в отношении романа Пастернака ограничиваюсь... пересказом своей давней статьи.

И. Смирнов сразу же уведомляет о том, что его статья о романе Пастернака *«посвящена **тайнописи** в „Докторе Живаго“»* – в этом романе *«Пастернак зашифровал свой опыт жизни в мировой культуре, взятой им во многих измерениях – как история, философия, религия, литература и искусство, наука»*. Замыслу сему сопутствует, правда, сообщение, свидетельствующее **и** о каких-то более благих намерениях: *«Мы рассматриваем „Доктора Живаго“ как роман, написанный во многом **по завету автора „Братьев Карамазовых“**, создавшего текст об обожении»* (125, ст. 8–9) ...К сожалению, следователь в работе И. Смирнова восторжествовал. *«Тайный роман, криптограмма»*, наличие *«скрытого»* романа в романе *«явном»* – эта идея цепко завладевает воображением И. Смирнова и обрекает его на трудовой подвиг, который, наверное, не под силу и иному высококвалифицированному дешифровальщику из генштаба...

Пересказывать все, что приоткрылось здесь И. Смирнову, особого смысла нет – с этим лучше знакомиться, конечно, в исполнении авторском. А вот вопрос о мотивах, подвигнувших И. Смирнова на изнурительные поиски **скрытого** романа в *«Докторе Живаго»*, вне всякого сомнения, интереса не лишён.

На такие поиски вполне мог спровоцировать повышенный интерес Пастернака к философии — чего стоит один только факт его пребывания в Марбурге на летних курсах у Когена, который к тому же настойчиво рекомендовал поэту не оставлять философского поприща. И. Смирнов, видимо и исходит из того, что наличие у Пастернака интереса к предельно отвлечённому (философскому) толкованию бытия и очевидные природные способности к такому толкованию **не могли не увести** этого нестандартного поэта, вдруг взявшегося за написание романа о грандиозном революционном катаклизме в России, на путь **симбиоза**, то есть не могли не подтолкнуть его к тому, чтобы внедрить в художественное обобщение своего **явного** романа скрытое, зашифрованное чисто философское обобщение. Ведь в представлениях И. Смирнова художественное и философское обобщение, судя по всему, разделяет бездна — это своё понимание он распространяет на Пастернака. Если все дело именно в исходных представлениях, разводящих литературу и философию по полюсам, то результаты проведённых И. Смирновым изысканий тайных философских смыслов, связанных с противостоянием целых направлений европейской философской мысли, какого-то исключительного интереса, скорее всего, не представляют: не лишённые порой изысканности вольные интерпретационные эксперименты с текстом великого романа — не более того. Особенно, если принять во внимание, что «Доктор Живаго» — роман, в котором достигнут величайший, ничем не уступающий иному философскому обобщению, уровень **художественного обобщения**.

Похоже, что именно на представлении о принципиальной недоступности для литературы того уровня обобщения, на который может выходить философия, И. Смирнов и пытается сблизить (привести в соответствие) роман Пастернака и «Братьев Карамазовых». Но если в «Докторе Живаго», романе по всем классическим признакам сугубо литературном, ему приходится разыскивать следы философской тайнописи, то роман «Братья Карамазовы» с его утвердившейся репутацией, ес-

ли не философского, то философического романа, он вынужден **отлучать от литературы**: «„Братья Карамазовы“ – текст за пределами литературного жанра», «литература совершает в „Братьях Карамазовых“ акт самоотрицания», художественное творчество «подвергается в „Братьях Карамазовых“ последовательному разрушению», «отход Достоевского от литературы» – это «постепенный, нарастающий процесс разочарования в возможностях художественного слова, который нашёл в „Братьях Карамазовых“ (а также в „Дневнике писателя“) своё завершение». (125, ст. 155). И. Смирнов никак не обосновывает эти свои заключения и не пытается выявить какую-либо причину творческого характера, усиливающую интерес Достоевского к нехудожественным толкованиям (в отвлечённых понятиях, а не в образах). Хотя эта причина очевидна, и именно она определяла смысловой центр последнего романа – решающим образом влияла на него. И связана она с **полным отказом** Достоевского от популярных моделей социального преобразования западного образца, основанных **на внешнем** воздействии на человека, окончательную черту под которыми у Достоевского подвела, конечно же, каторга – реальная практика общения с народом, мыслями о благоденствии которого он был обеспокоен. С той поры специфическая социальная концепция и становится у Достоевского предметом постоянного обдумывания. Представить же её читающей публике он счёл целесообразным в виде обобщения не философского, а художественного. Оставшийся, увы, незавершённым роман «Братья Карамазовы» и должен был, видимо, стать убедительным художественным обобщением идей его социальной концепции. Это замысел, если разобраться, и переводил последний роман Достоевского в особый разряд, давал основание величать этот роман философским, делал его предметом размышлений буквально всех выдающихся русских философов конца 19 – начала 20 века. И, наверное, нельзя, оставляя **без внимания** социальную **концепцию**, художественное исследование которой начал Достоевский в «Братьях Карамазовых», оценивать этот роман и тем более

выстраивать какие-либо связи его с другими выдающимися произведениями отечественной литературы — ведь именно социальная концепция Достоевского способна сделать подобные связи, в том числе и с романом Пастернака, актуальными.

Но об этом подробнее чуть позже. Пока же остановимся на некоторых комментариях к Достоевскому, выскользнувших из-под пера И. Смирнова.

О русском народе как о богоносце... Этот упрёк Достоевскому и помимо И. Смирнова воспроизводится постоянно и, видимо, еще долго будет воспроизводится по поводу и без повода, пока, наконец, не будет признано, что в это качество воплотилась всего лишь **русская предрасположенность к христианским идеям**. Только предрасположенность **не врождённая** (индивидуальная), **а приобретённая** (коллективная), и переходящая в приверженность. Сила, которой уже была наглядно продемонстрирована Россией в постсоветские годы, и которая станет очевидной для всех, когда социальная концепция Достоевского будет реализована в государстве российском.

Но И. Смирновым, судя по всему, у Достоевского в принципе не допускается возможность какого-то художественного обобщения в области социологии — эта проблематика и, видимо вполне сознательно, удерживается им на уровне собственно философских хорошо проработанных (ссылки на крупные западно-европейские имена) проблем. И делается все это для того, чтобы метнуть в Достоевского вот это: *«Текст Достоевского — постлитература и долитература, не «мифопоэтический роман»... но мифонепозитический нарратив о божеском в человеке. «Братья Карамазовы» непозитичны, потому что **субъект в них не замкнут** на себе, не самодостаточен, не «рифмуется» с собой, не миметичен себе... Достоевский вывернул наизнанку фейербаховскую демифологизацию религии: человек обоготворяет свою способность трансцендировать себя (Фейербах), vs. не будь Бога, человек не был бы запределен (Достоевский)»* (125, ст. 170).

Это у Достоевского с фантастической рефлексивностью его героев субъект не замкнут на себя?... Нет, батенька, надо все-та-

ки лучше закусывать, как советовал последний русский император одному известному русскому писателю.

Что же касается демифологизации религии, то такая проблема социальной концепцией Достоевского действительно актуализируется. Достоевским это в полной мере, видимо, осознавалось, что, возможно и было главной причиной, по которой он предпочёл именно художественное обобщение концепции и отказался от её конкретизации. В конце 19 века это было весьма и весьма опасно для его концепции – мгновенно бы затоптали. И Фейерба с Достоевским говорят, возможно, об одном и том же. Только для Фейербаха демифологизация – это частный сугубо философский вопрос, для Достоевского же – основополагающее положение его социальной концепции.

Скорее всего, отсутствие должного внимания к социальной концепции Достоевского становится причиной появления у И. Смирнова совсем уж явных несуразностей и в обобщениях собственно философских. На одной из них просто нельзя не остановиться. Из Зосимы *«хотят сделать исихаста. Между тем он был антиисихастом, иосифлянином. Исихастом Достоевский выводит отца Ферапонта, возмущенного старчеством как опасным нововведением. Это грубое и необразованное существо представляет собой явную карикатуру на Нила Сорского... Перед нами безусловное обесмысливание исихастской убежденности в том, что можно – с помощью особой техники поведения – партиципировать Божественную энергию»* (125, ст. 181–182). Достоевский, получается по И. Смирнову, не только отказывает старцу Зосиме в какой-то идейной близости с Нилом Сорским, но и пародирует последнего. Основания же для интерпретационного кульбита, обеспечивающего перевод Ферапонта в ряд исихастов, получены И. Смирновым с помощью воистину виртуозной техники дешифровки – одна ссылка на оканье Ферапонта чего стоит. Остаётся, правда, без ответа вопрос, зачем понадобилось Достоевскому это надругательство над исихазмом и, в частности, это *«безусловное обесмысливание исихастской убежденности в том, что можно – с помощью особой техники*

поведения – *партиципировать Божественную энергию* (то есть человеку сделаться сопричастным, соучастным этой энергии), если социальная концепция Достоевского как раз на **ВОЗМОЖНОСТИ** такой партиципации по существу и держится.

Зосима угодил у И. Смирнова в иосифляне и потому, в частности, *что «монашеское имя одного из близко стоящих к Зосиме людей, отца-библиотекаря, – Иосиф», а «обитель, в которой пребывает Зосима, судится... из-за прав „рубки в лесу и рыбной ловли“ ... и тем самым продолжает традицию иосифлянства, боровшегося против отторжения от монастырей их земельных владений»* (125, ст. 182). И. Смирнов приводит и другие, казалось бы, куда более существенные аргументы в пользу *«соприкосновения Зосимы с Иосифом Волоцким»*, но и они подчинены прежде всего задаче **дорасшифровать** старца Зосиму до состояния «иосифлянин». Складывается впечатление, что у И. Смирнова имеет место какое-то умышленное запутывание проблемы исихазм- иосифлянство.

Что касается собственно связи и соответствия двух романов, то примеры их **интертекстуальных соприкосновений** приводятся в завершающей части исследования И. Смирнова. Методология же выявления этих соприкосновений остаётся той, что использовалась (была разработана) при выявлении скрытого философского романа в недрах текста «Доктора Живаго». В качестве примера можно привести следующее: *«... важный смысловой узел, связывающий «Доктора Живаго» с «Братьями Карамазовыми», – сцена первой встречи Юрия и Стрельникова. Сходный с антихристом... Стрельников аналогичен и его аналогу, Великому инквизитору из поэмы Ивана. Стрельников отпускает Юрия Живаго на волю после допроса с угрозой: «...вы свободны [...] но только на этот раз» ... Образцом для Стрельникова являются слова Великого инквизитора, разрешающего Христу уйти из темницы: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!»»* (125, ст. 189). Это «соприкосновение», может быть, и не лишено определённого смысла, но оно тем не менее так и остаётся сближением ради сближения. Значительно боль-

ший интерес представляет суждение И. Смирнова, где он останавливается на вопросе, в котором «Братья Карамазовы» и «Доктор Живаго» *«расходятся в противоположные стороны»*. Речь у И. Смирнова идёт об *«их оценке «Теодицеи» Лейбница: «Идеи Лейбница, от*

*которых у Достоевского отрекается вместе с Иваном также Алёша, несут в себе у Пастернака **положительный** заряд... Действительность, доказывающая бытие Божие, в «Докторе Живаго» сходит на нет. Но это отсутствие компенсируемо. Божественная гармония, **исчезающая в реальности, остаётся в художественном творчестве**. Пастернак эстетизировал лейбницевскую «Теодицею». В той мере, в какой поэзия Юрия Живаго, оценённая в пастернаковском романе очень высоко, вдохновлена Христом, она есть решающий аргумент в пользу того, что Бог существует... Стихи Юрия Живаго живут вопреки тому, что их автор карается преждевременной смертью... **Пастернаковский роман, в котором эпоха его заглавного героя... сходит на нет, есть вступление к стихам Юрия Живаго, как бы «предисловный рассказ» к ним, если мы хотим воспользоваться терминологией Достоевского»** (125, ст. 190- 191).*

Как видим, И. Смирнов выходит здесь на чрезвычайно важную — **сущностную** — связь романа Пастернака и стихотворного приложения к нему. Эта связь на порядки важнее всех установленных и только намеченных им соприкосновений. Более того именно она могла бы стать продуктивной основой для реального сближения и двух романов. И тогда можно было бы идти значительно дальше утверждений типа: *«Новый Алёша, Юрий Живаго, получает у Пастернака роль Ивана, писателя»... «пастернаковский роман рассказывает нам о человеке, которому не осталось **ничего, кроме жизни-в-тексте**»* (125, ст. 192 -193).

Но И. Смирнов по этому пути не пошёл и предпочёл для своего исследования финал, отменно **забаррикадированный для понимания**: *««Братья Карамазовы» теосемантически. Роман Пастернака моделирует не только теоморфный мир, он и сам, как*

мы стремились показать, теоморфен. Эстетизация теоморфизма порождает соответствующий ей текст» (125, ст. 197).

Мне приходилось, еще в 1988 году писать о романе Пастернака (126). Это как раз и была попытка рассмотреть роман как пример **редкостного по ёмкости художественного обобщения**. В основу анализа было положено представление о совершенно особых отношениях пастернаковского героя с историей: она не тащит, не волочёт его — он в ней **свободно живёт**. А этот несомненно главный мотив романа — **свободно живёт** — тему индивидуализма, которая в романе присутствует, как раз и поворачивает в плоскость, в которой до Пастернака литература её никогда, пожалуй, и не касалась. Мы не найдём другого произведения литературы, в котором бы с такой определённой **рядом и на равных с таким событием**, как **Великая русская революция**, глобальным по последствиям для всего человечества, была бы поставлена **свободная личность**, ни в чем не униженная этим событием, **не потеснившаяся перед ним, а наоборот, — потеснившая его**. Пастернак рискнул отодвинуть на периферию своего повествования это событие и тему «революция и интеллигенция» подать с неслыханной, до абсурда доходящей дерзостью — **интеллигент и революция**.

Воплощение идеи противостояния личности глобальному историческому событию поставило художника перед необходимостью не только «понизить» это событие, но и решить другую задачу: усилить личность, взбунтовавшуюся» против истории. Два полюса должны быть сближены — их «контакт» должен быть правдоподобен. Характер замысла требует здесь особой утонченности, особо обострённого чувства меры: ведь такой замысел постоянно подталкивает художника к типу сверхчеловека, в то время как стремление не оторваться от реальности заставляет этого сверхчеловека чуть ли не третировать... Нужно отдать должное. Пастернаку: его «сверхчеловек», его Юрий Живаго в замысел вписался идеально. Он и яркая индивидуальность, и поразительно естествен. Если бы Пастернак оставил своего героя в центре революционных событий, не отправил бы его во-

время в провинцию, в глушь — не было бы в романе жизни свободного человека. Могло быть прозябание, могла быть борьба с революцией, мог быть какой-либо вариант «Хождения по мукам» А. Толстого. Пастернак же выбрал для своего героя путь иной — **высокую частную жизнь**. И уже одно это определило необходимость трактовки революции, как **фатальной силы**. Революция, конечно же, в романе присутствует, живёт. Но далеко не той жизнью, которая положена ей по рангу. Её роль понижена; она оттеснена с авансцены, растворена в бытии — наделена **сверхъестественной силой**. И абсурдная идея противостояния личности истории обретает у Б. Пастернака вполне приемлемую и в общем-то привычную для искусства форму: единоборство личности с судьбой.

Специфика пастернаковского фатализма заключена в том, что фатальные силы у него вживлены в плоть повествования, становятся **непосредственно** действующими. Они чуть ли не персонифицированы (вспомним Евграфа): герои романа находятся порой в положении марионеток; и трудно представить, куда их потянет управляющая нить в следующий момент. Случайность у Пастернака становится порой **единственным** и все определяющим мотивом поведения. Последовательная психологическая обусловленность, абсолютная историческая предопределённость, потеснённая свобода личности. Так, например, у Толстого. **Играющая с человеком в рулетку история, тирания случайностей — свободно противостоящая истории личность. Так у Пастернака!** Потеснить необходимое, лишив его толстовской безусловности, выпустить на свободу случай и дать ему вдоволь наиграться; настолько, **чтобы плотный поток случайностей обрёл мистическую силу** — заставил уверовать в невероятное. Концентрация условного доводится до предела, за которым оно смыкается с естественным.

Идею исторического фатализма Пастернак, не исключено, принял как эстафету у Блока. В этой идее и пытались они оба разрешить неразрешимое для интеллигенции противоречие великой революции, ибо только мистификация исторического про-

цесса позволяла если не признать, то допустить, если не допустить, то смириться с разрушающим началом в революции и тем самым признать возможность созидательного в ней.

К своей глобальной метафоре «музыка мирового оркестра» Блок сделал первые шаги еще до революции – свершившаяся, она вошла в эту метафору вся целиком. Став опорой его послеоктябрьской публицистики, обретая жизнь в «Двенадцати», «Скифах», «Возмездии», эта метафора только в статье «Крушение гуманизма» (весна 1919 года) приобрела форму развёрнутой концепции. Спустя почти сорок лет Пастернак романом «Доктор Живаго» **и примет эту концепцию, и отвергнет её.**

В своих рассуждениях Блок опирается на представление об особом, отличном от календарного и неисчисляемом, **музыкальном, времени**, в котором...*мы живём лишь тогда, когда чувствуем свою близость к природе, когда отдаёмся музыкальной волне, исходящей из мирового оркестра*. Способность погружаться в музыкальное время может быть утрачена под влиянием приливов новых звуков мирового оркестра: питаемое духом музыки движение вырождается – *«перестает быть культурой и превращается в цивилизацию. И именно стихия, народ, варварские массы «оказываются хранителями культуры, не владея ничем, кроме духа музыки».*

С помощью этой глобальной метафоры Блок и пытается охватить феномен российской революции. Явно она обнаруживает себя лишь в завершающей части его статьи – в этой **бесстрашно и настежь в неопределённость** открытой её части: «... драгоценнейшие... продукты цивилизации... или смыты потоком, или находятся в положении угрожаемом. Если мы действительно цивилизованные гуманисты, мы с этим никогда не помиримся; но если мы не помиримся, если останемся с тем, что гуманная цивилизация провозгласила незыблемыми ценностями, – не окажемся ли мы скоро отрезанными от мира и от культуры, которую несёт на своём хребте разрушительный поток?».

Но в самом финале блоковской статьи появится все-таки **личность**, индивидуальность, столь безжалостно растоптанная

его метафорой. Появится с той же внезапностью и предопределённостью, с которой возникает в финале «Двенадцати» Христос. Именно **на личность пытается замкнуть** Блок свою **распахнутую в ничто** концепцию, намечая цель движения, сменяющего гуманистическую цивилизацию: *«...уже не этический, не политический, не гуманный человек, а человек — артист; он и только он будет способен жадно жить и действовать в открывшейся эпохе вихрей и бурь...»*.

Мы не найдём в блоковской концепции допускаемой Шпенглером победы цивилизации над культурой. Мы не найдём здесь и упований на «спасительную» цикличность истории. Блок **разрывает** заколдованный **круг вечного возвращения** того же самого. Движение приобретает у него поступательный характер, что и определяет парадоксальность исхода столкновения культуры и цивилизации: **не цивилизация, победившая культуру, а культура, сохранённая стихией, сметающей цивилизацию**.

Блок это в российской революции почувствовал и **заставил** себя этому чувству **довериться**. И его Христос в «Двенадцати», и его загадочный человек- артист (**именно эту загадку Б. Пастернак будет разгадывать в «Докторе Живаго»**) запечатлели прежде всего это усилие, рождающее **почти ничто: тончайшую нить преемственности духовной культуры — невидимую** нить, оставшуюся **невредимой** в ревящем потоке. Цепляясь за неё, и двинется Юрий Живаго — в российскую литературу, в сегодняшнюю и будущую российскую жизнь.

В гигантский проран, созданный российской революцией, устремил своей концепцией Блок движение человечества. И первым по нему шла Россия — так решалась загадка её **особого** пути. Мужество, с которым глянул на российскую ситуацию Блок, если и видевший в ней эксперименты, то отнюдь не Совнаркома, не большевиков, **а самой истории**, было, конечно же, исключительным. Тот же Горький, даже, познакомившись с послереволюционными дневниками Блока, увидел в них лишь *«бездонную тоску», «атрофию воли к жизни»*. И хотя называл статью «Крушение гуманизма» пророческой, считал её

все же свидетельством крайнего пессимизма. За пессимизм принял он великую муку: увидел **бытовую реакцию**, но не заметил её трагического источника-**почувствованной** Блоком неизбежности революционного покушения на сложившиеся общечеловеческие ценности.

Романтический буревестник революции не признал в Блоке её трагического буревестника.

Горького и Блока разъединил вопрос об общечеловеческих ценностях. Один не допускал даже их временной жертвы в пользу революции, другой признавал **фатальную неотвратимость жертвы** и оставлял лишь **исчезающе малую и загадочную надежду – личность: Христос, человек-артист**. И только спустя почти 40 лет другой великий поэт России, создав в своём романе образ **фатальной, природе подобной революции, столкнёт с нею в конфликте личность** и высветит эту **«волшебную невидимую нить» гуманизма**, протянутую Блоком. В столбах и вихрях революционной метели Блок увидел **невидимого** Христа. Горькому же в январских метелях 1918 года грезилась шляпы и трости интеллигенции. Блоковского, то **есть реального**, состава апостолов революции он не принял, и Христос «Двенадцати» для него – всего лишь *«ошибка полуверующего лирика»*. Но поражает совсем другое. Образ, собственно и сделавший поэму бесмертной, неприятен, ненавистен, главное, **непонятен** и самому Блоку: *«Я вдруг увидал, что с ними Христос – это было мне очень неприятно – и я нехотя, скрепя сердце – должен был поставить Христа»*. В этом «должен был поставить», засвидетельствованном К. Чуковским, и выразилась вся мука Блока...

Не апостолов своих возглавляет, конечно же, его Христос. И Он **не ведёт** блоковских героев и даже **не идёт вместе** с ними. Он лишь **безучастно присутствует** – как утратившая материальное содержание идея гуманизма, как тень его и как **возможность** его возрождения.

Частная жизнь – вот тот самый безнадёжный, самый, казалось бы, неожиданный и самый **действенный** аргумент, который, рассказав в своём романе о жизни выдающегося индивидуали-

ста на гребне исторического потока, выдвинул Б. Пастернак против открытой в неопределённость концепции Блока — аргумент и в пользу гуманизма, и в пользу цивилизации. И здесь была важна не столько самоценность, красота и величие частной жизни, о которой в связи с романом на страницах «ЛГ» высказался когда-то Г. Гачев, сколько её реальная и **далеко не частная** сила. Частная жизнь свободного человека среди мировых потрясений, крови, расстрелов... В ней только и сохранялся еще приоритет общечеловеческих ценностей. И до тех пор, пока кто-то хотя бы в ней сохраняет индивидуальную высоту, до тех пор, пока живёт Юрий Живаго, пока выживает и пишет о нем Борис Пастернак, — гуманизм бессмертен.

Путь Пастернака к роману был, как известно, долг и сложен. Вызревавшая в нем оценка русской революции властно требовала какого-то решения. И он, наконец, начинает искать его, точно зная, на каких путях его искать. Письмо Галине Улановой, написанное в дни появления самых первых страниц романа, не оставляет на этот счёт ни малейшего сомнения: *«Я особенно рад, что видел Вас в роли (речь идет о „Золушке“), которая наряду со многими другими образами мирового вымысла выражает **чудесную и победительную силу** детской, покорной обстоятельствами **верной себе чистоты**. Поклоненье этой силе тысячелетия было религией **и опять ею станет...** Мне эта сила дорога в её угрожающей противоположности той, тоже вековой, лживой и трусливой, низкопоклонной придворной стихии, нынешних форм которой я не люблю до сумасшествия...».*

Но в решимости Пастернака было не только бесстрашие художника, уверовавшего в свою правоту. Роман ставил его в положение ниспровергателя святых по тем временам истин. И он был **один** — «один из всех — за всех — противу всех» — так прозвучала бы в приложении к нему цветаевская строка. Воистину великие крайности сходились в событиях 58-го года: **история укрывшегося в частную жизнь** Юрия Живаго самого Пастернака выводила в **социальные бунтари**. Он прорубал для новой российской интеллигенции путь поступков. И ровным счётом ничего

не значили его «покаяния» тех времён. Они были отречением Галилея. Уже приступая к роману, он знал: *«она вертится»* и рисковал *«крупно, радостно и бессмертно»*.

Индивидуализм, углублённость в себя, казалось, подвели его к краю — к разладу, к разрыву с российской действительностью. Но это был кризис незаурядной творческой личности — великого индивидуалиста, способного **выпрямиться и вырваться к людям**. Таким рывком и стал его роман.

Итак. Обратившись в своём романе к проблеме «личность и история», Пастернак «оказался» в поле действия блоковской концепции, перед её открытым в неизвестность финалом, увенчанным загадочной фигурой человека-артиста. Опираясь на идею фатальности исторического процесса, он вполне преднамеренно потеснил с авансцены романа революцию и, пытаясь найти место личности в ней, то есть ту ситуацию, в которой личность могла бы свободно противостоять фатальному напору реальности, обратился к **истории частной жизни** такой личности. И теперь предстояло найти положительное решение своего замысла: нужна была личность, способная выжить в революции, — в финал блоковской концепции необходимо было **внести определённую**. Но положительный результат был возможен лишь при герое — ярко выраженной **индивидуальности**, герое, осознающем свою **исключительность** и творчески одарённом. Ведь ему предстояло **выжить — умереть и остаться**.

Ощущение собственной исключительности является в общем-то **родовым признаком индивидуализма**. Но проблемы индивидуализма заключены не столько в самом чувстве собственной исключительности, сколько в том, **каким образом оно утверждается**: направлено ли личностью **на себя** и является средством её совершенствования, или обращено **вовне**, то есть становится самоцелью, реализуется в подавлении и ущемлении других. Все наши отечественные недоразумения с индивидуализмом с тем только и связаны, что мы не допускали даже мысли о **естественном вращении** индивидуальности в наш бесспорно коллективный мир, признавали только **полное раство-**

рение в нем и потому в естественнейшем из процессов (в обособлении индивидуальности, в этом её **самосознании**, немислимом без резко очерченной границы между «я» и «не я») видели лишь желание утвердить себя **над** всеми. Мы с таким неистовством коллективизировали индивидуальное сознание, считая его механической частью коллективного (отсюда все эти пресловутые винтики, солдаты партии и прочее из этого ряда), что всякий индивидуализм ничтоже сумняшеся записывали в буржуазный.

Все это может показаться слишком далёким от проблематики романа Б. Пастернака. Но это не так, поскольку сугубо социальная проблема — **личность и история**, — составляющая суть его замысла, решается Пастернаком фактически как проблема философская: главным козырем пастернаковского героя в противостоянии со временем является его индивидуализм.

«Гул затих, я вышел на подмостки» — этой строкой начинается поэтическое приложение к роману. Если не сводить своеобразную концовку произведения лишь к изысканному ходу поэта, взявшегося за прозу, если принять приложение за **второй, предопределённый замыслом эпилог романа**, то в стихотворных миниатюрах, завершающих роман, можно увидеть **главный** итог жизни героя — итог его противостояния, запечатлённый **смысл** его **существования** и его **завещание**. Не о **затишающем ли гуле революционных аккордов блоковской музыки** идёт речь в этой строке? Не предполагается ли здесь **интонационное усиление «я»**, призванное придать местоимению **отвлечённое, от конкретной личности** звучание?..

Чем могла питаться столь неистовая убеждённость Пастернака в той роли, которую должно сыграть «я» в истории цивилизации, в разрешении глобального противоречия между культурой и гуманизмом, следовавшего из концепции Блока? Достаточно ли было здесь **собственного индивидуализма**? Или, может быть, требовалось нечто более весомое, **какое-то общетеоретическое знание**, добытое философией, что устояла перед напором рационализма и настойчиво исследовала **субъ-**

активные начала мышления. Видимо, такое знание было необходимым — «Доктор Живаго» написан не только поэтом, но и философом. И, не исключено, что существенное влияние на позицию. Пастернака оказал **«рыцарь субъективности»** С. Кьеркегор.

В чем может утвердить себя личность и обрести свою свободу у Кьеркегора? В необузданном стремлении к чувственным наслаждениям (**эстетическая стадия:** я — самоцель; существование без долга); в стремлении преодолеть себя (**этическая стадия:** я — средство; долг исключительно перед собой); в примирении с неизбежностью страдания, в признании его благом (**религиозная стадия:** самоотрицание я, долг перед Богом). Религиозная стадия является, по Кьеркегору, высшей формой существования. Чтобы возвыситься до такого существования, необходимо признать, что *«назначение этой жизни — довести себя до высшей степени презрения к жизни»*, что страдание не является целью, оно лишь средство, и смысл его в искуплении вины, в грядущем спасении. Восславленному Кьеркегором единичному, абсолютно свободному в выборе, на эстетической стадии предначертано, таким образом, **полное исчезновение** в Боге. Отвергнув рационализм, Кьеркегор выходит на вполне рациональную модель описания проблемы существования единичного — до конца прослеживает «судьбу» его, полностью отделившегося от мира и **всецело** обращённого в себя.

Даже из этой краткой характеристики кьеркегоровской системы видно, что пастернаковский роман стал воплощением опорной идеи Кьеркегора — **идеи индивидуального существования.** Можно согласиться и с тем, что при разработке этой идеи в романе прозвучала и тема страдания. Но уж чего мы определённо не найдем в «Докторе Живаго», так это смирения перед страданием. При всей тяжести судьбы героя, при том итоге его жизни, что зафиксирован в эпилоге, роман оптимистичен. Завершив его вторым эпилогом — **стихотворным приложением,** — Б. Пастернак показал иной итог жизни своего героя, завещанный **никому и всем.** Болезненная мрачность кьеркегоровского еди-

ничного Пастернаком отвергнута: **его единичный светел и артистичен** — из посылки, близкой к кьеркегоровской, получен результат совершенно другого ряда. Существование Юрия Живаго не эстетическое, не этическое, не религиозное. Оно своё, **особое**, включающее и то, и другое, и третье.. Пастернак, переживший период самых мрачных, самых чудовищных посягательств на индивидуальность, не принял перспективы, выстроенной для личности Кьеркегором. Его **спасающийся в частной жизни индивидуалист, кажется, в состоянии спасти и весь мир.**

Настойчивость, с которой Кьеркегор выделял единичного из множества, имела, видимо, своим истоком совершенно искреннее его убеждение, что **«множество есть зло»**. XXвек — и особенно наша послеоктябрьская история — сделал немало, чтобы распространить и закрепить эту убежденность в сознании людей: антагонизм единичного и множества — одна из популярнейших сегодня идей. Вот как она подается, например, в нобелевской лекции И. Бродского, хотя речь там и идет, казалось бы, только о литературе: бегство»...*от общего знаменателя... бегство в сторону необщего выражения лица, в сторону числителя, в сторону личности, в сторону частности*». Зияющий, чисто **кьеркегоровский** разрыв между частным и общим — абстрактным, фатальным, убийственным для индивидуальности — заложен в этих словах. Но не является ли **каждый «побег» от общего знаменателя и шагом к нему**, но качественно иному? И не потому ли эстетика является *«матерью этики»*, что стимулируемое эстетическим переживанием «бегство» к **частному в себе** способно идею **единения единичных** превратить в **осознанную личную потребность**? Может быть, на этом пути существует все-таки некоторая критическая точка, где личность, вырывающаяся из пут множества, обнаруживает, что связь единичных — это **объективная реальность**, осознает, что самоутверждение в качестве чего-то частного имеет жёсткие границы и начинает свое движение вспять, ко «множеству»? И может быть, именно подобный **поворот** совершил

в своё время Б. Пастернак, написав свой роман о докторе Живаго?

Разрыв между единичным и множеством предстаёт действительно **непреодолимым, если** исходить из того, что существует (Г. Гачев «ЛГ», 1989, №14), скажем, **вертикаль** (*«самостояние личности»*, прямой контакт с истиной, *прямой выход на Абсолют и суть Бытия»*), находящаяся в постоянном бескомпромиссном противоборстве с **горизонталью** (*«отношения с ближними, себе подобными»*). И личности здесь может быть предложен вполне **естественный путь**: разорвать, **ослабить горизонтальные связи** и вырваться **к своей вертикали**. Однако имеется и другая возможность преодолеть разрыв единичный — множество. Если вести речь не о рывке отдельных индивидуальностей к вертикали с его угрозой **полного обособления личности**, губительного для множества, а о поиске равновесия через **сознательное самоограничение** — через постепенное выстраивание **разнообразия**, где каждый имеет своё **«необщее выраженье лица»**, а общее — это не знаменатель, однородный аморфный, фиксирующий механическое подобие, **а система, регулирующая совместное существование** индивидуальностей, — система нравственных законов, в которой только и способен устойчиво утвердить себя единичный. В такой схеме эволюции множества находит своё отражение одна из главнейших российских философских идей — идея **всеединства**. Ведь именно в нравственных законах, выработанных практикой сосуществования индивидуумов, каждый единичен, подобен целому и подобен каждому другому, поскольку нравственные законы не дают прав, а являются **единицами**, сознательно взятыми каждой личностью **обязательствами**. Они — **основа подобия**, которое личность готова признать, основа единения, к которому личность идёт сознательно, **свободно** — сама.

Индивидуальное мышление коллективно по своей сути, поскольку невозможно без общения, без **слова**. Поэтому своим стремлением выделить себя единичный, в конце концов, обязан исключительно существованию других, себе подобных — я свя-

зан с другими, поэтому я мыслю, поэтому я существую как единичный. Или я, единичный, есть постольку, поскольку в первом своём слове, в первой своей мысли как единичный уже не существую. В самом мышлении, таким образом, уже выражена объективная необходимость единства. Поскольку же **нравственность** есть система законов этого единства, её можно и должно рассматривать, **как имманентное качество мышления**. Она заключена в самой природе мышления. **Мышление – мать этики**. Эстетике, культуре остаётся лишь роль повивальной бабки.

Исключительное постоянство, вневременной характер нравственных заповедей... Уходящая в глубины веков история их появления... Их дорелигиозность – божественное, усиливающее, унифицирующее начало было внесено в них ...Удивительная чистота отношений у народов, оставшихся на просёлках цивилизации... Разве все это не является основанием для признания нравственных законов первым, первейшим, единственным и **самым естественным** чудом света, внутренне присущим мышлению?... Но возможно ли самопроизвольное превращение этого имманентного свойства в реальную стабилизирующую силу? Или же трансцендентное начало все-таки неизбежно: либо в качестве **первичной и истинной** основы нравственности, либо в качестве некоего стабилизирующего стержня, сознательно **внесённого** в нравственные законы? Какой бы из этих возможностей мы ни отдали предпочтение – какой бы из исходных постулатов ни положили в основу своего мировоззрения, – устойчивое существование множества предстанет возможным только как существование единичных, достигших **такой степени индивидуализации**, что их единство становится для них **необходимостью**. И оно реализуется через систему **обязательств каждого перед всеми** – через коллективную систему нравственности. **Индивидуализация** является, таким образом, **необходимым** условием движения к этому благостному пределу. Потому, видимо, именно свобода веры в Христа, **личный** мотив веры и оказались в основе одной из самых устойчивых систем коллективной нравственности – христианства... Великим индивиду-

алистом предстаёт Христос в Евангелии: неистово выделяющим себя из массы (чудеса исцелений, воскресений) и **возвращающимся** к ней в своём согласии отвергнуть чудесную силу...

Великая российская революция не пожелала считаться с личностью — отбросила, подавила её, сделав ставку на множество, на массы, на недифференцированное «мы». Но она в конце концов **на личности** и споткнулась. Сегодня мы готовы сие признать. Но Пастернак почувствовал это почти полвека назад. Он увидел в хрупком, слабом и беспомощном «я» **вселенскую силу** — её обнажила революция. В неудержимом потоке, который грезился Блоку, он выделил **наиничтожнейшее — яркую индивидуальность**. И с ней связал будущее звучание мирового оркестра. Он написал роман о самом безнадёжном для единичного конфликте — личность и история — как о конфликте, в котором **поле сражения оставалось все-таки за единичным**, высветив тем самым одну из центральных проблем XX века, без решения которой дальнейшее движение цивилизации вперёд невозможно. И он оказался прав. **Поле сражения осталось за Юрием Живаго**, кажется, не только в романе...

Главный герой Пастернака настолько неповторим, что создаст впечатление, будто Б. Пастернак отказывается от какой-либо типизации вообще. Однако в его романе мы имеем дело, возможно, с чем-то более сложным, чем простое отрицание типичного в пользу единичного, — мы имеем дело с **особой** типизацией, до уровня которой поднимаются лишь самые выдающиеся художники... Если под типизацией обычно понимается **простое** абстрагирование: переход от единичного к общему, выделение некоторых сквозных для определённых положений качеств, то в таких произведениях, как «Гамлет», «Фауст», «Дон Кихот», мы сталкиваемся с более высоким уровнем абстракции, когда художник **восходит**, если не к всеобщему, то к глобальному общему — к неким общечеловеческим, **устремлённым в будущее** свойствам — к **архитипическому**.

Этот термин вводится здесь с целью дать наименование типизации высшего порядка, но противоположной выявлению из-

начального, первичного — **архетипического**. Грань между двумя этими понятиями, как и между любыми однородными крайностями, весьма условна. Различие, как мне представляется, здесь в том, что архетип есть данность, то есть сущность **устоявшаяся** (к ней сводят); архитип же — сущность **становящаяся** (её выводят). Архитип можно понимать как своего рода результат мутаций архетипа (тип несёт в себе архетипическое и в то же время разрушает, отрицает его; в свою очередь архитип отрицает тип и, концентрируя новое, созидательное в нем, становится основой новой формы архетипа).

Архитип и тип соотносятся так же, как, скажем, философская категория с каким-либо общим понятием естествознания: форма абстрактнее, схваченное ею конкретное содержание шире. Число понятий, имеющих статус философской категории, ограничено — столь же **ограничено**, и число архитипических героев. Они редкостны, **последовательно штучны** — потому и велик соблазн **принять их за единичных**. Такие герои, как правило, — результат синтетической работы чреды поколений — гениальный художник лишь **оформляет** этот результат.

Архитип — это мощная абстракция, но созданная не философским, а художественным мышлением, а значит, требующая воплощения в особенном — **эта абстракция в художественном произведении обязана жить. Неразрешимое противоречие!..** Потому, видимо, судьбы архитипов в литературе редко бывают безоблачными, но всегда в конце концов — блистательными, поскольку время наполняет их, поначалу почти бестелесных, все большим и большим содержанием. Абстрактные и нематериальные, архитипы нейтральны по отношению к эпохам, в которых художник заставляет их жить. Они — **нейтринны**, потому и способны пронизывать толщу лет...

Архитипичен ли пастернаковский Юрий Живаго? На этот вопрос окончательно ответит только время. Но совершенно очевидно, что, выпестывая своего героя, Б. Пастернак перешёл грань, отделяющую типическое от архитипического. Идея индивидуальности, не проигрывающей в столкновении с мировым

катаклизмом, запечатлённая в жизни литературного героя Юрия Живаго, — это идея гамлетовского уровня. Слова Пастернака, сказанные о Гамлете — *«высокий жребий», «вверенное предназначение»*, — в полной мере могут быть отнесены и к Юрию Живаго. Поэтому именно «Гамлетом» открыта 17-я глава романа — его второй эпилог. Да и с Христом отождествляется Гамлет в этом стихотворении не «вдруг». **Архитипичен** Богочеловек **Христос** — , и потому рядом с ним оказываются и Гамлет, и «я» пастернаковского героя.

Юрий Живаго — пассивен, он асоциален, он замкнут на себя в активнейшую из эпох. Да, если воспринимать его в качестве типа «выродившегося» интеллигента. Но дело в том, что эта личность не только как бы создана *«для того, чтобы воспринимать эпоху, нисколько в неё не вмешиваясь»* (Д. С. Лихачев). Она создана таковой без всякого «как бы» — **вполне преднамеренно**. Такой личности требует замысел художника, стремящегося выразить нечто, находящееся **над очевидными** реалиями эпохи. Это заставляет художника своего героя из эпохи «изымать» и ставить его **над** ней.

Юрий Живаго безволен и покорен обстоятельствам. Как тип смятого революцией интеллигента — несомненно. Но есть ведь и *«чудесная победительная сила детской, покорной обстоятельствам и верной себе чистоты»* ...Вне замысла романа такая форма непокорности может показаться наивной. Но, соотнесённая с задачей художника, она разрастается до **выбора** личности, до взятого ею тяжелейшего обязательства — **прожить по-человечески жизнь** и в посланных судьбой обстоятельствах. Выбор, а дальше — **как случится**. Сделав его, Ю. Живаго, как тип, всего лишь **опускается** в личное, частное существование. Но как архитип, как личность, бросившая вызов судьбе, он в этом частном существовании **подымается** до интересов общечеловеческих. И безвольности в его выборе столько же, сколько её в последнем выборе Христа...

Как типу, Ю. Живаго, конечно же, не помешали бы достойные оппоненты. Как архитипу, оппонентом которого становится

в ключья разодранная действительность — властно, крещендо звучащая музыка мирового оркестра, — ему нужны союзники. Вся история жизни Юрия Живаго — это и есть, в конце концов, поиск союзников. Лара, природа, творчество — вот их имена. Они — его аура, помогающая ему **не проиграть**.

Отношение к судьбе Ю. Живаго как к типичной судьбе интеллигента, не принявшего революцию, лежит в основе и таких оценок как: разрушенная стихией революции жизнь, трагически нелепая смерть... Здесь мы также сталкиваемся с исключительной чувствительностью оценки личности пастернаковского героя к «точке отсчета»: тип или архитип. Стоит только сбросить путы типизации — и жизнь Ю. Живаго даже после его возвращения в Москву не покажется столь мрачной. Это, скорей, жизнь после ее звёздного часа, тихое движение, естественное старение души, но не падение, не распад. И в Москве он не отказывается от сопротивления, а умирает в самом начале своей последней попытки не отступить. Другое дело, что попытка эта обречена: случайности буквально созданы, **согнаны** Пастернаком на их последнее в жизни Ю. Живаго пиршество — в его последнюю поездку по Москве. Но это, подчеркнём, **случайная** смерть человека, растерявшего своих союзников и уставшего от сопротивления.

В личности Юрия Живаго нашло своё выражение сознание **свободного** гражданина России. То, ставшее сегодня реликтовым сознание, которое веками создавалось её национальной культурой, которое в полном согласии с прогнозами А. Блока было подавлено, а затем и сметено великой российской революцией, — стало её неизбежной и самой тяжёлой жертвой. А. Блок был безусловно прав в 1918 году. Безусловно правым он окажется лет через 100, 200, 300... когда предсказанный им человек-артист не только **выйдет на подмостки** истории, но и станет на них центральной фигурой. Но путь от реальности, переданной А. Блоком в «Двенадцати», к единственному шансу, оставленному им для цивилизации, лежал через реалии «Доктора Живаго» — в России должен был появиться роман, который на период смутного вре-

мени взял бы на себя роль **охранной грамоты** традиций и достижений национального сознания.

Сегодня мы являемся свидетелями лишь начала сложнейшего и драматического пути пастернаковского романа к читателю. Роман об **истинной интеллигентности** современной отечественной интеллигенцией принят в целом равнодушно — похоже, что он попросту пока ей внутренне чужд и придёт к читателю путём не менее сложным, чем тот, по которому прошёл к своему роману Борис Пастернак. Роману ещё долго предстоит оставаться исключением. Загадочным и очевидным, чарующим и вызывающим раздражение, приносящим радость и печалющим, дарующим человеку уверенность в себе и толкающим его в пучину отчаяния. Исключением во всем — **«исключением в пользу гения»**.

*«Изю всего русского я теперь больше всего люблю русскую детскость Пушкина и Чехова, их застенчивую неозабоченность насчёт таких громких вещей, как конечные цели человечества и их собственное спасение», — пишет Б. Пастернак — «Во всем этом хорошо разбирались и они, но куда им было до таких нескромностей, — не до того и не по чину! Гоголь, Толстой, Достоевский готовились к смерти, беспокоились, искали смысла, подводили итоги, а эти до конца были отвлечены **текущими частностями артистического** призвания, и за их чередованием незаметно прожили жизнь, как такую же личную, никого не касающуюся частность, и теперь **эта частность оказывается общим делом** и подобно снятым с дерева созревающим яблокам сама доходит в преемственности, наливаясь все большей сладостью и смыслом».*

Так будет и с романом истории жизни и смерти Юрия Андреевича Живаго.

Я воспроизвёл в этой главе свою статью о «Докторе Живаго» практически полностью (небольшие сокращения плюс стилистическая правка местами). И не столько для того, чтобы предложить приемлемую альтернативу дешифровке романа, выполненной И. Смирновым. Попытка описать замысел Пастернака так, как это было сделано в той давней статье, как раз и позволяет выявить

сущностную связь романов Достоевского и Пастернака. И сделать это как без каких-либо покушений на литературный статус «Братьев Карамазовых», так и без **конспирологических наездов** на «Доктора Живаго». Не дав Юрию Живаго бесследно сгинуть в его личном противостоянии с глобальным мировым потрясением, Пастернак в поисках выхода для своего героя двинулся именно по пути, намеченному, в социальной концепции Достоевского. В стихотворном эпилоге романа Богочеловек Христос явлен как **несомненный** образец, по которому ярко выраженная индивидуальность Юрий Живаго стремился выстраивать себя. **Попыткой подобного подражания** является, если разобраться, и вся жизнь пастернаковского героя. Поданная в самом общем виде социальная концепция Достоевского, не замеченная даже самыми многомудрыми его современниками и до сих пор оставляемая без должного внимания, **чудесным образом**, пусть в приложении к, казалось бы, совершенно литературной ситуации, **но была, была** — этого невозможно уже сегодня отрицать — **вдохновенно конкретизирована Борисом Пастернаком.**

15. СОЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДОСТОЕВСКОГО И ВАРВАРСКИЙ НАБЕГ НА НЕЕ Д. МЕРЕЖКОВСКОГО

В этих заметках тенденциозным толкованиям творчества Достоевского было уже уделено внимания больше чем достаточно. Но статья Д. Мережковского «Пророк русской революции» (130) заслуживает внимания особого. Хотя бы потому, что написанная в самом начале 20-го века она не только является образцом жёсткой, **предвзятой** и одновременно мастерски исполненной критики мировоззрения Достоевского, но некоторыми своими положениями питает и сегодняшние вроде бы вполне благовидные по замыслу толкования. К тому же, если когда-нибудь в государстве российском дело дойдёт до практической реализации концепции Достоевского, **то все противники этого объединятся**, скорее всего, именно на разработках Д. Мережковского. Так что есть смысл к этому объединению готовиться. И в связи с этим нельзя не напомнить о существовании прекрасной работе Н. К. Бонецкой (131), где дан обстоятельный разбор уже не каких-то «теоретических» разработок, а двух вполне реальных «церковных экспериментов» начала 20-го века – четы Мережковских и Вяч. Иванова.

Среди тех оценок, которые несомненно лежат в основе построений Д. Мережковского, одно из главных мест занимает его утверждение, что Достоевский «цеплялся судорожно... за **мнимые твердыни прошлого** – православие, самодержавие, народность (130, ст. 2)». И эта бесцеремонная оценка – только начало, ибо чуть ниже нам поведают и такое: «казалось, что у него два лица – Великого Инквизитора, предтечи Антихриста, и старца Зосимы – предтечи Христа. И никто не мог решить,

иногда сам Достоевский не знал, какое из этих двух лиц подлинное, где лицо и где личина» (130, ст. 3).

Этот замысел Л. Мережковского — «снять личину» — трудно назвать вполне адекватным — здесь явная переоценка своих возможностей, поскольку без твёрдой уверенности, что по своим интеллектуальным и творческим данным ты превосходишь носителя личины за такое дело, наверное, и не берется.

К тому же нельзя забывать и о том, что главный мотив этого замысла связан с религиозными исканиями Д. Мережковского — с его попыткой представить Достоевского в качестве **своего предтечи**, предвестника тех идей о новом христианстве, о христианстве Третьего Завета, на которые дерзости хватило лишь у самого Д. Мережковского. Поэтому труд его, если уж затевать разговор о личинах, больше похож на облачение им Достоевского в некую личину — по-мережковски скроенную.

Особенности русского православия (или русского Христа) и становятся главной темой интерпретационных импровизаций Д. Мережковского. И поводов для этого Достоевский даёт ему предостаточно — он, как известно, активно поддерживал и развивал идею русского Христа: *«Окончательная сущность русского призвания заключается в разоблачении пред миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии. По-моему, в этом вся сущность нашего могучего будущего цивилизаторства и воскрешения хотя бы всей Европы» (132).* Д. Мережковский категорически не согласен со взглядами Достоевского на природу разделения христианских церквей. По Достоевскому православие восточное есть **«всемирное духовное объединение людей во Христе»**, тогда как на Западе идея всемирного объединения утратила *«христианское духовное начало»*. Именно поэтому на Востоке *«сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение»*, тогда как в западном толковании *«наоборот: сначала заручиться прочным государственным единением, в виде всемирной монархии,*

а потом уж, пожалуй, и духовное единение под началом папы как владыки мира сего» (130, стр. 5–6). По Д. Мережковскому же «историческая действительность совершенно противоположна». Он утверждает:

«идея всемирного духовного единения человечества во Христе существовала... только в западной половине христианства, в католичестве, тогда как в православии эта идея и не брезжила. Здесь, на востоке, римский кесарь, самодержец в языческом смысле, «земной бог», «человеко-бог» — каким был до христианства, таким и остался в христианстве. И не было такого насилия, такого кощунства, такого непотребства самодержавной власти, которые не благословлялись бы православной церковью. Последний предел этой власти достигнут... в русском самодержавии. И ежели государственная власть пап Достоевскому кажется отречением от Христа, то русское самодержавие должно бы ему казаться прямым и широким путём в царство антихриста.

А противопоставить самодержавие папству как духовную христианскую свободу — государственному языческому насилию, как теократию — демонократии значит делать чёрное белым и белое чёрным» (130, стр. 6–7).

В основе этих суждений Д. Мережковского лежат, похоже, его представления о **соотношении всечеловечества и богочеловечества**. Он считает, что *«главное отличие всечеловечества как пути и средства, от богочеловечества как цели и заключается именно в том, что... во всечеловечестве, ещё не соединено религиозным сознанием человеческое с Божеским, тогда как... в богочеловечестве, это соединение уже произошло окончательно... Европейская культура, помимо Христа и даже как будто против Христа, все-таки идёт ко Христу... и что, следовательно, путь России и Европы, несмотря на все кажущиеся временные расхождения, один и тот же вечный путь»* (130, стр. 8).

Но Мережковский совершенно напрасно в суждении о Достоевском противопоставляет состояния богочеловечества и всечеловечества (а он именно противопоставляет их, коли одно называет целью, а другое всего лишь средством). Поскольку

у Достоевского оба эти состояния, скорее всего, **двухединая цель**. А средством ее достижения у него оказывается христианство евангельского извода, то есть Православие. Оно единственное оставшееся **средство восхождения** к евангельскому идеалу межчеловеческих отношений- идеалу выстроенному на истине Христа. Средство как для России, так и для Запада. Преимущество России, как в последней трети 19 века, так и сегодня, лишь в том, что ей это средство (по- прежнему, несмотря и на 70-летнюю атеистическую выделку) **более доступно**, чем Западу. На понимании именно этого у Достоевского всё и держится — на возможности, в конце концов, восхождения межчеловеческих отношений к идеалу богочеловечества-всечеловечества. восхождения, в котором на долю России выпадет лишь роль **первопроходца**. У Достоевского нет этого мерещковского благоговения перед образованными и просвещёнными. Он чувствует, что в среде простых, а то и совсем не просвещённых русских христианство евангельского образца естественнее и прочнее. А потому и только потому его надежды на простого человека.

Но эта особенность русского человека (а именно: естественная- ставшая естественной- укоренённость в нём христианства) у Достоевского, при всем его пафосе, при всех возвышенных его словах в адрес русского человека, связывается **исключительно с потенциальной возможностью** восхождения к христианскому идеалу. Д. Мережковский же подаёт признаваемую Достоевским особенность, как свидетельство об особой доступной **только им, русским, Богоподобной** сущности. Доступное «ещё для них»(таков смысл у Достоевского) превращено в «**только им**». Нюанс, казалось бы, но сколько всего будет нагорожено Д. Мережковским с опорой на это невинное передёргивание...

Что же касается всечеловечности русских, то она из Православия непосредственно и следует — **только** в нем наиболее последовательно реализуется идея **личного, индивидуального уверования** в Богочеловека Христа — идея, которая, если разобратсья, и питает русскую **невраждебность к иному** (отсутствие у русских религиозных претензий к другому). Католицизм, воз-

можно, тоже способен выстроить некую свою всечеловечность. Но она будет совершенно другой — будет осуществляться **не через индивидуализацию, а через выравнивание.**

Путь к совершенству по Д. Мережковскому, должна проложить **просвещенная часть русских**, интеллигенция, она же носитель всечеловечности. У Достоевского же и просвещённая, и непросвещённая часть общества должны пройти через Православие, при этом **решающую роль сыграют непросвещённые**, среди которых Истина Христова в полной мере и сохранилась. Подобное отлучение интеллигенции от Истины Христовой для Д. Мережковского, видимо, есть вопиющее **покушение на основы**, неминуемо приводящее к выводу типа: *“ У русской интеллигенции нет никакой истины, никакого возможного соединения с православным «русским Христом»; для того чтобы соединиться с народом, русская интеллигенция должна отречься от своей последней сущности — от Европы»* (120, стр. 10).

Сама идея **исключительности положения** Истины Христовой в русском народе, которая для Достоевского безусловна, для Д. Мережковского, как таковая, просто не существует — суть её для него непостижима, язык этот ему **непонятен** в принципе, характеристики Достоевским западного христианства (*«На западе, во истину, уже нет христианства», «Европа отвергает Христа», «Все, чего они желают в Европе, — все это давно уже есть в России — в виде истины Христовой, которая всецело сохраняется в православии»*) **неприемлемы**. И Д. Мережковский не без наслаждения иронизирует над непутёвым Достоевским, показывая, насколько ненужной, условной становится идея христианского всечеловечества, если принять все эти оценки Достоевским состояния Европы, какой бессмыслицей оказываются все надежды Достоевского на саму возможность русского влияния на Европу.

Потому, видимо с таким азартом группируются самые дерзкие комплименты Достоевского в адрес Европы :

«„Европа нас ненавидит“. „Европа презирает нас, считает низшими себя, как людей, как породу, а иногда мерзим мы им, мерзим вовсе, особенно, когда им на шею бросаемся с братскими по-

целуями“. „Мы для них не европейцы, мешаем мы им, пахнем нехорошо“. „Там порешили давно уже покончить с Россией. Нам не укрыться от их скрежета, и когда-нибудь они бросятся на нас и съедят нас“» (130, стр. 10).

С каждой страницей опуса Д. Мережковского становится все очевиднее, что он не стремится понять Достоевского, а старательно собирает его высказывания с единственной по существу целью — если не опорочить, то, по крайней мере, «уесть» Достоевского — бросить зловещую тень на идею русского Христа. И он несомненно убеждён, что это у него получилось: «*Как бы то ни было, Достоевскому не удалось определить „русского Христа“ ни из русского и вселенского христианства, ни из русского и вселенского просвещения — всечеловечности. После всех тщетных попыток определения получился безвыходный круг неопределённости, уравнение с двумя неизвестными: православие есть всечеловечность, всечеловечность есть православие*» (130, стр. 11). И истрадававшемуся эксперту остаётся теперь только одно: искать разрешение этого противоречия между, как он выражается, религиозным сознанием Достоевского и его **«бессознательными религиозными переживаниями, которые в православии не вмещаются»**. Так что вполне можно допустить, что эта затея в определённом смысле все-таки удалась. Ведь Д. Мережковский, наконец, сформулировал противоречие, с одной стороны, вроде бы достойное внимание, а с другой — неразрешимое. То есть соорудил желанный расклад смыслов, из которого любому можно морочить голову долго и без какого-либо риска.

По Д. Мережковскому, специфическое религиозное сознание у Достоевского с очевидностью обозначилось во взглядах последнего на проблемы международной политики. Опровергать мерезкизмы, в которые воплотились его импровизации на темы «Достоевский и война России с турками», «православие и мусульманство», смысла нет ни малейшего поскольку по сути своей все это есть достаточно примитивная по содержанию, но квалифицировано составленная брань. К такому отношению подталкивают и два следующих немаловажных об-

стоятельства. Во-первых, Д. Мережковский, обильно цитируя Достоевского, часто не приводит к этим коротким, как правило, цитатам ссылок на первоисточник – приём, позволяющий **выдёргивать** цитаты из контекста. Не менее важно то, что эту статью к юбилейному сборнику заказывала Д. Мережковскому вдова Достоевского, которая, как известно (133), категорически отказалась её публиковать – *«убеждения, приписанные Д. С. Мережковским моему мужу, совершенно не соответствовали истинным его убеждениям».*

Высказывания Достоевского о русско-турецкой войне выдернуты прежде всего из контекста самого этого военного противостояния, которое Достоевским несомненно воспринимается и оценивается как **цивилизационное**. А ведь **только** в таком контексте обретают ценность и смысл те мысли Достоевского, над которыми по существу глумится Мережковский: *«Константинополь должен быть наш, завоёван нами, русскими, у турок и остаться нашим навеки», „Восточная война сольётся со всеевропейской, и даже лучше будет, если так разрешится дело. О, бесспорно страшное будет дело, если прольётся столько драгоценной человеческой крови... Но пролитая кровь спасёт Европу»* (130, стр. 12).

Увы, но при толковании Достоевского, Д. Мережковский позволяет себе и откровенные передёргивания. *«Православие, истинное христианство, по мнению Достоевского, есть «великое самомнение» русского народа, вера его в себя самого, как в Бога, потому что русский бог, «русский Христос» – не что иное как «синтетическая личность» русского народа. Вместо прежней формулы: «русский народ весь в православии» – получается новая, обратная: все православие в русском народе. Только тогда, когда Россия своим богом, своим Христом «победит и изгонит из мира всех остальных богов и христов», «русский Христос» сделается вселенским.*

Мы думали, что христианство – истина вселенская; но вот оказывается, что христианство – истина одного народа, избранного, русского народа-богоносца, нового Израиля»(130, стр. 15).

Но ведь у Достоевского в его суждениях о русском Христе речь идёт всего лишь о **русском понимании** христианства, о русском особом отношении к христианству, тогда как Д. Мережковским всё подано как свидетельство существования у русских **особого** Бога- доступной только **им** Божественной сущности. В этом, к тому же упрятанном в подтекст, **«только им»** и состоит передёргивание. У Достоевского смысл совсем иной: **доступная в наибольшей степени пока им.**

Искажение суждений Достоевского Д. Мережковским возводится, похоже, в своего рода принцип, что в общем-то и доказывает его совсем уж **непристойная импровизация** на тему « православие и русские». Импровизация, которую он готов, кажется, представить как интеллектуальное и духовное откровение: *«Каждый народ должен отречься от себя, от своей «синтетической личности, от своего особого бога», должен... умереть как народ во всечеловечестве, для того чтобы воскреснуть в богочеловечестве. Каждый народ должен Христу сораспяться, чтобы со Христом воскреснуть. А народ, который утверждает своё первенство на том, чтобы не самому быть слугою всем, а чтобы все были слугами ему одному, который не собой жертвует всем, а всеми жертвует себе, такой народ не со Христом распинается, а распинает Христа, Богочеловека — в богочеловечестве. Это и есть подлинное «жидовство» — «жидовство вместо неудавшегося христианства», как выразился однажды Достоевский о современной Европе с её царством еврейской биржи и как можно бы выразиться с гораздо большим правом о национально-исключительном, суженном, «обрезанном», жидовствующем православии самого Достоевского» (130, стр. 16).*

Соорудив этот хамский комментарий к идеям Достоевского о христианстве в России, Д. Мережковский практически с тех же позиций начинает вытапывать и взгляды Достоевского на проблему государство — церковь: *«В самодержавии завершилось для Достоевского то, что началось в православии, — смешение человекобожества с богочеловечеством» (130, стр. 17).*

Но нет такого смешения у Достоевского. Оно — всего лишь аберрация мировосприятия Мережковского, которое так и осталось кондово иудейским — обильное использование христианской лексики несколько не поколебало его. Достоевский несомненно остро и глубоко чувствует суть христианства, признает, в частности и ту роль, которую в системе христианства играет идея **личного самостеснения**, воспроизводящая идею Божественного Самостеснения. И обожение для Достоевского поэтому не столько цель, сколько **следствие движения** человека по некому тяжкому, намеченному Богом пути. Исполненное многими оно становится и путём к всечеловечеству. У русских же лишь одно преимущество: условия их жизни и история их борьбы за выживание продвинули их на этом пути **необратимо**. И прежде всего потому, что именно русским идея личного самоограничения стала по особому ценной. Они и к всечеловечеству оказались ближе поэтому. Православие же сыграло здесь важную роль лишь потому что оно сохранило в себе максимальную приближенность к евангельскому христианству — русским максимально близка идея личного самостеснения... И русский, **по Достоевскому**, возвышается над другими именно этим — не через **Богом данные права**, как в отношении себя были уверены иудеи, а через **взятые перед Богом обязательства**. Д. Мережковский же навязывает Достоевскому возвышение по-иудейски — за счёт принижения других.

Идея исключительности русских у Достоевского несомненна.

Но она у него у русских не данная (именно данной, установленной она задаётся иудаизмом у евреев), а завоёванная — право на неё связано со смирением и самоограничением. Русские смирением своим возводят себя к исключительному положению. Это не иудейская априорная установка, опускающая всех ниже, а совершенно иная — на предельное ограничение себя: ограничиваем себя **и потому только** возвышаемся... И в ней нет потому в чистом виде мессианской идеи. В ней лишь **мессианское служение** — к служению миру, к завоёванному праву на это служение сводит Достоевский русское мессианство.

Но Д. Мережковскому нет, видимо, до подобных соображений никакого дела. В его мышлении, настоянном на кондовом иудаизме, это служение ничем, кроме агрессии, экспансии, предстать и не могло. И толковать ему про чувство **смирненной и великой ответственности за мир** – дело безнадежное и бесполезное.

Брань же, выплеснутая им на Достоевского, как апологета русской исключительности, имеет в качестве истинной своей основы, скорее всего, иудейское мессианство. Реальная возможность осуществления **русской миссии** превращает её в самую большую опасность для миссии иудейской. Ведь всё западноевропейское христианство удалось в той или иной степени подправить под иудаизм. Православие же пока не только держится, но и стало основой русской цивилизационной активности, выразившейся в том числе и в идее русского мессианства...

Свою характеристику взглядов Достоевского на самодержавие Д. Мережковский начинает с большой выписки из, можно сказать, предсмертной записи в «Дневнике писателя» от января 1881 года. Эта запись состоит из пяти частей, и Д. Мережковский делает выписку из части пятой – с кавычками, но без отточий в пропущенных местах.

У самой этой записи Достоевского значительно более известна часть четвертая, в которой употреблено словосочетание **«наш русский социализм»**. Следующая ниже обширная выписка из этой четвертой части просто необходима, ибо именно эта часть – ключ к пониманию того, **что** Достоевский говорит о русском самодержавии. Без внимательного же прочтения её на тему «Достоевский- православие – самодержавие» можно нести любую галиматью.

Вот что пишет Достоевский: *«Презрительное отношение к народу, в некоторых из нас даже совсем бессознательное, положительно, можно сказать, невольное. Это **остаток крепостного права**. Началось же оно с тех пор, как был умерщвлён граждански народ для нашего европейского просвещения, и пребывает в нас несомненно доселе, когда **и воскрес народ...** Народ русский*

в огромном большинстве своём — православен и живёт идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно. В сущности в народе нашем кроме этой „идеи“ и нет никакой, и всё из неё одной и исходит.... Я знаю, надо мною смеялись наши интеллигентные люди: „той идеи“ даже и признавать они не хотят в народе, указывая на грехи его, на смрад его (которым **сами же они виной были**, два века угнетая его) ... Вся глупокая ошибка их в том, что они **не признают в русском народе церкви**. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про **наш русский „социализм“** ..., цель и исход которого **всенародная и вселенская церковь, осуществлённая на земле**, по-коликую земля может вместить её. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, **великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово**. И если нет ещё этого единения, если не созижделась ещё церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки **инстинкт этой церкви и неустанная жажда её**, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: **он верит, что спасётся лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм! Вот над присутствием в народе русском этой высшей единительно-„церковной“ идеи вы и смеётесь, господа европейцы наши...** Силы, разъединяющие нас с народом, чрезвычайно велики... народ остался один, в великом уединении своём, и **кроме царя своего, в которого верует неруши-мо**, ни в ком и нигде опоры теперь уже не чаёт и не видит» (134).

Что особенно важно в этой записи Достоевского? Прежде всего явный след его социальной концепции: всеобщее, всенародное, всебратское единение во имя Христово — это как раз о ней. И именно такое единение, то есть «всенародная и вселенская церковь, **осуществленная на земле**», трактуется Достоевским как русский социализм. Очевидна тут и связь русского православия с этим единением, названным окончательной целью. Пока

не столь очевидна во всем этом роль системы государственной власти. Но почва для характеристики этой роли уже подготовлена ссылкой на два века крепостного права, когда *«был умерщвлён граждански народ для нашего европейского просвещения»* и привязанной к ней фразы *«доселе, когда **и воскрес народ**»*. Фраза сия, конечно же, об отмене крепостного права, которая приравнивается Достоевским к воскрешению народа и тем подчёркивается исключительная, определяющая роль русского самодержца в этой реформе — народ наш *«**ни в ком и нигде опоры теперь уже не чаёт и не видит**»*.

Разрабатывая в своём последнем романе художественную версию своей социальной концепции, Достоевский тщательнейшим образом обходит даже намёки на какую-либо конкретизацию этой концепции. Но в последней своей записи в «Дневнике писателя» решается (**вынужден** был, видимо, решиться) на какую-никакую конкретизацию и назвать, точнее **намекнуть**, на одну из существующих форм государственного устройства (русское самодержавие), потенциально способную, по его мнению, реализовать идею всенародного единения во имя Христова. С учётом этих соображений похоже только и нужно рассматривать то, что написано Достоевским о самодержавии в пятой части последней записи в «Дневнике». А вот что воспроизводит из этой 5-той части, Д. Мережковский: *«Народ наш — дети царёвы, а царь им отец. Тут идея глубокая и оригинальнейшая; тут организм живой и могучий, организм народа, слившегося со своим царём воедино. Царь для народа не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя, а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, за которую претерпел, потому что от неё только одной ждал исхода своего из Египта. Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований. Отношение русского народа к царю своему есть самый особенный пункт, отличающий народ наш от всех других народов Европы и всего мира; это не временное только дело у нас, не преходящее, но вековое, всегдашнее, и никогда оно не изменится. Идея же эта заключает в себе та-*

кую великую у нас силу, что, конечно, повлияет на всю дальнейшую историю нашу, а так как она, идея эта, совсем особливая и как ни у кого, то и история наша не может быть похожа на историю других европейских народов. Если хотите, у нас в России и нет никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей нас, как эта органическая живая связь народа с царём своим, и из неё у нас все и исходит» (135).

Из текста Достоевского здесь опущено **всё, что относится к реформе 1861 год**, то есть то, что указывает на временную привязку его суждений о самодержавии – этим суждениям таким образом придаётся статус безусловных, определяющих. Так об идее «царь им отец» у Достоевского написано ещё и следующее: *«Идея же эта есть сила. Создалась эта сила веками, **особенно последними, страшными для народа двумя веками**, которые мы столь восхваляем за европейское просвещение наше, забыв, что это просвещение обеспечено было нам ещё два века назад крепостной кабалой и крестным страданием народа русского, нам служившего. **Вот и ждал народ освободителя своего и дождался...**»*. О царе как воплощении народных надежд написано также: *«Надежды эти ещё **недавно столь колоссально осуществились**, – так как же народу отречься от дальнейших надежд? Как же, напротив, не усилиться им, не утвердиться, ибо царь после крестьянской реформы не в идее только, не в надежде лишь, **а на деле ему стал отцом.**»* (135)

Подчистив и подредактировав таким образом Достоевского, Д. Мережковский открывает для своих импровизаций возможность исключительную: он подаёт эти суждения Достоевского как утверждение *«русский народ весь в самодержавии, больше у него нет ничего, да и не надо, потому что самодержавие – все»*, задаётся вопросом, как это можно совместить с его мыслью о том, что *«русский народ весь в православии»* и не без ехидства совмещает: *«самоодержавие и православие в своей последней сущности одно и то же. Самодержавие – тело, православие – душа. Самодержавие – такая же абсолютная, вечная, божественная истина, как православие»* (130, ст. 18).

Этим совмещением Мережковский и предлагает на чисто рациональной основе разрешить вековую проблему «церковь и государство». Но их сближение не сводимо к механическому соединению — здесь может быть лишь одно: воплощение православия **в русском государстве** — сосуществовать же они будут не **слитно и нераздельно**. То есть, если сближать две эти сущности, то делать это надо **без** причинно-следственных связей между ними — как сущности **одновременно и тождественные, и разные**.

Ивана Карамазова Мережковский цитирует достаточно часто и полно, но не желает останавливать своё внимание на главной его мысли — на **оцерковлении государства**. И это понятно почему — признай он отстаиваемую Достоевским стратегию оцерковления, и все его инвективы в адрес государства русского потеряют смысл, идеал европейский мгновенно скукожится, и не останется тогда уж никаких звучных аргументов против Православия.

У Достоевского, конечно же, не было ясного, в расхожих социальных терминах выраженного толкования проблемы «Церковь и государство». Такого толкования у него и не могло быть, поскольку вывести на него мог лишь исторический опыт — опыт победы и поражения русской революции. Д. Мережковский вроде как пытается растолковать то, что ясно пока не выражено... Но на самом деле он пользуется тем, что у Достоевского задана лишь стратегическая цель и нет проработки пути к ней. И искусно встраивает в социальную по преимуществу концепцию Достоевского свою религиозную. Его религиозные импровизации становятся толкованием концепции Достоевского, а концепция — опорой для импровизаций. И свои вольные фантазии на тему христианской Троицы теперь можно подать **как развитие** неких смутных догадок самого Достоевского...

Что же касается самой темы Церковь и государство, то Д. Мережковский готов её свести к чему-нибудь попроще, типа *«самодержавие вместе с православием получила Россия от Византии»*. Но, если что-то от Византии Россия и получила вместе

с православием, так это идею **сотработничества** Церкви и государства. Однако идея эта оптимальной реализации не имела ни в Византии, ни в России. Скорее всего, потому, что монархия в классическом её понимании надёжной формой такой реализации не является.

Её ограниченность можно попытаться связать, в частности, и с тем, что монарх, которого Церковь нарекает **помазанником** получает от неё особый и совершенно безусловный, тяготеющий к абсолютному статус. Но абсолютность государственной формы, скорее препятствие, чем стимул для её совершенствования. Правда, если под **помазанием на власть Церковью** понимать наделение властью на совершенно конкретный временной срок и под жёсткие, **нравственные** прежде всего, **обязательства власти**, да ещё допускающее возможность отлучения от неё, то где-то здесь в переходе **от провозглашения помазанником к помазанию на власть** и может, вероятно, реализовываться эффективное сотрудничество Церковь-власть — за пределами монархической формы, естественно.

Форма абсолютизированной власти как таковая в социальную концепцию Достоевского, по большому счету определённю не вписывается — она чужда ей. Достоевский со своими христианскими надеждами на просветление у правящей династии, конечно же, переоценивал социальные возможности самодержавия. Д. Мережковский же пользуется этим заблуждением с таким неистовством, что срывается порой в откровенно злобный, на грани болезни бред. И ему нет никакого дела ни до социальной концепции Достоевского, ни до его самого. На «отождествление» Достоевским православия и самодержавия он свою систему рассуждений **выволок** и с этого плацдарма ему теперь очень удобно приступить к тотальному **изничтожению христианства** — с целью расчистить путь для своих собственных религиозных идей. Достоевский как «пророк русской революции» для решения именно такой задачи ему и был нужен.

Отождествление государственного и религиозного становится в дальнейших суждениях у Д. Мережковского главной идеей.

Он утверждает, что в своё время имела место «чудовищная сделка между Богочеловеком и богом-зверем»...Так он оценивает сближение христианской церкви и власти- зверская власть, в конце концов, задавила все христианское в религии. Причём, по его мнению, процесс этот, да в разных формах, но шёл как на Западе, так и на Востоке.

Если брать идею отождествления как таковую, то есть не отягощать её какой-либо дополнительной задачей, то Д. Мережковский в своих разоблачениях нисколько не оригинален — подобные взгляды были достаточно массовым явлением среди интеллигенции. Потому, возможно, разделение Церкви и государства и казалось единственным путём разрешения проблемы. В России же в послепетровские времена их сращивание было настолько плотным, что и само понятие «социальное служение церкви» казалось бессмысленным.

Да, в своих последних записях в «Дневнике» Достоевский несомненно переоценил социальные возможности русского самодержавия. Он **счёл**, видимо, **необходимым** назвать хотя бы какую-то форму государственного образования, способного решить главную задачу его социальной концепции- выстроить социум как всеобщее, всенародное, всебратское единство во имя Христово. Ничего лучшего русского самодержавия, только что, как казалось, **продемонстрировавшего крестьянской реформой свою способность двинуться по этому пути**, он в мире не видел. И к этой форме государственности решительно привязал свою социальную концепцию. Ответом самодержавия на эти светлые надежды Достоевского стало, считает Д. Мережковский, 9 января 1905 года. И вывод из этого делается им глобальный, всеохватный: вина в том *«не какого-либо отдельного самодержца, а всего «православного самодержавия», всего «христианского государства», от Константина Великого до наших дней»* (130, стр. 20)

Дискредитацию идеи православного самодержавия и вообще христианского государства Д. Мережковский выстраивает не на одних только отрицаниях — конструированию очевидных

нелепиц уделяется не меньшее внимание. Если царь «установит правду Божию на земле, соединит человеческое с Божеским», то это значит, что грядущий русский царь «кесарь Третьего Рима, новой всемирной монархии и есть „русский Христос, ещё миру неведомый“» – «„русский Бог“, „русский Христос“ есть русский царь» (130, стр. 20–21). Нелепица сооружена и теперь можно от души повозмущаться: «Но ведь это уже не христианство, а хлыстовство. От веры в Мессию народного, воплощённого в целом народе-богоносце, к вере во Христа, воплощённого в отдельном человеке-богоносце, в царе – то есть от жидовства к хлыстовству – таков путь Достоевского от православия к самодержавию» (130, стр. 21)

Это, конечно, бред, и не болезненный, а вполне сознательно под решение определённой задачи выстроенный. Он правдоподобен, что делает его особо опасным – заразительным. В основе же его лежит **неточность**, восходящая к категорическому неприятию иудейским монотеизмом главной идеи монотеизма христианского – идеи Боговоплощения. У Д. Мережковского эта категоричность предусмотрительно **свёрнута до неточности**: христианство соединяет правду небесную и земную. Это утверждение противоречит каноническому (халкидонскому) толкованию Боговоплощения – христианство отнюдь не соединяет две эти правды, оно лишь **сближает их** – утверждает принцип их **содействия**. Осуществлено же это сближение может, видимо, только в **особом** типе государства, построенном в полном соответствии с евангельскими принципами сосуществования людей. **Социальная концепция Достоевского – это пророчество именно такого типа государства.**

Почему же все-таки Д. Мережковский позволяет себе сознательно выстраивать весь этот бред о Достоевском? Объяснить сие можно только, кажется, одним – наличием у него некой грандиозной мировоззренческой идеи, **безумной** в рамках нормального человеческого восприятия **настолько**, что лишь с опорой (пусть критической) на такую авторитетную фигуру, как Достоевский только и можно было **высунуться** с ней

на публику. К представлению такого рода идеи Д. Мережковский, наконец, похоже, и приступает. Он утверждает, что в «Братьях Карамазовых» Достоевский все-таки приблизился к истинному религиозному сознанию, там *«дана уже почти совершенная формула этого сознания»* и *«уже почти вскрывается неразрешимое религиозное противоречие между церковью и государством, как между абсолютной истиной и абсолютной ложью, Царством Божиим и царством дьявола»* (130, стр. 26). Он считает, что о смешении двух царств ещё в самом начале романа Иван Карамазов (характеризуется как *«ученик Великого Инквизитора»*) говорит старцу Зосиме (*«ученику или учителю самого Достоевского»*). В подтверждение приводится большая выписка из того, что сказано Иваном; на его же слова о том, что *«церковь должна заключать сама в себе все государство, а не занимать в нем лишь некоторый угол, и если это теперь невозможно, то должно быть поставлено прямою и главнейшею целью всего дальнейшего развития христианского общества»*, — ноль внимания, как будто их и вовсе нет (130, стр. 27).

Ведь ясно же, что речь Иван ведёт не о смешении, а о **влиянии** церковных принципов на государственное устройство. Влияние — как эффективная альтернатива смешению, особенно такому, что сморозил в России Пётр Великий. У Ивана мысль о влиянии выражена, можно согласиться, не очень чётко. Но Достоевский тут же устами о. Паисия вносит в слова Ивана необходимую ясность: *«государство обращается в Церковь, **восходит до Церкви** и становится Церковью на всей земле»*. Д. Мережковский оставляет без внимания и эти слова. Точнее, он не видит в них разъяснения мысли Ивана, а толкует их исключительно как ссылку о. Паисия на обетование Апокалипсиса о тысячелетнем царстве святых на земле.

Сюда же подвёрстывается и замечание Зосимы о том, что *«общество христианское пребывает неизменно в ожидании своего полного преобразования из общества как союза почти ещё языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь»*.

И делается вывод, уже вплотную подводящий к сверхидее Д. Мережковского: «Тут с такой ясностью, как ещё никогда и нигде, **дано определение теократического сознания**, определение пока лишь отвлечённое; указана лишь цель, а не путь, лишь воинствующая, а не торжествующая теократия, лишь положительное, а не отрицательное в отношении человечества к богочеловечеству» (130, стр. 27).

Если Достоевский, решая проблему церковь- государство, исходит из идеи их **соработничества**, то Мережковский — из идеи их бескомпромиссного **антагонизма**. И это принципиальнейший для него вопрос — «безусловное отрицание компромиссов и есть, собственно, первая точка нового теократического сознания, точка, в которой оно отличается от **старой общественной бессознательности всего исторического христианства** с его невольными и неизбежными допущениями всевозможных компромиссов, не только временных, но и вечных между государством и церковью» (130, стр. 28). Ради этого утверждения все Д. Мережковским в общем-то и было затеяно — к нему будет «привита» его сверхидея.

Но прежде, чтобы получить возможность ещё раз потоптаться на Достоевском, будет предложено *строго различать понятие «государство» от понятия «общество»* и в полной мере осознать, что **у общества** есть только два пути: «или через церковь к богочеловечеству, или через государство к человекобожеству» (130, стр. 28). Путь же третий — **путь исторического христианства и Достоевского: через обожение к богочеловечеству при согласованной поддержке Церкви и государства** — недостойн даже упоминания. Ведь по Д. Мережковскому «государство не может стать церковью уже потому, что оно само церковь, но церковь противоположного Христа — антихриста». Поэтому «невозможен и переход государства в церковь. Возможен только **переход общества в церковь, и этот переход, естественная эволюция, действительно совершается во всемирно-историческом процессе**» (130, стр. 28) ...**Вот бы здесь ему остановиться и оглядеться...** Ведь коснулся же все-таки истины... И христианство ис-

торическое, и Достоевский вроде бы в двух шагах... Но где там, какая эволюция, какое соработничество... Зуд суперидеи неистребим, и потому **р-р-р-революционный** поворот: всемирно-исторический процесс решительно сворачивается — его конец *«определяется началом теократического сознания, которое вскрывает неразрешимое противоречие между государством и церковью. И только что противоречие вскрыто, постепенный переход становится внезапным переворотом, история — Апокалипсисом, эволюция — революцией, самой разрушительной и убийственной для государства из всех революций»* (130, стр. 28). Речь у него здесь идёт о **революции религиозной**, у которой, в отличие от всех остальных революций есть, оказывается, рычаг воздействия на общество — *«этот рычаг и эта точка опоры в идее любви как власти, в идее церкви как Царства. Религиозная революция — предельная и окончательная, ниспровергающая всякую человеческую власть, всякое государство в его последних, метафизических, основаниях»* (130, стр. 29)...

В качестве же своего рода «иллюстрации» этой революции, этого **торжества теократии** Д. Мережковский даёт хорошо известный эпизод из «Карамазовых», где участник беседы в келье старца Зосимы, западник Миусов, воспроизводит мнение некоего французского полицейского чина о том, что они опасаются не столько революционеров-безбожников, сколько тех христиан, кто в Бога верует, а в то же время социалисты — для полиции *«социалист-христианин страшнее социалиста-безбожника»*. И отец Паисий, услышав это, не без изумления спрашивает: «так вы и в нас видите социалистов?» Д. Мережковский не желает видеть в этом эпизоде деликатной попытки Достоевского высказаться о русском социализме, то есть хотя бы немного конкретизировать свою социальную концепцию. А использует этот эпизод для энергичного перехода к своей сверхидее: вопрос Паисия, мол остался без ответа, *«а между тем это самый важный, все решающий вопрос для религиозно-общественных идей Достоевского. Ответ, впрочем, для нас теперь уже ясен: конечно, старец Зосима, отец Паисий, Иван Карамазов и сам Достоевский, с точки*

зрения не только французских и русских сыщиков, но и тех, кого эти сыщики преследуют, — опаснейшие бунтовщики, революционеры и анархисты. Красные знамена политических восстаний бледнеют перед этим невиданным ультра-пурпуровым цветом религиозной революции» (130, стр. 29).

Д. Мережковского вынесло, наконец, на оперативный простор, понесло, и теперь его не остановить: «Внутри, для вошедших в теократию — бесконечная надежда, утешение, успокоение, а извне — бесконечный террор... Теократия — голубое небо над смерчем всесокрушающей религиозной революции» (130, стр. 29).

«Такова последняя сущность общественных идей Достоевского, которую проглядели одинаково как русские реакционеры, так и русские революционеры, **да и сам он если не проглядел, то не хотел видеть, боялся увидеть**. По крайней мере, сделал все, чтобы скрыть от других и от себя это слишком язвительное жало, **притупить** это слишком острое острие своего религиозного сознания» (130, стр. 30).

«Все ошибки Достоевского происходят оттого, что он вовсе не определяет силы сопротивления, которое государство оказывает церкви. Эта сила сопротивления равна всей жизненной силе государства: жизнь церкви — смерть государства, жизнь государства — смерть церкви» (130, стр. 30).

Он ещё выскажется о Вавилоне: не есть ли чаемое Достоевским «единое государство будущего, законченное и абсолютное» «предсказанный в Апокалипсисе „Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным“ — та всемирная монархия, **ложная теократия, царство как церковь**, с которой смешивается иногда у самого Достоевского **теократия истинная, церковь как царство**» (130, стр. 30).

Об Антихристе: « Антихрист будет последний и величайший самодержец, самозванец Христа. И в этом смысле все исторические самодержавия, все исторические государства только зародыши, «эмбрионы» **апокалипсического государства, самодержавия антихристового**» (130, стр. 31).

О роли теократического сознания в эпоху антихриста: если оно «еще не рождено... будет то, что было — безысходное смешение церкви с государством. Или же это сознание уже родилось, и тогда в нем начинается последняя брань Агнца со зверем. И острие меча Христова, поднятого для этой брани, есть первое пророческое слово **великой русской религиозной революции**, слово, недаром идущее именно от нас, **учеников Достоевского: самодержавие — от антихриста**» (130, стр. 31).

Здесь Д. Мережковским и произнесены, похоже, главные слова — о **великой русской религиозной революции**, в размышлениях Достоевского им, Д. Мережковским, **замеченной, осмысленной и непутёвому человечеству предъявленной**. И теперь уже ничто не мешает Д. Мережковскому назвать всё исключительно «своими именами»:

«Как мог Достоевскийскрыть свою величайшую истину под величайшею ложью, **свою религиозную революцию** под политической реакцией, лицо святого мятежника, старца Зосимы, под личиной проклятого насильника, Великого Инквизитора? Как мог он принять самодержавие, царство дьявола, за царство Божие?» (130, стр. 31)...

«Вот главное заблуждение Достоевского, источник неодолимого страха, который заставлял его скрывать **новое** лицо своё под ветхой личиной, вливать новое вино своё в мехи ветхие. Он думал или хотел думать, что его религия — православие. Но истинная религия его, если ещё не в сознании, то **в глубочайших бессознательных переживаниях**, вовсе не православие, не историческое христианство, ни даже христианство вообще, а то, что **за христианством**, за Новым Заветом — Апокалипсис, **грядущий третий Завет, откровение третьей ипостаси Божеской — религия Святого Духа.**» (130, стр. 20).

Это и есть сверхидея Д. Мережковского. И нельзя не признать, что она, несомненно, является фигурой **высшего иудейского пилотажа**. Опровергать христианство не отсылками в прошлое, к иудейскому первоисточнику, а **экстраполяцией** — проекцией христианской идеи в будущее. Когда опроверже-

ние можно построить не на ветхозаветной лексике, а на христианской. До такой революции, до революции в риторике, не каждому суждено было додуматься. И если ограничиваться оценкой одной лишь формы решения задачи, приёмами этого решения, то нельзя не признать, что Д. Мережковский свою задачу решил блестяще. Вдвойне блестяще, поскольку осуществил своё решение, забравшись на плечи гиганта — Достоевского.

Нетривиальность демагогической риторики Д. Мережковского очевидна: *«Неразрешимое противоречие земного и небесного, плотского и духовного, Отчего и Сыновнего — таков предел христианства, только христианства. Окончательное разрешение этого противоречия, последнее соединение Отца и Сына в Духе — таков предел Апокалипсиса. Откровение Святого Духа — святая плоть, святая земля, святая общественность — теократия, Церковь как царство, не только небесное, но и земное, исполнение апокалипсического чаяния: мы будем царствовать на земле, связанного с чаянием евангельским: да будет воля твоя на земле, как на небе»* (130, стр. 31–32).

Очевидны и наполеоновского масштаба притязания самого Д. Мережковского на истину: *«Я не буду повторять здесь того, что говорил о святой плоти много раз, может быть, смутно и преждевременно, но всегда с надеждой, что сказанное мною принадлежит не мне одному, а нам всем, идущим от церкви Петровой к церкви Иоанновой и больше всего, первому из нас, Достоевскому»* (130, стр. 32).

Завершая этот свой трактат (напомним, что его категорически отказалась принять вдова Достоевского), Д. Мережковский попытается перечислить основные *«точки соприкосновения нашего с ним»*. И показательно, что перечень свой он начнёт не с таинственного посетителя, не с Зосимы и даже не с Ивана Карамазова, а с его брата — с *«затверженной»* (очень точная оценка), то есть вроде как **бездумно усвоенной**, Дмитрием Карамазовым *«песни елевзинских таинств»*: *«Чтоб из низости ду-*

шою мог подняться человек, с древней Матерью-землею Он вступил в союз навек».

В этой песне, по мнению Д. Мережковского, «**слышится тоска всего язычества, всего человечества, от эллинизма до Возрождения, от Возрождения до современной Европы, о святой земле, святой плоти**» (130, стр. 32). Он считает, что «древняя мать сыра земля, великая мать елевзинских таинств есть в то же время „новая земля“ под новым небом, о которой сказано в Откровении... Тут незапамятно древнее, прошлое сливается с будущим, утренняя заря мира с вечернею, Книга Бытия с Апокалипсисом» (130, стр. 32).

«**Не люби земного, люби небесное**», – таков завет христианства, только христианства. «**Люби земное в небесном, небесное в земном**» – таков завет религии Святого Духа – святой плоти» (130, стр. 32). Так Д. Мережковский, со ссылками на реплику Зосимы и на братание Алёши с землёй, противопоставляет христианству свою его экстраполяцию. Евангельский текст местами, возможно, и даёт основания для такой – **зауженной** – характеристики христианства. Но в целом, что также несомненно и о чем прежде всего свидетельствуют два тысячелетия существования христианского мировоззрения, текст Евангелия определённо несёт в себе иной завет: **Люби небесное в земном и увеличивай по мере своих возможностей долю небесного в земном**. Достоевский попытался **выделить** (что и нашло отражение в его социальной концепции), а своими романами художественно **усилить роль именно этого завета в христианстве**. Д. Мережковский же в своей экстраполяции лишь сделал шаг к такому завету – предварительно **подмешав** в него что-то по всем признакам языческое (люби также земное в небесном). В этом подмешивании нашло отражение принципиальное **противопоставление** небесного и земного, а значит, и неприятие четырёх «не» халкидонского догмата. **Онтологическая неопределённость** сосуществования божественного и человеческого, небесного и земного, зафиксированная в этом догмате и открывающая в общем-то единственную возможность рационального

восприятия **самой ненавистой для иудаизма идеи, идеи Боговоплощения**, отвергается Д. Мережковским, судя по всему, категорически. Но он не может не видеть, не чувствовать того социального потенциала, что заложен в христианстве, и потому идёт на эту свою экстраполяцию христианства, сулящую **одновременно и блокировку христианства**, и какое-никакое **использование** его социального потенциала: *«Христианство есть откровение единой личности Богочеловеческой; вот почему подлинная святость христианская есть по преимуществу святость личная, внутренняя, уединённая, безобщественная; и вот почему так бесплодны все попытки включить в христианство общественность, которая есть начало множественности, по существу своему... Не в христианство, а только в религию Троицы, всех трёх – Божеской множественности, открывающейся в Божеском единстве – включается и человеческая множественность, совокупность личностей – святая общественность; только в религию Святой земли естественно включается и всемирное соединение, и устройство людей на земле – Церковь как Царство. В христианстве Церковь есть Царство Небесное – беззёмное, духовное – бесплотное; в религии Святого Духа Церковь есть царство небесно-земное, духовно плотское, не только невидимо, мистически, но и видимо, исторически реальное. Это – исполнение третьего Завета, воплощение третьей ипостаси Божеской. Ибо точно так же, как первая ипостась Отчая воплотилась в мире природном, дочеловеческом – в космосе и вторая Сыновняя – в Богочеловеке, третья ипостась Духа – воплотится в богочеловечестве, в теократии.*

Вот что значит для нас это пророчество Достоевского: «Церковь есть воистину царство и определена царствовать и в конце своём должна явиться, как царство, на всей земле». Мы ничего не прибавляем от себя к этому пророчеству, мы только завершаем его, доводим до степени нашего религиозного сознания и повторяем вместе с Достоевским, первым пророком Святого Духа, святой плоти: «Сие и буди, буди!»». (130, стр. 33)

Ничего не скажешь, **виртуозная работа мысли, рационально поставленной, но сориентированной на религиозную проблематику**. Работа, в которой **демагогия** перестаёт быть приёмом и становится искусством.

На что ещё раз и указывает завершающий залп, Д. Мережковского по Достоевскому: *«Таково лицо и такова личина его; лицо противоположно личине. Личина – православие, самодержавие, народность; лицо – преодоление народности – во всечеловечности, преодоление самодержавия – в теократии, преодоление православия – в религии Святого Духа»* (130, стр. 33).

Эта атака Д. Мережковского на Православие перестаёт казаться странной, если опять-таки вспомнить об основном мотиве Д. Мережковского – ему нужен благоприятный фон для своих неохристианских импровизаций. А для этого нужно показать, что христианство, особенно в православном варианте, исчерпало свои возможности, и потому его фундаментальное, **сущностное обновление** становится неизбежным. И, понятное дело, лучшим способом дискредитации Православия становится его жёсткая привязка к самодержавному государству – разоблачение последнего и окажется самым эффективным ударом по Православию. Достоевский, таким образом, оказывается здесь в общем-то не при чем. Он лишь повод. На него только замах – удар же по Православию, причём не по нему непосредственно, а через удар по государству Российскому. Все это вполне можно рассматривать в качестве свидетельства исключительной по глубине связи Достоевского с Православием. Именно поэтому рука, поднятая на Достоевского, была, бьёт и бить будет по Православию. А рука, поднятая на Православие – по Достоевскому. Опыт Д. Мережковского в толковании Достоевского свидетельствует об этом однозначно.

Поскольку Д. Мережковский рассматривает Достоевского исключительно в жёстких рамках своих собственных представлений, для него остаются недоступными истоки представлений самого Достоевского – общие, по существу с его собственными. Достоевскому эти истоки интуитивно ясны, хотя и не названы

им. Мережковский, судя по всему, их не видит. Социальная миссия Русской православной Церкви, полностью свёрнутая за синодальный период, — вот, что является общим источником. И одновременно причиной оформившихся в просвещённых кругах России ко второй половине 19-го века претензий к историческому христианству. Они выразились по-разному. О них по существу словами Достоевского ведут разговор и Иван Карамазов, и старец Зосима, они питают пафос и импровизационную удаль четы Мережковских, им, в конце концов, во многом обязана и растущая в те времена популярность социалистических идей.

Достоевский, и порукой тому является все его творчество, социальные возможности Православия под сомнение не ставил. Его социальная стратегия не только вербально задана — она воплощена в характерах и судьбах всех его героев. Без ясной личной уверенности в том, что восточное христианство сумеет **оцерковить, возвысить до Церкви и общество и государство** были бы невозможны и, главное, бессмысленны все его романы, все его герои, его восхождение в собственное подполье, вся огненная его публицистика.

И существовала несомненно основательная опора для такой уверенности — не одни только претензии к социальной индифферентности Церкви здесь все определяли, как это имело место у Д. Мережковского. Такой опорой могла стать исихастская традиция, с её фундаментальной богословской установкой о **возможном обожении** подвижника -«так в исихазме называется реальная встреча человека с Богом, приобщение к Божественной жизни» *«благодаря синергии, то есть соединению энергий Бога или Его благодати, и покоряющихся ей энергий человека, в результате длительного и крайне трудного аскетического пути...»* -«пути аскетического делания»(136).

Появление старца Зосимы в «Братьях Карамазовых» неслучайно — как и предшествовавшая написанию романа поездка Достоевского в *«главный очаг русского исихазма» Оптину Пустынь* для встречи со старцем Амвросием. И хотя Зосима как представитель русского исихазма оспаривался, в том числе

и таким авторитетами, как К. Леонтьев, можно допустить, что несоответствия Зосимы каноническому исихазму допущены Достоевским сознательно — он намеренно усилил в созданном им художественном образе развёрнутость **исихазма к миру**. Не исключено, что именно в обращённости к миру этой сверх-благочестивой и высоко ценимой в России традиции Достоевский и видел возможную реализацию социальной миссии Православной Церкви. Если не вся Церковь, повязанная по рукам и ногам государством, так пусть хотя бы монашество начнёт, продолжит оцерковление **общества и государства** — обратится и к такому мотиву исихастского движения, как «бегство (от мира), сопровождаемое возвращением» (29).

Д. Мережковский в отличии от Достоевского выстраивает свою концепцию на чисто умозрительной основе, используя к качеству её идею троичности. Он отказывается от канонического, сложившегося в решениях Вселенских соборов понимания божественных ипостасей и фактически превращает их в **автономные самодостаточные сущности** — соединяет их в парадигматическую триаду... Вот, как этот интеллектуальный кунштюк выглядит у Д. Мережковского: «...Глубочайший из них (речь идёт о законах разума) — закон диалектического развития, по которому совершенное соединение двух противоположных начал, синтез тезиса и антитезиса, не может произойти прежде, чем не раскроется совершенная противоположность этих начал.

Первый Завет, откровение Отца, — тезис; второй Завет, откровение Сына, — антитезис; совершенный синтез первого и второго Завета в третьем, последнее соединение Отца и Сына в Духе не могло произойти прежде, чем не раскрылась совершенная противоположность Отчей и Сыновней ипостаси. Кажущиеся неразрешимыми противоречия христианства — вечные антиномии плоти и духа, земли и неба, мира и Бога — суть в действительности не противоречия неразрешимые, а только противоположности неразрешённые, но разрешаемые в последнем соединении двух во едином, в последнем откровении Троицы»(137).

Здесь высказано в общем-то уже всё — с предельной ясностью. Следующие далее разъяснения и самотолкования по существу ничего не добавляют — скрыть (оправдать, облагородить) свою главную — методологическую — **оплошность** Д. Мережковского так и не удаётся. Суть же оплошности заключена в том, что к описанию сущности (область онтологии) приложена методология, разработанная в теории познания и уместная только в пределах последней. Да, можно анализируя, скажем, христологические споры, то есть развернувшуюся на Вселенских соборах историю понимания Церковью идеи Боговоплощения, выделить в ней, и не одну, диалектическую триаду. Что несомненно многое прояснит в той драматической истории. Но это будет описание развития **представлений о Боговоплощении** в человеческом сознании, и кто будет здесь против диалектики. Д. Мережковский пытается приложить диалектическую методологию к процессу **становления Божественного**. А это уже по своему замыслу полная бессмыслица. Ибо бессмыслицей является само словосочетание «становление Божественного». Поскольку становление предполагает временную координату, она же полностью несовместима с Божественным, вневременным по существу своему.

Да, можно попытаться говорить о становлении человеческих **представлений о Божественном**. Что собственно Д. Мережковский и делает, предлагая свою триаду: религия дохристианская (первый завет: религия Бога в мире), христианство (второй завет Сына: религия Бога в человеке — Богочеловека), религия Духа (третий завет: религия Бога в человечестве — богочеловечества). Но это — **лукавый разговор**, поскольку и в поданном таким образом становлении представлений о Божественном **эволюционирует** и суть последнего, а не только само представление.

Смысл во всех этих построениях Д. Мережковского обнаружит себя лишь в том случае, если прямо признать и заявить о том, что через предлагаемую и реализуемую по диалектическим выкройкам модернизацию христианства, решается задача его дискредитации. Но такого заявления, естественно, не будет.

Дискредитация будет замаскирована под обновление, под совершенствование, под раскрытие полноты Религиозного... И будет оставаться дискредитацией. Поскольку полнота самого христианства будет сконцентрирована на определённом временном интервале, поскольку из нераздельной и единой по существу своему Троицы сделают рассажённое по отдельным временам трио ипостасей, поскольку по существу надругаются над стержневой идеей христианства — идеей Боговоплощения и неразрывно связанной с ней идеей личного самостеснения. Которая пока в общем-то и спасала мир от беспросветного варварства и с которой только и можно связывать возможность оцерковления общества, значит, и мечты о богочеловечестве.

Спустя почти четверть века в своих работах «Тайна трёх» (138) и «Тайна Запада» (139) Д. Мережковский вернётся к теме, которая чётко была обозначена им в финале статьи о Достоевском. Но написаны две эти работы будут уже, можно сказать, в академическом стиле — без брани и агрессивных выпадов будет предложена своего рода альтернатива христианству — в форме его экстраполяции и с опорой на его языческую «предисторию». Важнейшей особенностью этой экстраполяции Мережковского и спустя 25 лет остаётся утверждение, что основу для неё создаёт не что иное, как некие **революционные религиозные представления самого Достоевского**, тайно заложенные им в его последний роман. В качестве же главного свидетельства будет представлен присутствующий в романе **мотив елевзинских таинств**. Он всплывает у Д. Мережковского и в статье о Достоевском, но в двух упомянутых выше книгах становится, можно сказать, основой изложения. Но ведь у самого Достоевского елевзинские таинства даже **не тема**, а именно мотив. Можно допустить, что обращением к Шиллеру (в единое собраны части двух стихотворений, да ещё в разных переводах) Достоевский не стремится дать (повторим это ещё раз) какую-то характеристику мирозерцания своего героя — здесь, скорее, попытка наилучшим образом описать состояние Мити на исповеди перед братом, доверие к которому у него

исключительное, запредельное. Для Мити, **пытающегося разобратся в себе**, его младший брат — высший нравственный авторитет. А строки из Шиллера — их роль в общем-то служебна: они лишь помогают Мите выйти на **жесточайшую самооценку**, которой и становится вся его исповедь.

Небольшой, служебного плана эпизод (Митин экскурс в поэтические кущи—Достоевский не упоминает ни имени автора стихов, ни тех событий, которым они посвящены) **возводится** Д. Мережковским в свидетельство неких интуиций Достоевского, следующих якобы из его размышлений над судьбой христианской идеи. В названных книгах «связь» замысла романа с елевзинским праздником превращена в предмет многостраничного исследования, которое нельзя не признать основательным. Его результатом является можно сказать целая социальная концепция, с помощью которой и должна, видимо, по замыслу Д. Мережковского отодвинута в кулисы, отправлена на историческую свалку социальная концепция самого Достоевского.

И тем не менее изводить время на **подробный** анализ концепции Мережковского особого смысла нет. По двум, по крайней мере, причинам. Во-первых, христианство и при своей мистической основе остаётся реальной **системой мирозерцания** — оно целостно, логически замкнуто, структурировано. И потому **не субъективно** — всей своей двухтысячелетней историей убедительно демонстрирует справедливость одной из психологических особенностей мировосприятия: **то, что действительно, то реально**. У Д. Мережковского же его экстраполяции христианства держатся исключительно на **вольных ассоциациях**. Их временной и пространственный масштаб колоссален, что, конечно, впечатляет и завораживает. Д. Мережковский и не скрывает, что активно использует упомянутый выше психологический эффект. **«Всякая действительность измеряется действием»**, — напоминает он. Или, другими словами, **сила и устойчивость воздействия — вот критерий истинности (действительности, реальности)**. Елевзинские таинства **действены**, *«и по этой мере, действительны в высшей степени»*, — заключает он.

Но, как известно, в ассоциациях слишком уж значительна роль генерирующего их субъекта — систематизация их потому весьма затруднительна, и множества ассоциаций остаются обычно на уровне простых **смесей**. А поскольку ассоциативная смесь никакой конкуренции **структурированной** системе составить не может в принципе, нет смысла и время транжирить на их сопоставление.

Именно потому, что христианство является **реальной системой мирозерцания**, оно без особого напряжения справляется с посягательствами любых, даже самых искусных, **частных** интеллектуальных разработок. То, что предлагает Д. Мережковский, как раз и относится к таковым. Потому наиболее эффективным аргументом против его концепции является то **чисто историческое** обстоятельство, что корректировка христианства (новшества толкования его) осуществлялась исключительно на вселенских соборах, проводимых под эгидой мощного государства. Частные же инициативы либо обнаруживали свою несостоятельность уже на уровне локальных обсуждений, либо становились в том или ином виде предметом **соборного** обсуждения. Любая иная, **кроме соборной**, форма корректировки такой мировоззренческой системы, как христианство, бесперспективна. В этом заключена вторая причина, по которой следует отказаться от **детального анализа** концепции Д. Мережковского.

И тем не менее предпримем попытку хотя бы кратко **передать некоторые смыслы** его концепции. Ограничиваться приходится именно такой задачей, поскольку выстроить эти смыслы в какую-либо целостную систему **конструктивного** толка, **структурировать их** — не получается. Целостной эта концепция предстаёт, увы, только как **реализующая некий деконструктивный замысел**.

В работе «Тайна трёх» Д. Мережковским прежде всего активно поддержана идея, высказанная Шеллингом о том, что *«не религия есть мифология ..., а наоборот, мифология есть религия. Все мифы религиозно-истинны: они суть не басни о том,*

чего нет, а **откровения того, что есть**» - он видел «в мистери-ях, так же как в мифах, **настоящую действительность**» (138,7). Эти идеи Шеллинга и становятся, видимо, у Д. Мережковского основанием для заключения о том, что „христианство есть **истина язычества**“. В том смысле что „содержание всемирной мистерии-мифа о страдающем Боге есть событие, не однажды происшедшее, а **всегда происходящее**, все вновь и вновь переживаемое в жизни мира и человечества. И для него «всемирная история есть **геометрическое пространство, в котором строится тело Христа**»; «**Христос таится в язычестве**, в христианстве открывается. Христианство есть Откровение, Апокалипсис язычества»; «Слепые солнца не видят, но теплоту его чувствуют. **Христос язычников – солнце слепых**». (138,8)

Д. Мережковский отмечает, что и в таинствах Самофракии, и в Елевзинских таинствах, уже существовало представление о «**Трёх в Одном Боге неведомом**» (138,10). В Самофракии: «**Отец Небесный Зевс, Мать Земля Деметра, и Сын Земли и Неба Дионис**»; в Елевзисе: «**Отец Дионис, Мать Деметра и Сын Иакх**». Толкование же этому устойчивому тяготению древних к трём Д. Мережковский находит в «Философии Откровения» Шеллинга: «**над тремя началами в Боге, Отцом, Сыном и Духом, возвышается сам Бог в единстве Своём, так что тайна Бога и мира выражается алгебраически: $3+1=4$** », – пересказывает он экзотику Шеллинга и добавляет к ней уже от себя: «**это и значит: в Боге Три – Четыре в мире; Троица в метафизике есть «четвертое измерение» в метагеометрии**» – «не эту ли игру божественных чисел кристаллизуют и египтяне в пирамиде, соединяя в одной точке неба четыре исходящих из земли треугольника». (138, 12). Очевидно, что на фоне последнего утверждения ничтожной становится и самая дерзкая ассоциация.

В своём толковании тайны **трёх**, Д. Мережковский отталкивается вроде бы от очевидного: «тайна **Одного** – в я **единственном, в личности**», то «тайна **Двух** – **Пол**». Вторая часть этого утверждения, казалось бы, не несёт в себе никакой чрезмерности. Но это только до тех пор, пока она у Д. Мережковского

не развёрнута, да ещё под влиянием (нескрываемым) самого В. Розанова: «Пол есть полость, открытость, зияние в теле моем, выход из этого мира в тот, как бы окно темничное. Все тело имманентно, а Пол **трансцендентен**; все тело в трёх измерениях, а Пол — в четвёртом» (138,16). В. Розанов, видимо, лишь склонялся к тому, чтобы трансцендентировать пол, но с божественным сблизить его он кажется, не рискнул. Д. Мережковский же такой шаг сделал — им пол вплотную придвинут к божественному.

Как в языке нашем, так и в нас самих, сетует Д. Мережковский, «пол против Бога, и Бог против пола». Хотя в начале было не так: «всё, что мы называем «язычеством», ... весь Отчий Завет **«струится от пола»** (Розанов); **ожидает Богозачатия, Богорождения**. И вот, Бог родился. Казалось бы, **пол в Боге, тайна Двух** должна исполниться? Но, увы, сожалеет Д. Мережковский, не исполнилось: «христианство, исключив из себя **не преображённый** в язычестве пол, само не преобразило его и не заменило ничем: **там, где пол — в язычестве, в христианстве — нуль**». Более того: «В Троице языческой — Отец, Сын и Мать; в христианской — вместо Матери Дух. Сын рождается без Матери, как бы вовсе не рождается. Вместо живого откровения мёртвый и умерщвляющий догмат» (138,16).

Итак, ненасыщенному полом христианству фактически объявляется война, накаченное **же полом язычество будет предъявлено христианству в качестве заветного идеала развития**. И на вольных просторах ассоциаций для подобных идеалов какие-либо ограничения отсутствуют полностью. Троичность, тринитаризм, говорите... Так «тринитаризм — не что иное, как преломлённый в философском мышлении религиозный сексуализм — половая насыщенность, напряжённость древней мистерии. В мире Пол — в Боге Троица» (138,17) ... И вообще, «**пол есть первое, изначальное, кровнотелесное осязание Бога Троица**». (138,18) Для завершенности этой картине не хватает, правда, штришка социальности. Д. Мережковский это хорошо чувствует, и очередная ассоциативная связь у него наготове: «*между Еди-*

цей-Личностью и Обществом-Множеством умножающий, рождающий Пол – как перекинутый над пропастью мост». От начал времён человечество держит путь к «божественному Обществу, Царству Божьему». Но, увы оно не исполнилось, по Д. Мережковскому, ни в язычестве, ни в христианстве – «здесь, в христианстве, личность без пола; там, в язычестве, пол без личности. А только тогда, когда исполнится тайна Одного и тайна Двух – Личность и Пол, исполнится и **тайна Трёх** – Общество» (138, 19).

Христианству, считает Мережковский, разрешить тайну трёх не удаётся, и на сегодняшний день ситуация такова: «Мир древний – между Отцом и Сыном, новый – между Сыном и Духом». И «ныне мир томится томлением смертным, задыхается в смертном удушии, как бы в щели между двумя Зонами – Сына и Духа» (138, 21).

Жадное до ассоциаций мышление Мережковского не оставляет без внимания ни Египет, ни Атлантиду: «Если в сказании об Атлантиде нет никакого зерна внешней исторической истины, **то зерно истины религиозной, внутренней, в нем все-таки есть: языческая эсхатология начала мира, столь противоположно-подобная** христианской эсхатологии конца – Апокалипсису» ... (138, 30). Эта ассоциация с Атлантидой и кладётся Д. Мережковским в основу генеральной схемы развития всей земной цивилизации: «Конец Атлантиды, начало Египта – конец первого мира, начало второго; Апокалипсис – конец второго мира, начало третьего, ибо в трёх мирах тайна Трёх совершается» (138, 31).

И наконец, финал: словесные формулы, в которых даётся краткое описание как истории земной цивилизации, так того, к чему эта история должна свестись. «Все язычество – христианство до Христа – есть неутолимая тоска о Сыне; все христианство после Христа есть неутолимая тоска о Матери. Наступила ночь Отца – взойшло солнце Сына; наступает ночь Сына – взойдёт солнце Матери. Три Завета, три любви захватывают мир, одна за другой, одна глубже другой: глубока любовь Отца,

а любовь Сына глубже; глубока любовь Сына, а ещё глубже любовь Матери. Отец не спас, Сын не спасает – спасёт Мать. Два Завета, Первый и Второй, противоборствуют в себе, но в Третьем – согласуются. Первый Завет – Отца, Второй – Сына, Третий – Духа – Матери. Так совершается Тайна Трёх» (138, 133).

Выясняя отношения язычества и христианства Д. Мережковский, похоже, даже не задумывается о существовании какого -то **процесса** взаимодействия двух этих видов религиозного мышления. Даже выделяя нечто **общее** в них, он не прослеживает **изменение, развитие** этого общего, а в полном соответствии с принципами ассоциативного мышления рассматривает общее как **неменяющееся**, как **вневременное**. Но ассоциативные игрища с формой, то есть **слежением за одной только формой** существование идеи без анализа **изменений содержания**, смыслов, заложенных в эту форму является – занятием **бессмысленным**. По определению, по сути своей.

Откровения Д. Мережковского, изложенные в «Тайне трёх», будут существенным образом расширены и подуглублены в «Тайне Запада» (139). Так, омофагию (вкушение от сырого жертвенного мяса) Дионисовых таинств он назовёт *теофагией* – «*боговкушением*», намекая, видимо, на ассоциацию этого обряда с христианским причастием (139,23). «*То, что мы называем христианством, было от начала мира, пока не пришёл Христос во плоти, и бывшая от начала, истинная религия не получила названия: Христианство*» (139,87). Из этой ссылки на бл. Августина Д. Мережковский сделает вроде бы **вполне конструктивный** вывод: «*боги всех погибших миров, заходящие солнца всех Атлантид, ведут к незакатному Солнцу – Христу*». Но он им не воспользуется – не станет выстраивать путь этого движения, а предпочтёт вольное **скольжение на ассоциациях**: «*Боги мистерий, страдающие, умирающие вместе со своими мирами – Озирис, Таммуз, Адонис, Аттис, Митра, Дионис на Востоке, Кветцалькоатль на Западе – в обеих половинах расколовшегося мира, – суть боги этой перворелигии – горы затонувшего материка, Атлантиды*» (139,87). И понятно, почему предпочтет –

только в текучих, зыбких ассоциативных сближениях набирала хоть какую-то убедительность его генеральная схема судьбы человечества: *«Если наше второе человечество погибнет, так же как первое, не исполнив своего назначения, то его исполнит – третье. Жизнь мира – Божественная трилогия: Атлантида, История, Апокалипсис – три человечества»* (139,87).

Следующая тема, с неизбежностью возникающая у Д. Ме-режковского как продолжение темы пола, – это тайна божественного эроса. И два, приводимых им разъяснения разгадке тайны не способствуют – скорее, увеличивают таинственность. *«Пол эмпирический есть воля к деторождению, безличному роду; пол трансцендентный – воля к бессмертной личности»* (139,96) ... *« в нашей земной геометрии трёх измерений пол разделяется пространством на мужской и женский, а в четвёртом измерении – вечности – он был, до рождения, и будет, после смерти, соединён, восстановлен в первичном единстве»* (139,99). Но тем не менее именно они становятся основанием для предлагаемого затем уже генерального обобщения: *«Догматом космически-божественной двуполости, основным во всех древних мистериях или, точнее, в единой Мистерии, «Перворелигии» всего человечества (Ursystem Шеллинга) предсказан христианский догмат божественной Троичности, потому что «будут два одною плотью»; два в едином, – только начало, а конец – Три в Едином – Троица»*. (139,99). Этим множеством мистерий догмат Троичности, конечно же, не предсказывался, хотя какие-то спорадические движения в этом направлении, видимо, имели место. Но они несомненно были рефлекторными: питались в лучшем случае предчувствиями, причём достаточно смутными. Начало структурированию всей этой «перворелигии» положил несомненно иудейский монотеизм. Христианство же через концепцию Боговоплощения, в которой реализовалась идея ответственности Творца за сотворённый им мир, превратило созданную в Иудее религиозную систему в систему универсальную, конструктивную, способную к развитию. Вот это все и **можно** было бы попытаться предложить в качестве **ре-**

ального исторического процесса вместо тех азартных, взнуданных вольными ассоциациями скачков через времена и пространства, что у Мережковского....

Мистерией пола связаны по Д. Мережковскому и Ветхий Завет с Новым – два Завета у него не просто связаны, они *«спаяны -кровью обрезания – мистерией пола»*. Именно по линии пола, совершается и **«разрыв двух Заветов, проходит между ними разрез – меч, *рассекающий два человечества, древнее и новое»*** (139,100–101). Да, представление о рассекающем мече здесь совершенно уместно – оно прекрасно вписывается в идею ответственности Творца за сотворённое человечество: рассекается и ветхому предлагается конкретная программа (Нагорная проповедь) преобразования в человечество новое. Программа, в которой не последнее место занимает и проблема дальнейшего **очеловечивания мистерии пола**. Да, она не формулируется в Евангелии **явно**, что, видимо, и давало возможность В. Розанову считать: *«Суть Евангелия – нуль пола»*. Существует *«мировая несовместимость влюбления и Евангелия... Любовь пройдена в нём гробовым молчанием, и даже преднамеренным, потусветным»* (В. Розанов) (139 -101). Но идея критической самооценки, самоограничения, являющаяся едва ли не главной в замысле **преобразования ветхих в новых**, конечно же, предполагает **критические самооценки, самоограничения и в этой сфере**. Так что вопрос Мережковского *«может ли соединить два Завета христианство?»* в таком контексте лишён смысла полностью – только оно их и соединит, несмотря на все **противодействия** этому **языческой мистерии пола**. Казалось бы, здесь можно было бы и остановиться, поскольку христианство, в том виде, в котором оно сформировалось и начало развиваться, и в самом деле способно обеспечить желанное *«вознесение», «сублимацию», земного Эроса к Небесному...»*. И, следовательно, проблемы *«как относится новый догмат Божественной Троичности – Отец, Сын и Дух – к древнему догмату божественной двуполости – Отец и Мать в Боге»* (139,101) попросту **не существует**. Но для Д. Мережков-

ского, она не просто существует, а является, судя по всему, узловой в истории религии и потому становится у него главной темой.

Для начала он обращается к евангельскому эпизоду Богоявления. И фразу (из Луки) снизошедшего на Христа Духа Святого «*Ты Сын Мой возлюбленный; Я днесь родил Тебя*», переводит (со ссылкой на то, что по-еврейски дух **женского** рода) как «*Я днесь **родила** Тебя*». Вывод следует незамедлительно: «**главный смысл** Богоявления – сошествие Духа, от Него же исходит и „глас“, – **есть явление Духа-Матери**» (139,106). И это, в свою очередь, даёт Д. Мережковскому повод сконцентрировать своё внимание, и надолго, на «*двух догматах древних мистерий – „божественном кровосмешении“ и „божественной двуполости“*». По мнению Д. Мережковского, в них «*брезжит смутно уже христианская Троичность. Если Сын и Отец одно в Духе-Матери, то мистически-понятно, хотя эмпирически-чудовищно, нелепо, непредставимо..., что не только Отец рождает Сына, но и Сын рождает Отца... Это и значит: **Отец, Сын и Мать – одно в одной любви Троичной**. Так, самый чёрный, страшный, как бы адский, уголь пола превращается в звёздный алмаз*» (139, 128).

Проблема, поставленная Д. Мережковским перед собой, таким образом, решена – христианство намертво привязано к языческим мистериям. И теперь уже ничто не мешает его самым отчаянным обобщениям: «*Если Дух есть Мать, то путь второго человечества, нашего, обратен пути первого: уже не от Матери к Сыну, а от Сына к Матери – Духу*». (139,155) Остаётся только одна проблема – Мать-Богородица. Но и она найдёт у Д. Мережковского своё разрешение: «*Чтобы понять догмат Божественной Троицы (в трактовке Мережковского), надо помнить, что между Матерью-Духом и Матерью Господа, Девой Марией, такое же расстояние, как между Богом и человеком, Творцом и тварью. Слишком часто забывалось это, если не в христианском догмате, то в христианском религиозном опыте, и Третье Лицо Божие, заслонённое лицом человеческим, оставалось невидимым, непознанным и бездейственным. Только Мате-*

рю-Духом завершается для нас или завершится когда-нибудь Троица» (139,164–165)

А вот древние (Елевзинские и Самофракийские таинства) это завершение, как считает Д. Мережковский, **предчувствуют**. И в качестве доказательства ссылка... на двух братьев Карамановых: Митю, который декларирует Шиллера (о матери-земле из «Элевзинских таинств»). И Алёшу, который обнимает мать – землю после встречи во сне с почившим Зосимой, да ещё в Кане Галилейской, да ещё в присутствии Христа. Последнее – важнейшее – обстоятельство Д. Мережковским, естественно, опускается, зато цитата Мити из Шиллера («*Чтоб из низости душою Мог подняться человек, С древней Матерью Землю Он вступил в союз навек!*») подаётся как свидетельство **ВОЗМОЖНЫХ** симпатий Достоевского к Элевзинским таинствам.

Элевзинское, и вообще языческое, поклонение Земле Д. Мережковский называет проявлением некой **«второй половины христианства»**: «*мы все-таки верим, как верили наши отцы, если не от начала христианства, то от начала монашества, что Божие – небесное, а земное – не-Божие. Действenna в нас только одна половина христианства – ..., „восхождение“ к небу от земли, а другая половина – ..., „нисхождение“ с неба на землю, – бездейственна; видима нам только небесная половина христианского спектра, а земная – невидима» (139,168)*. А вот древние, в отличие от нас знали, по Д. Мережковскому, не один, а два пути к Богу. И в основе второго пути лежало представление древних: «*Бога сына рождающая Мать Земля, – в этом смысл всех древних таинств, а Елевзинских, особенно» (139,169)*. Елевзис был одним из мест спасения. Поскольку «*„всюду гибель, только здесь спасение“*, – это хорошо сознают посвящённые»: «*только посвящённые, вступая в кровный союз с Матерью Землёй, получают от неё бессмертное лицо – личность» (139,171–172)*. Эту, и другие особенностях Елевзинской мистерии Д. Мережковский и прокомментирует в завершающей части своей работы.

В телестероне, главной части Елевзинского храма, «*за четвертную оградю – каменных стен ..., ночного мрака, клятвы*

молчания и священного ужаса» осуществляется «тайное «действие» Део (Деметры), Кору (Персифоны) и Вахха, **Матери, Дочери и Сына»** (139,173). В Елевзинской мистерии сплетены, по Д. Мережковскому, два мифа: «Первый миф приводит нас к Атлантиде, второй – к Елевзису... Первый – говорит о «сошествии» богини в Ад, *katabasis*; второй – о «пришествии» в мир... Здесь, в Елевзисе, нашла богиня то, чего искала, – долгого пути конец» (139, 176). Но путь её на этом не кончается. Он «только начат, – путь от первого человечества через второе – к третьему; от Отца через Сына к Матери». И главный «очень далёкий, будущий **дар богини** – победа над смертью». С чем, согласно Д. Мережковскому, и связан «глубокий смысл Елевзинских таинств: не бессмертие души, а воскресение плоти». Есть ещё и «два настоящих, близких дара – **хлеб в полях и мир в сердцах»** (139,177). После сцены «пришествия» большая часть присутствующих покидает храм- остаются» *только посвящённые третьей степени, «лицезрители»*». Они вслед за Деметрой совершали обряд «Сошествия в ад» и после долгих блужданий «вступали в «Обители блаженных», где, может быть, и совершалось причащение «кикеоном» – смесью молока, мёда, муки, сыра, корицы, винограда и смокв» (139,178). Блуждания завершалось внезапно появляющимся Светом. В минуту свечения открываются двери телестериона, и толпа входит в него. А иерофант (толкователь священных тайн) «взойдя на помост, высоко подымает и показывает молча безмолвной толпе «сию великую, дивную и совершеннейшую тайну лицезрения, *eroptikon mysterion*», – «Свет Великий», ... – «срезанный Колос», *tetherismenon stachyn* (139,180).

В своём толковании елевзинского явления Колоса Д. Мережковский совершает очередной и не лишённый изысканности асоциативный ход со ссылкой на апостола Павла: «Лучше же всех понял тайну Колоса ап. Павел: «Что ты сеешь, не оживёт, если не умрёт. И когда ты сеешь, то сеешь голое зерно... Но Бог даёт ему тело, какое хочет... Так и при воскресении мёртвых: сеется в тлении, восстанёт в нетлении; ... сеется тело душевное, восстанёт тело духовное...» (I Кор. 15, 36–57) (139, 181).

«Вот тайна Елевзинского Колоса — бог умирающий, чтобы воскресить мёртвых ...Мёртвый, опущенный в лоно земли, выходит из неё, оживает, как семя, упавшее в борозду... Вот „великий свет“ Колоса — то, чем „Елевзинские ночи светлее солнца сияют“» (139, 180–181) — заключает Д. Мережковский. Подвёрстываются им к этому «в полночь белым светом светящему солнцу» и объявляемое к началу таинств по всем главным городам Греции «священное перемирие».

Д. Мережковский не соглашается с Шеллингом, считавшим, что *«тройственность в единстве есть высший предмет блаженного лицезрения... в святейших таинствах Греции»*, полагая, что тот преувеличивает *«действительную в Елевзинских таинствах, сознательность догмата»* (139, 186). Итоговая же оценка Элевзиса, даваемая Д. Мережковским, явно сформулирована им **под** его сверхидею: *«Смутен, иногда чудовищен, похож на бред, но пророчески-вещ этот Елевзинский сон о Троице. Ключ к нему для нас единственный — наша христианская Тайна Трёх»* (139, 186). Но почти одновременно им отмечается и следующее: *«кажется, только здесь, в Елевзисе, промелькнуло... подобие для первохристиан, ещё отрывавшихся от язычества, а для нас, уже оторвавшихся, чудо Божие, одно из многих незримых чудес всемирной истории, — тень Евхаристического таинства в соединении Деметры — Хлеба и Диониса — Вина, Тела и Крови»* (139, 190). Правда, при этом подчёркивается, что **только** в том случае, если жертва бога Сына, Диониса, совершаемая в элевзинском сне о Троице была **вольной**, *«Дионисово таинство — путь к единой и последней Жертве Голгофской»* (139,197) ...И ему понятно, конечно, что вероятность вольности жертвы в древних таинствах исчезающе мала... Окончательный же вывод Д. Мережковского в целом выглядит вполне конструктивным: *«Если все эти таинства не сплошное „безумье“, а хотя бы отчасти религиозный опыт веков и народов, то вывод ясен: божеской плоти голод, божеской крови жажда, есть общий и непреложный закон человеческого сердца, от начала мира и, вероятно, до конца»* 139,209). И уж совсем конструктивным его делает сформулированный да-

лее Д. Мережковским закон: *«всякой душе нужен экстаз для жизни, как воздух нужен огню для горения. Этому закону подчинены не только отдельные души людей, но и собирательные души народов, племён, культур, а может быть, и душа всего человечества. Люди благочестивые... знают имена **восходящих ступеней экстаза: Честь, Долг, Любовь, Бог**; христиане же знают имя **высшей ступени, самое забытое и неизвестное из всех имён: Христос**»* (139, 211).

Любопытнейшее завершение своим суждениям даёт, как видим, Д. Мережковский. И совершенно **неожиданное**. Поскольку завершает эти суждения то, что является... **начальной точкой социальной концепции Достоевского**. Не что иное, как «символ веры Достоевского», по существу венчает суждения Д. Мережковского. Но тогда закономерен вопрос, зачем эти утомительные хождения по языческим дебрям и рискованные погружения на дно Атлантики – зачем вся эта многостраничная городьба из ассоциаций?..

Д. Мережковский, однако, этого **случайного**, видимо, выхода на социальную концепцию Достоевского не замечает и продолжает комментировать последнюю часть Елевзинских таинств. Это *«**Богосупружество**», «**богорождение**»*, то есть та часть, что *«наиболее для древних свята, а для христиан – кощунственна»* (139, 212).

Со ссылкой на великие авторитеты нам ещё напомнят: *«Лице зрители молчат о том, что действительно достойно умолчания»* (Тригорий Богослов), *«Свету дневному стыжусь предавать ночные таинства; что делает Деметра и что с нею делают, знает о том Елевзис; знают и те, кто об этом молчит, потому что должен молчать»* (Тригорий Назианзянин) (139,212) ...Но древние, по мнению Мережковского, все-таки чувствуют, что пол свят, *«и чувство это тем сильнее, чем глубже в древность»*. И, хотя бы справедливости ради, считает он, не мешало бы христианам *«осудить Ветхий Завет – религию освящённого, «обрезанного» пола, точно так же и за то же, как и за что христианские учителя осуждают древние таинства»* (139,213). *«Два будут одна плоть», –*

сказано в христианстве, но **не сделано**» (139,213) — продолжает он». Но ведь **не сделано**-то **по-древнему, по-язычески**. И потому не сделано, что предполагалось (допускалась такая возможность) сделать все это **по-человечески, по-христиански**. Однако, подобный вариант отрицается Д. Мережковским, похоже, в принципе, поскольку тогда лишается смысла вся его экстраполяция христианства, в рамках которой и даётся далее объяснение «нерасторопности» христианства по части «два в одном»: *«тут противоположность двух зонов, Сыновнего и отчего, мелющих мир, как два жернова. Если нет зона третьего — Духа-Матери, то противоположность первых двух — противоречье безысходное; если же он есть, то, может быть, люди узнают в нем, какую для какого хлеба пшеницу мололи жернова»* (139,213).

«Обнажением стыдов» (мужского и женского), называет христианский писатель Арнобий то, чем начинается последняя, святейшая, часть Елевзинских таинств (то, что после «сошествия в ад» и перед явлением «срезанного Колоса»). Д. Мережковский мнение Арнобия приводит и предпринимает определённые усилия, со ссылками на различные источники, чтобы **очеловечить** происходящее: участники таинства *«что бы, однако, ни делали, можно быть уверенным, что от нечистой похоти так же далеки, как в минуту смерти* (139,216). Суть же происходящего предлагается понимать так: *«совершается «богосупружество»: плотски-кровно соединяется человек с богом, чтобы родить бога Человека»* (139,216). И все это немедленно выводится на глобальное обобщение: *«Богосупружество и Боговкушение, тайна Двух и тайна Одного, во втором зоне — Сына, расторгнуты; между ними и зазияли те исполинские пустоты, куда проваливается всё («Атлантида-Европа, Атлантида-Содом»); но, может быть, в третьем зоне — Духа-Матери, две эти тайны соединятся вновь»* (139,217).

Завершая рассуждения о боге, рождающемся в финальной части элевзинских таинств, Д. Мережковский не без грусти отмечает, что рождается он «в узле „**кровосмешений**“, так сложно

и туго затянутом, что распутать его почти невозможно» (139,221). Но у древних нет такого «грубого кощунственного слова» — « это для них «несказанно-святое» в таинствах». Но ведь, продолжает он, для „непосвящённых“ и „Крест, слава наша и спасение, — только «позорный столб», а приношение Сына Отцом в жертву — только «сыноубийство». Так же трудно не знающим, так же легко «посвящённым» понять и этот, как будто кощунственный, символ «божественных кровосмешений». (139,221). Да, подводит итог Д. Мережковский, «это **беззаконно-чудовищно**, в порядке человеческого, но в божественном — **не может быть иначе, потому что здесь „Сын и Отец — одно“**. Если рождение Сына не пустая отвлечённость, чем уничтожался бы самый догмат Боговоплощения, то Сын в Отце рождает Себя от Духа-Матери. Или, говоря нашим грубым и слабым человеческим языком, все три Лица Божественной Троицы соединяются, **рождая друг друга и друг от друга рождаясь, в Матерне-Отче-Сыновней, несказанно-брачной любви**» (139,221).

Здесь, пожалуй, с особой чёткостью и называется главная цель затеянной Д. Мережковским экстраполяции. Очевидно, что человечеству предлагается **альтернатива евангельскому христианству**. Эта альтернатива, сконструированная мышлением, **разболтанным до предела безудержными ассоциациями**, видимо, и должна избавить христианство не только от догмата непорочного зачатия, но и от четырёх «не» Халкидонского собора. Две эти **трансцендентные «неопределённости»** христианства низвергаются Д. Мережковским с помощью **двуполости — банальной бытовой неопределённости, возведённой язычеством в ранг священного**. К чему все эти наивные христианские фантазии о **взрачивании, возделывании отношений полов**, если есть вековой опыт прагматичного язычества, которое идеей **двуполости** своих богов сняло, и уже давно, проблему полностью: «*Тайна воскресения совершается в тайне личности, восстанавливаемой в первоначальной целостности, двуполости, и тем замыкающей врата смерти — половой расцеп, распад на мужское и женское. Древняя заповедь: „Да будут двое одна плоть“, получает только*

здесь свой окончательный смысл. ...Вот почему все божества Елевзинского цикла... двуполы: „двустественны“» (139,222).

И остаётся последнее: подкрепить все это ссылкой на **описанную якобы** в Евангелии «встречу» эллинов со Христом: *«Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода». Вся Елевзинская тайна в этом слове, и слыша его, не могли не понять* знающие тайну Эллины, что зерно – Он сам... Слыша и это слово, не могли они не понять, что перед ними – высоко вознесённый, «Срезанный Колос», – «Великий Свет» Елевзинских ночей – Спаситель мира» (139,226).

Но слова о встрече Христа и эллинов (**«и слыша его, не могли не понять»**) – это фантазия Д. Мережковского, основанная на вольном толковании слова **«им»**. У Иоанна обо всем этом сказано так: (Иоанн, 12 20 – 24): "Из пришедших на поклонение в праздник были некоторые Еллины. Они подошли к Филиппу, который был из Вифсаиды Галилейской, и просили его, говоря: господин! нам хочется видеть Иисуса. Филипп идёт и говорит о том Андрею; и потом Андрей и Филипп рассказывают о том Иисусу. Иисус же сказал им в ответ: пришёл час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрёт, то останется одно; а если умрёт, то принесёт много плода.». Иисус отвечает здесь вовсе **не эллинам, а Филиппу и Андрею**. С этим согласны (см. сайт Оптиной Пустыни – уникальная возможность ознакомиться с впечатляющим набором толкований любого текста Священного писания) такие авторитетные толкователи Евангелия, как Свт. Иоанн Златоуст, Блж. Феофилакт Болгарский, Свт. Кирилл Александрийский (а ведь последний, по Д. Мережковскому, кажется, из числа посвящённых в Елевзинские таинства).И они убедительно разъясняют происходящее. Иисус воскресил Лазаря, торжественно вошёл в Иерусалим, но иудеи **по-прежнему упорствуют**. И тут два ученика сообщают Ему, что Его ходят видеть **язычники, ходить к которым Он прежде ученикам запрещал**. Значит, решает Он, Его час пришёл – *«пришел час прославиться Сыну Человеческо-*

му». А произносимые дальше слова о зерне это вовсе не ссылка на Елевзинский Колос, а всего лишь **попытка** в щадящей чувства учеников метафорической форме сказать им о своей **ставшей теперь неизбежной** скорой смерти.

В принципе, об этом вольном толковании Д. Мережковским Евангелия можно было бы и не говорить, поскольку вольность сия **ничтожна** на фоне той глобальной вольности, что реализована им в прокомментированных выше его двух работах. Перед своим путешествием в язычество он ставил вполне определённую задачу- показать несостоятельность, внутреннюю **ущербность** христианской идеи, взросшей вроде бы на пророческих разработках язычества, но так не сумевшей вместить в себя все, что в этих пророчествах было заложено. В рамках такого (несомненно априорного, **установочного**) **понимания христианства** любые вольности толкований выглядят, конечно же, ничтожными. Но Д. Мережковскому, литератору, вне всякого сомнения, одарённому, вполне по силам **замаскировать развенчание идеи** или процесса под их, скажем, **творческую разработку**. И вот это действительно представляет опасность. Поскольку возникает иллюзия **«нереализованных « возможностей** идеи, и именно они могут прежде всего стать главным объектом внимания.

Мне представляется, что-то подобное и случилось с Т. А. Касаткиной, пленившейся (140) языческими импровизациями Д. Мережковского и не посчитавшей, видимо, необходимым отстраненную им композицию ассоциаций проверить на состоятельность. Доверившись Д. Мережковскому, она согласилась, судя по всему, принять Елевзинские таинства не как **робкий пробный шаг** развивающегося религиозного сознания, чем эти таинства, конечно же, и являлись, а так, как их возжелал представить Д. Мережковский – в качестве **глубочайшего прозрения язычества**, в котором нашли отражение некие смыслы христианства, недоступные для самого христианства.

«Взяв эпиграфом к роману», – пишет она – «единственное место в Евангелии, где Иисус говорит с пришедшими к Нему эл-

линами, и говорит с ними, используя язык и образы Элевсинских мистерий, Достоевский одновременно **ввёл в роман большие цитаты из «Элевзинского праздника» Шиллера в переводе Жуковского, соединив их в восприятии читателя с одой «К Радости», создав тем самым пространство проявления главной вестии Элевсиний, представшей в христианстве во плоти: вестии о фундаментальном единстве человечества, о другом человеческом облике, о другой человеческой мерности, о необходимости для обретения жизни будущего века **выхода за пределы своей здешней уединённой природы**, толкуемой Достоевским как ошибка восприятия, искажение «правильного очерка человека» (140).**

Что касается связи замысла «Братьев Карамазовых» с главной вестью Элевсиний, то идея, положенная здесь Т. А. Касаткиной в основу («*Братья Карамазовы*» – книга, написанная для преодоления вечной войны – войны человеческого разделения»), проработана ею в статье основательно и вдохновенно. И такую трактовку романа вполне можно было бы принять, но она, увы, при всей своей привлекательности не может составить **достойной** конкуренции той трактовке, которой посвящены эти заметки о романе (социальная концепция Достоевского и т.д.). Обе трактовки имеют один и тот же источник, – заметку Достоевского, известную под названием „Маша лежит на столе“. Но Т. А. Касаткина, цитируя эту заметку: „*Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем...*“, похоже, не дооценивает роль следующего далее важного слова «**не посягая**». И, возможно, потому, чтобы убедительнее выглядел тот акцент, который, развёртывая идеи, высказанные Достоевским в его заметке, реализует **она**. У Достоевского лица, сливаются во единое, **не посягая друг на друга**. А это предполагает два процесса: выявление, **обособление** лиц и их возможное слияние. У Т. А. Касаткиной в её трактовке это, скорее, не два процесса, а два состояния. И такое допущение, видимо уместно, **пока** речь идёт об одном лице – **об индивидуальном стремлении** человека **вывести себя из состояния обособления**, которым неизбежно заканчивается его попытка реализовать себя в качестве лица.

Обсуждая проблему, заложенную в заметке о Маше, Т. Касаткина (141) исходит из допущения, что Достоевский разделял идею «человечества как единого организма». И у него «*Мы будем – лица*» прежде всего значит, что мы – не члены тела. Мы – не обслуживаем сообща некое единое Лицо, но каждый из нас – лицо общего тела, каждый – смысловой центр, осваивающий общий чувственный опыт». И раскрывая эту идею, она ссылается на ответ Достоевского Градовскому в «Дневнике писателя» 1880 года, где, в частности, разобран случай из жизни гипотетического совершенного общества: «*Именно сознавшись в том, что ты, Шекспир, выше меня своим гением, и придя к тебе служить, я именно этим сознанием моим и доказал, что по нравственному достоинству человеческому я не ниже тебя несколько и, как человек, тебе равен. Да он и не скажет этого тогда, уже по тому одному, что и вопросов таких тогда не возникнет вовсе, да и немыслимы они будут. Ибо все будут воистину новые люди, Христовы дети*» (142). И важно то, что у Достоевского «этот «другой гражданин» приходит к Шекспиру не как обслуживающий персонал, но как помогающий заботливый брат, не как функция, но как лицо». Т. Касаткина подчеркивает: «*Христовы дети*», как легко понять, есть печатный и подцензурный вариант любимой идеи Достоевского «все Христы» Это «все Христы» – лейтмотив черновики к «Бесам», появляющееся в разных вариантах, но всегда как **единственно возможный способ осуществления реальных социальных преобразований**». То есть ею социальная концепция Достоевского фактически признается. Остаётся, естественно одна проблема: как социуму выйти на это благостное состояние... Именно перед такой проблемой останавливается Достоевский – потому что понимает исключительную сложность её. Иван Карамазов, его поэма – это все об этой сложности. Т. Касаткина, складывается такое впечатление, существование данной проблемы просто не признает- она считает, судя по всему, что человек до него будет **свободно дозревать**: «человек на земле есть существо принципиально недооформленное и заключённое

в неподходящие ему границы, из которых его, однако, не надо стремиться извлечь как можно быстрее внешним воздействием, а в которых ему придётся находиться до тех пор, пока он будет дозревать – свободно дозревать до идеи нового соединения» (141) Хотя поэмой об Инквизиторе Достоевский предупреждает: свободного дозревания, господя, не получится. Тридцать лет существования мировой цивилизации без советской России последнее убедительно и продемонстрировали.

Да, проблема, сформулированная в заметке Достоевского о Маше, может быть исследована как проблема отдельной **личности**. Но Достоевский разворачивает её и в другом направлении – как социальную **проблему**. О чем свидетельствуют и речи таинственного посетителя из монастырской жизни старца Зосимы, и, конечно же, дискуссия о церкви и государстве, состоявшаяся в его келье. Именно вокруг этого направления и складывается постепенно набросок социальной концепции Достоевского, становящейся в романе главным предметом художественного исследования. Хотя проблема, восходящая к заметке, и как индивидуальная, личностная проблема остаётся, конечно же, в поле внимания Достоевского. В принципе все три брата Карамазовых могут быть рассмотрены именно в таком ключе. Но в той части романа, которую Достоевскому удалось завершить, пока лишь характеры Мити, отчасти Алёши могут быть отнесены к сугубо индивидуальному направлению исследования названной проблемы.

Очевидно, что **об** индивидуальном стремлении человека вывести себя из состояния обособления, у Достоевского в романе идёт речь и в эпизоде с таинственным посетителем, приходившим к старцу Зосиме, в его ещё монастырские времена. Тот посетитель, можно сказать, воспроизводит и развёртывает основные идеи заметки Достоевского о Маше. Но они у него явно не **о состоянии, а о процессе**. Это видно даже из той выписки Т. А. Касаткиной, что она приводит из беседы Зосимы с таинственным посетителем. Но Т. А. Касаткина, похоже, согласна рассматривать эту проблему **исключительно** как проблему отдель-

ной личности. На этом её выборе, видимо, и основана предлагаемая ею концепция романа. Именно этот выбор, скорее всего, влияет решающим образом и на многие из приводимых ею толкований. В качестве примера можно привести её гипотезу двух личностей. В записи о Маше Достоевский *«говорит о невозможности исполнения **на земле**»* одной из главных Христовых заповедей — *«Возлюбить человека, как самого себя»* — *«Закон личности на земле связывает. Я препятствует»* (143). У Достоевского определение «на земле», считает она, относится *«к слову «личность»*. *То есть — связывает закон личности на земле, потому что вообще у личности — совсем другой закон. Таким образом, есть два закона личности: тот закон, который нам известен, закон личности на земле, и тот закон личности, который нам неведом, и который мы можем узнать лишь, опираясь на данную заповедь»* (143). Заметим, что эта гипотеза (существование личности в двух вариантах: на земле и в трансцендентном пределе) нисколько не утратила бы своей привлекательности, если бы была бы подана в форме раздвоения **не личности, а закона**: временный и абсолютный закон личности. Несомненный интерес представляет предлагаемое Т. Касаткиной толкование самого закона личности на земле: *«это существование в рамках «я»»* — *««я» оказывается тем местом, в котором только и может существовать личность на земле»*. Отсюда следует, что *««я» не есть некое тщетное, ненужное, непродуктивное состояние личности, как это можно было бы понять, если свести текст к простым антиномиям: «я» — плохо, «личность» — хорошо, поскольку в перспективе «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем»* (144). А завершающая часть этого толкования Татьяны Александровны просто замечательна: *«Это естественное состояние, которое необходимо прожить. Закон личности на земле — это закон личности, которая должна вырваться в рамках «я»*. *Личность нигде не может создаться на земле, кроме как в этих жёстких, неудобных, неадекватных, постоянно доставляющих страдание рамках «я»», « — это нечто, в чем требуется дозреть. Дозревание личности внутри яйца «я» и есть*

то дохождение личности до высших ступеней своего развития»
(144)

Выбором в пользу не социального, а сугубо индивидуально-го рассмотрения проблемы, поставленной Достоевским в «Маше» во многом, видимо, определяется и некритический интерес Т. Касаткиной к Элевзинским мистериям — Д. Мережковский лишь подогрел этот интерес. Татьяна Александровна хотя и приводит в полном объёме цитату из Евангелия от Иоанна (эпизод с эллинами), но также, как Д. Мережковский не замечает того, что «им» относится не к эллинам, а к апостолам. Но ведь нет никаких оснований считать слова Иисуса о зерне языком Элевзинских мистерий. Никаких, кроме ассоциативных фантазий Д. Мережковского. Элевзинские мистерии, может быть и уместны при описании душевного состояния Мити Карамазова. Но его история «разрыва» с индивидуальным уединением может быть описана, и даже лучше, полнее, через представление о саморефлексии, о пробуждаемой христианством в человеке потребности беспощадного критического восприятия себя.

То внимание, которое уделено Д. Мережковскому в работе, посвящённой Достоевскому, может показаться неоправданным. Но напомним, что я исходил из простого соображения, уже приведённого в начале этой главы. Если когда-нибудь в государстве российском дело дойдёт до практической реализации социальной концепции Достоевского, **то все противники этого объединятся**, скорее всего, именно на разработках Д. Мережковского. Так что есть смысл к этому объединению готовиться...

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Е. Трубецкой «Владимир Соловьев и Достоевский» -http://www.odinblago.ru/mirosolz_solovieva_t1/2#8», стр.73

2. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 34

3. Академик Н. Моисеев в своё время предложил эту замену — «атеизм» на «**нетеизм**». И при этом дал компактное и удивительно ёмкое толкование последнего (передаю лишь смысл, разыскать ссылку не удалось): *я не нахожу ни логических, ни опытных аргументов, опровергающих идею Бога, но у меня отсутствует внутренняя потребность принять её*. Я уже обращался к этому термину — когда комментировал протестное письмо десяти академиков <http://vsurikov.ru/clicks/clicks.php?uri=2007/20070920.htm>

4. ПСС, т. 14 стр. 34–36.

5. С. Аскольдов. Религиозно-этическое значение Достоевского, ч.2.

6. Цитируется по Н. Сомин. «Всенародная и вселенская Церковь Достоевского» http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/08/03/vsenarodnaya_i_vselenskaya_cerkov_dostoevskogo

7. *Достоевский Ф. М. Дневник писателя, январь 1881. Полное собрание сочинений. Т. 27.*

8. Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр. 37–38

9. Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр. 39

10. Т. Касаткина Путеводитель ко Христу для начитавших Евангелия, <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/87599.htm>)

11. См. выписки из его работ, приведённые в 2016 году на сайте Оптиной Пустыни https://www.optina.ru/opt_hrist_v_zhizn_dost/.

12. Н. Лосский *Достоевский и его христианское миропонимание* <https://azbyka.ru/otechnik/filosofija/dostoevskij-i-ego-hristianskoe-miroponimanie/>

13. ДП 1876,11–12, ПСС т.24,162
14. Игорь Иванович (Израилевич) Гарин. Многоликий Достоевский.<http://lib.meta.ua/book/9885>,стр. 150
15. Вышеславцев Б. П. Достоевский о любви и бессмертии. Современные записки. 1932 год №50
16. С.Н.Булгаков («Русская трагедия» <http://www.vehi.net/bulgakov/tragediya.html>
17. М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/2_5.html Пространственная форма героя, раздел 5
18. М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/3_3.html Временное целое героя, раздел 3.
19. М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности http://www.infoliolib.info/philol/bahtin/4_1.html Смысловое целое героя, раздел 1
20. Касаткина Т. А. «Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского». https://litved.com/docs/T_Kasatkina_Book_19-11-15.pdf
21. Достоевский Ф. М. ПСС т.20, стр.174–175
22. Достоевский Ф. М. ПСС т.5,стр 79.
23. А. Гачева «Роман « Братья Карамазовы » в кругу идей и проблем русской философской мысли XIX века». «Достоевский и мировая культура», альманах№22 <http://dostoevsky.rhga.ru/upload/iblock/b3c/Роман%20Братья%20Карамазовы%20в%20кругу%20идей%20и%20проблем.pdf>
24. К. Леонтьев и П. Чаадаев цитируются по 23
25. В. В. Зеньковский «Ф. М. Достоевский, Владимир Соловьев, Н. А. Бердяев» <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0012/001b/00121487.htm>
- 26.«Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр.35
- 27.«Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр. 56–57
- 28.«Маша лежит на столе. Социализм и христианство. Первый корень» <https://predanie.ru/book/220034-masha-lezhit-na-stole-socializm-i-hristianstvo-pervyy-koren/>

29. С. Хоружий « Братья Карамазовы в призме исихастской антропологии» http://intelros.ru/intelros/reiting/reiting_09/material_sofiy/5245-bratya-karamazovy-v-prizme-isixastskoj-antropologii.html

30. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр.259.

31. Т. Касаткина «„Записки из подполья“ как христианский текст. „Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания“». «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Выпуск4 http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/kasatkina_dostoevskiy_kak_filosof_i_bogoslov_hudozhestvennyi_sposob_vyskazyvani

32 Ф. М. Достоевский. Записки из подполья <https://ilibrary.ru/text/9/p.12/index.html>

33. ПСС 26,стр. 169

34.Л. ШЕСТОВ Достоевский и Ницше (Философия трагедии) http://anthropology.rchgi.spb.ru/pdf/17_Shestov2.pdf

35.Самостеснене Толстого <http://vsurikov.ru/clicks/clicks.php?uri=2000do/Tolstoj.htm>

36. М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. Собрание сочинений, т.6, стр 254

37. В. Бирюков Полифония и подполье. Из «Диалектических эзерсисов на русскую тему». Вопросы литературы» 2008, №2 <http://magazines.russ.ru/voplit/2008/2/bi2.html>

38. С. А. Кибальник. Идеал вселенской церкви в романе «Братья Карамазовы» (Ф. М. Достоевский и Вл. С. Соловьев). Русская литература и философия. Проблемы взаимодействия. М., 2018. Вып. 2, 272 – 286.).

39.Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева». Т.1 глава 2,раздел 12 Славянофильство первоначальных церковных воззрений Соловьева, http://www.odinblago.ru/mirosoz_solovieva_t1/12 стр.424

40. Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. С. Соловьева». Т.1 глава 2,раздел 13. Перелом в церковных воззрениях Соловьева и разрыв со старым славянофильством. http://www.odinblago.ru/mirosoz_solovieva_t1/13

41. В. Соловьев цитируется по 40, стр. 476.
42. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 13
43. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14. стр. 181
44. «Маша лежит на столе», <https://predanie.ru/book/220034-masha-lezhit-na-stole-socializm-i-hristianstvo-pervyy-koren/>
- 45.«Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр. 185
46. Н. Егорова. Камень преткновения. Достоевский и Православие https://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/46.htm
47. Герман Гессе «Братья Карамазовы, или закат Европы»
48. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр. 202
49. Протоиерей Д. Григорьев «Преподобный Амвросий и старец Зосима» (Достоевский. Материалы и исследования, вып.16) <http://lib2.pushkinskijdom.ru/dostoevsky-materialy-2001-vol-16-pdf>
50. Флоровский Г., Пути русского богословия. https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/1_6
51. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр 23
52. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр 31
53. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр 32
54. О. Фетисенко Окрест Оптиной (Достоевский и спор о «сентиментальном христианстве» в пометах К. Н. Леонтьева на книге «Преподобного отца нашего Аввы Доротея душеполезные поучения...») -Достоевский. Материалы и исследования, вып. 17
55. Л. Милентиевич. Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта. Достоевский и мировая культура. 2019. №2 (6). С. 72–97.
56. Розанов В. В. Около церковных стен. Собр. Соч. 1995
57. И. И. Евлампиев. Достоевский и Фихте. Достоевский Материалы и исследования 2016, т. 21 стр. 274 –
58. Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 15
59. «Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 44.
60. «К. Н. Леонтьев: Pro et contra (Русский Путь). Антология.» 1995 г. Статья В. Розанова «Эстетическое понимание истории»

https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/k-n-leontev-pro-et-contra-russkij-put-tom-1/4

61 «Братья Карамазовы», ПСС, т. 14, стр. 176

62. Б. Тарасов. «Христианская антропология Достоевского и современный мир» (в сборнике «Достоевский и 20 век, т.1»),стр. 741 https://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Kollektiv_avtorov_-_Dostoevskiy_i_XX_vek_-_Tom.pdf

63. см 62 стр. 746

64. см. 62 стр. 743

65.«Братья Карамазовы», от автора <https://ilibrary.ru/text/1199/p.1/index.html>

66. Т. Касаткина.«Братья Карамазовы» как роман о счастли-
вом браке <https://t-kasatkina.livejournal.com/110696.html>

67. Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр. 215–216

68. Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр 216

69. Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр 141

70. Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр 61

71. Братья Карамазовы», ПСС, т 14. Стр 136

72. А. Буздалов «Русский Фауст, или гомункул «православия»
Алёша Карамазов»

[https://ruskline.ru/monitoring_smi/2013/07/18/
russkij_faust_ili_gomunkul_pravoslaviya_alesha_karamazov/](https://ruskline.ru/monitoring_smi/2013/07/18/russkij_faust_ili_gomunkul_pravoslaviya_alesha_karamazov/)

73 « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 421

74. Достоевский Ф. – Юнге Е. Ф. 11.04.1880 ПСС, т.30 (1), с. 149

75. Дневник писателя (1880, август, гл.3, IV)

76. Аврелий Августин. О граде Божиим. Кн.19, гл. XXV, (цити-
руется по А. Буздалову)

77. Достоевский. Дневник писателя. 1876, июнь, гл. 1 [http://
dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/dnevnik/1876/1876-iyun.htm](http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/dnevnik/1876/1876-iyun.htm)

78. Шиманский Г. И. Учение святых отцов о добродетелях
и страстях. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007.

79. Т. Касаткина «Неизбежность филологии: проблема досту-
па к философии и богословию писателя». Два слова о филосо-
фии и богословии Достоевского» [http://www.nm1925.ru/Archive/
Journal6_2017_9/Content/Publication6_6719/Default.aspx](http://www.nm1925.ru/Archive/Journal6_2017_9/Content/Publication6_6719/Default.aspx)

80. « Братья Карамазовы», ПСС, т. 14 стр. 283
81. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 62
82. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 63
83. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 64
84. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 67
85. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 68
86. Цитируется по статье Б. Тарасова (62).
87. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр 42
88. С. Булгаков Иван Карамазов как философский тип. http://www.booksite.ru/fulltext/dos/toj/evs/kii/dostojevskii_f/sbor_stat/21.htm
89. ПСС, т.14
90. В. Зеньковский. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/problema-krasoty-v-mirosozertsanii-dostoevskogo/
91. « Братья Карамазовы», ПСС, т. 14 стр. 146–147
92. « Братья Карамазовы», ПСС, т. 14 стр. 39–40
93. « Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 40
94. Бахтин М М Проблемы творчества Достоевского https://fedordostoevsky.ru/pdf/bakhtin_ptd.pdf
95. А. Ковач «Иван Карамазов Фауст или Мефистофель?» Достоевский. Материалы и исследования. т 14., http://lib2.pushkinskijdom.ru/Media/Default/PDF/Dostoevsky/Materialy/T_14/14_Ковач_153.pdf
96. А. М. Буланов «Статья Ивана Карамазова о церковнообщественном суде в идейнохудожественной структуре последнего романа Ф. М. Достоевского» Достоевский. Материалы и исследования, 1991 т. 9
97. Л. Сараскина «Метафизика противостояния в „Братьях Карамазовых“» (<http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/sbornik-bratya-karamazovy/saraskina-moskva.htm>)
98. Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр. 7
99. Братья Карамазовы», ПСС, т.14 стр 303
100. См. 12, глава Иван Фёдорович Карамазов
101. А. Буздалов «Протестантизм восточного обряда или

- Быль о „Великом инквизиторе»» http://ruskline.ru/analitika/2016/11/19/protestantizm_vostochnogo_obryada_ili_byl_o_velikom_inkvizitore/102 Братья Карамазовы», ПСС, т.15 стр. 199
- 103 Достоевский Ф. М. – Любимову Н. А. 11.06.1879 / ПСС XXX (1), <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-m-lyubimovu-11-iyunya-1879.htm>
104. Свт. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия от Матфея. Беседа 13. <http://mstud.org/library/i/in-zlat/07/13.htm>
105. Б. Тихомиров. Христос и истина в поэме Ивана Карамазова» Великий Инквизитор» // Достоевский и мировая культура: Альманах. СПб.,1999. №13. <http://dostoevsky.rhga.ru/section/kritika-i-refleksii/khristos-i-istina-v-poeme-ivana-karamazova-velikiy-inkvizitor.html>
106. – ПСС т. 25 ст. 228
107. ПСС т. 14 ст. 238
- 108 Гвардини Р. Человек и вера, с. 134. Цитируется по 105
109. ПСС т. 14 ст. 229
110. ПСС т. 14 ст. 230
111. ПСС т. 14 ст. 230
112. Б.Н Тихомиров Дискуссионные вопросы интерпретации христианского мировоззрения в свете работ В. В. Зеньковского. Достоевский и XX ВЕК. 2007 (стр 199–216). https://biblio.imli.ru/images/abook/ruslitteratura/Kollektiv_avtorov_-_Dostoevskiy_i_XX_vek_-_Tom.pdf
113. ПСС т. 27, ст. 80–81).
114. В. Зеньковский цитируется по Б. Тихомирову (112, ст. 206)
115. Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 191, цитируется по Тихомирову (112, ст. 207).
116. Н. А. Бердяев. Миросозерцание Достоевского. Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог. ГЛАВА VIII https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyayev/mirosozertsanie-dostoevskogo/#0_9
117. Аверинцев С. С. «Великий инквизитор» с точки зрения advocatus diaboli <https://www.litmir.me/br/?b=249612&p=1>

118. В. Суриков Тяжелая поступь русского бытия (попытка высказаться о романе Достоевского « Идиот»)
119. С. Бочаров. «Пустынный сеятель и Великий Инквизитор» <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/kritika/sbornik-bratya-karamazovy/bocharov-moskva.htm>
120. ПСС т. 16 (ст. 156,288)
121. ПСС т.20, ст 173
122. В. В. Розанов. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского <http://www.vehi.net/rozanov/legenda.html>
123. Д. В. Мельников (иеромонах Гавриил) «Воспитательный аспект сочинений Тихона Задонского и современное образование» <https://doi.org/10.24158/spp.2017.5.25>
124. Братья Карамазовы», ПСС, т.14, стр.152
125. И. П. Смирнов Роман тайн «Доктор Живаго», https://royallib.com/read/smironov_igor/roman_tayn_doktor_givago.html
126. В. Суриков. Тайная свобода Юрия Живаго <http://vsurikov.ru/clicks/clicks.php?uri=2000do/pasternak.htm>
127. 8И. П. Смирнов « Русь Святая» (Неприкосновенный запас№133, 2020. <https://magazines.gorky.media/nz/2020/5/rus-svyataya.html>
128. М. М. Бахтин Из записей 1970–1971 годов <https://studfile.net/preview/460717/page:10/1>
129. И. П. Смирнов. Критическая антропология Достоевского. Статья первая. В преддверии больших романов
130. Д. Мережковский. ПРОРОК РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ
131. **НАТАЛЬЯ БОНЕЦКАЯ** СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК КАК ПРОЕКТ НОВОЙ РЕЛИГИИ: РУССКАЯ «РЕФОРМАЦИЯ». «Звезда» 2021,3
132. Цитируется по Д. Мережковскому (130, стр 5).
- 133, Мостовская Н. Н.: Достоевский в дневниках С. И. Смирновой (Сазоновой) <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/bio/mostovskaya-dostoevskij-v-dnevnikah-smirnovoj.htm>
134. Достоевский Дневник_писателя_1881_год Январь/ГЛАВА_ПЕРВАЯ_IV [https://ru.wikisource.org/wiki/Дневник_писателя_1881_год_\(Достоевский\)/Январь/ГЛАВА_ПЕРВАЯ_IV](https://ru.wikisource.org/wiki/Дневник_писателя_1881_год_(Достоевский)/Январь/ГЛАВА_ПЕРВАЯ_IV)

135. Достоевский Дневник_писателя_1881_год Январь/ГЛАВА_ПЕРВАЯ_V https://rvb.ru/dostoevski/01text/vol14/03journal_81/340.htm
136. Толковый словарь» <http://foma.ru/sinergiya-sodejstvie-sorabotnichestvo.html>
137. Д. Мережковский Не мир, но меч, <https://predanie.ru/book/193513-ne-mir-no-mech/>
138. Д. Мережковский. Тайна трёх https://filosoff.org/merezhkovsky/wp-content/uploads/sites/239/2017/05/merezhkovskij-d.-s.-tajna-treh-egipet-i-vavilon-filosoff.org_.pdf
139. Д. Мережковский. Тайна Запада https://filosoff.org/merezhkovsky/wp-content/uploads/sites/239/2017/04/merezhkovskij-d.-tajna-zapada.-atlantida-evropa-filosoff.org_.pdf
140. Т. Касаткина «Шиллер у Достоевского: Элевсинские мистерии в «Братьях Карамазовых»» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. №4 (8). С. 68–89.
141. Т. Касаткина Богословие Достоевского проблемы понимания и описания. Филологический журнал. 2019. №3 (7). С. 16–33
142. ПСС, т. 26, с. 163–164
143. ПСС, т. 20, с. 172
144. Т. Касаткина. «Сон смешного человека»: личность как рычаг преобразования мира https://www.dostmirkult.ru/images/DOST_2019-26-intern1.pdf
145. И. Брянчанинов. Избранные письма, письмо 186
146. ПСС, т. 25, с. 5, цитируется по 144, стр. 19.
147. ПСС 28–1, с. 53–54 цитируется по 144 стр. 20
148. ПСС 25, с. 118 цитируется по 144 стр. 20
149. ПСС 25.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Роман «Братья Карамазовы» и социальная концепция Достоевского	3
1. Церковь как положительный общественный идеал	5
2. Социальная роль индивидуального самоограничения	13
3. Преображение жизни по Христову закону – опорная идея социальной концепции Достоевского	31
4. Оцерковление государства как альтернатива огосударствлению Церкви	38
5. Сверхтребовательная самооценка единого сознания и множество миров сознания	47
6. Зачем Достоевскому (с его-то социальной концепцией) понадобился подпольный человек?	55
7. Социальная концепция Достоевского и «Сон смешного человека»	74
8. О влиянии В. Соловьёва на социальную концепцию Достоевского	91
9. Старец Зосима и смысловой центр романа	104
10. Алёша Карамазов – «Начинай, милый, начинай, кроткий, дело своё!»	118
11. Страдалец благородства Митя Карамазов	130
12. Этическое подвижничество Ивана Карамазова и издержки типизации этого героя	134
13. Поэма о Великом инквизиторе в свете социальной концепции Достоевского	163
13.1 Откровения А. Буздалова	164
13–2. Б. Тихомиров – «Христос, как проблема для Достоевского»	173
13–3 Интерпретация «Поэмы об Инквизиторе» С. Булгакова – как возможный довод от противного в пользу социальной концепции Достоевского	191
13–4. Об издержках бердяевской автономизации поэмы об инквизиторе	193

13—5 О попытке С. Аверинцева с помощью поэмы об инквизиторе оспорить социальную концепцию Достоевского	195
13—6 Особый замысел Достоевского или «особый Христос» Достоевского... ..	198
13—7 Инквизитор не ошибки Христа обсуждает, а Его запредельную рефлексю	205
14. «Братья Карамазовы» и «Доктор Живаго»	216
15. Социальная концепция Достоевского и варварский набег на нее Д. Мережковского	246
примечания	298

Валерий Суриков

Роман «Братья Карамазовы» и социальная концепция
Достоевского