

И. И. Евлампиев

**МЕЖДУ «СЛАДОСТРАСТИЕМ НАСЕКОМОГО»
И «ГРОМОВЫМ ВОПЛЕМ ВОСТОРГА СЕРАФИМОВ»:
СМЫСЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ
Ф. ДОСТОЕВСКОГО***

В середине XIX в. европейская философия вступила в совершенно новую, неклассическую фазу своего развития. Это было связано с радикальным изменением смысла тех ключевых проблем, на решение которых направлена философия. Наиболее выразительные изменения произошли в понимании самой главной проблемы, вокруг которой концентрировались все размышления мыслителей новой исторической эпохи, — проблемы человеческого бытия, смысла человеческой жизни. Для новоевропейского рационализма в этой проблеме не было ничего загадочного: жизнь отдельного человека была второстепенным «модусом» рационального плана мироздания; осмыслить свою жизнь можно было только через осознание своего места в этом плане.

С. Кьеркегор, Ф. Достоевский и Ф. Ницше переворачивают отношение «частного» и «всеобщего»: всеобщая осмысленность бытия становится производной от способности отдельной личности придать смысл своему неповторимо конкретному бытию. Вот, например, как об этом пишет Ницше: «Благодаря тому что в течение тысячелетий мы смотрели на мир с моральными, религиозными, эстетическими притязаниями, со слепым влечением, со страстью или страхом, в достаточной мере насладились бесчинством нелогического мышления, — этот мир постепенно стал столь удивительно пестрым, ужасным, значительным и одухотворенным, он приобрел краски, — но мы сами были его колористами; человеческий интеллект заставил явления явиться и внес свои ошибочные воззрения в вещи. Поздно, очень поздно — он опоминается; и теперь мир опыта и вещь в себе кажутся ему столь безусловно отличными и отделенными, что он отвергает умозаключение от первого ко второй, или же грозно-таинственно требует *отказа* от нашего интеллекта, от нашей личной воли — чтобы *тем самым* прийти к сущности, чтобы *стать подобным этой сущности* <...> Со всеми этими воззрениями когда-нибудь решительно справится постоянный и упорный процесс науки, который некогда отпразднует свой высший триумф в *истории происхождения мышления*, и результат, к которому он придет, быть может, сведется к следующему положению: то, что мы теперь зовем миром, есть результат множества заблуждений и фантазий, которые постепенно возникли в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь наследуются нами, как скопленное сокровище всего прошлого — как сокровище, — ибо на нем покоится ценность нашей человечности»¹.

В результате оказывается, что философия призвана реализовать себя в форме упомянутой здесь «истории происхождения мышления» или, может быть, в форме чего-то подобного «роману воспитания»; она должна, основываясь на «опытном» исследовании становления и поведения отдельных личностей, выявить «инварианты» личностного

* Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 08-03-00634а.

© И. И. Евлампиев, 2009

развития, в которых светится абсолютный смысл индивидуального человеческого существования — через которые смысл входит в самую реальность.

Ницше дает примеры таких «инвариантов» онто- и филогенеза человека в своем анализе этапов нигилизма («злопамятство», «нечистая совесть», аскетический идеал, «последний человек», «человек, который желает гибели»), за которыми следует переход сил отрицания в силы утверждения, ясным символом последних выступает его Заратустра. Точно так же и Кьеркегор фиксирует «эстетическую», «этическую» и «религиозную» фазы в генезисе личности как моменты, проходя через которые личность раскрывает свое «неснимаемое» значение даже перед лицом Бога.

В философском мировоззрении Достоевского нет столь явного стремления к «системности» и понятийной определенности, но, может быть, именно поэтому его позиция выглядит более глубокой. В отличие от своих великих современников, которые были пронизательными «наблюдателями», Достоевский не удовлетворяется тем, что дает «непосредственный опыт» (пусть даже это «опыт» таких персонажей, как Иов, Авраам, Будда и т. п. — вплоть до Иисуса Христа), он открывает эпоху «антропологических экспериментов», он позволяет с помощью «фантастических» персонажей своих романов заглянуть в самую глубину бездны человеческой души. В этом смысле его герои — это тоже своего рода антропологические «концепты», система которых позволяет осуществить постижение человека во всем богатстве его проявлений. Раскольников и Свидригайлов, князь Мышкин и Рогожин, Ставрогин, Петр Верховенский и Кириллов, Аркадий Долгорукий и Версиков — это не только и не столько имена персонажей, сколько «категории» для выражения упомянутых выше «инвариантов» человеческого существования.

Не пытаясь выполнить невыполнимое — осветить в небольшой работе всю систему представлений Достоевского о человеке, — обратимся к самому характерному и принципиальному с этой точки зрения его произведению, к роману «Братья Карамазовы».

Алеша, Иван и Дмитрий Карамазовы, их отец Федор Павлович и их сводный брат Смердяков нагляднее всего выражают высказанную выше мысль. Каждый из них является носителем совершенно определенной «идеи», определенного угла зрения на сущность и смысл человеческого существования. Понять «идею» каждого из них значит во многом понять философское новаторство Достоевского как одного из родоначальников неклассической традиции.

Среди персонажей романа в качестве центрального выделяется Алеша: именно главные события его биографии задают идейную структуру романа. Тремя важнейшими из этих событий являются «исповедь» Дмитрия перед Алешей (глава «Исповедь горячего сердца. В стихах»), беседа Алеши и Ивана в трактире, в центре которой оказывается «бунт» Ивана и его поэма «Великий инквизитор», а также сон Алеши в келье умершего старца Зосимы (глава «Канна Галилейская»).

В начале романа Алеша предстает как человек с еще неопределенным мировоззрением, как «Протей», который может стать кем угодно. Его православная вера и желание стать монахом в начале романа описывается как первая «проба» еще неопытного сознания: «Едва только он, задумавшись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же, естественно, сказал себе: „Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю“» (14; 25)². Но здесь же говорится и о том, что он мог прийти и к противоположному убеждению: «Точно так же если бы он порешил, что бессмертия и Бога нет, то сейчас бы пошел в атеисты и в социалисты» (14; 25).

Цель приезда Алеши к отцу предстает как некая загадка. Но, вероятнее всего, его детское воспоминание о матери, о ее иступленной религиозности подтолкнули его к тому, чтобы проверить, не является ли эта религиозность той истиной, на которой могла бы успокоиться его душа. Однако встреча с братьями Дмитрием и Иваном вызвала переворот в его взглядах. Каждый из братьев раскрывает ему свою «идею», и Алеша принимает ту истину, которая заложена в каждой из них.

Суть своей идеи Дмитрий выражает парадоксально — декламируя двестише собственного сочинения:

Слава Высшему на свете,
Слава Высшему во мне!
(14; 93)

и затем фрагмент из гимна «К радости» Шиллера:

Душу божьего творенья
Радость вечная поит,
Тайной силою броженья
Кубок жизни пламенит;
Травку выманила к свету,
В солнце хаос развила
И в пространствах, звездочету
Неподвластных, разлила.
У груди благой природы
Всё, что дышит, радость пьет;
Все созданья, все народы
За собой она влечет;
Нам друзей дала в несчастье,
Гроздий сок, венки харит,
Насекомым — сладострастье...
Ангел — Богу предстоит.
(14; 99)

Дмитрий оказывается сторонником *мистического пантеизма*, известной и влиятельной еретической традиции, популярной в европейской философии на протяжении многих столетий (от Эриугены до Шеллинга и Гегеля). *Высший* (Бог) присутствует в мире и в человеке, и единение с ним, выступающее в форме *радости*, и есть основа всего подлинного. В умении почувствовать эту радость, остро пережить ее заключается самое главное в человеческом существовании, без чего все более конкретные и очевидные его проявления теряют смысл. Этим качеством в полной мере обладает Дмитрий Карамазов, что и составляет идею, которую он выражает в романе. Способность глубоко чувствовать эту радость, постоянно пребывать в ее свете *оправдывает* все его низости и его разврат, потому что даже в них Дмитрий пребывает с той же радостью — пребывает в такой *полноте* бытия, которая делает неважными, вторичными этические оценки.

В своем комментарии к прочитанному стихотворению Дмитрий подчеркивает, что он является носителем радости в ее «низшем» проявлении: «Я тебе хочу сказать теперь о „насекомых“, вот о тех, которых Бог одарил сладострастьем <...> Я, брат, это самое насекомое и есть, и это обо мне специально и сказано. И мы все, Карамазовы, такие же,

и в тебе, ангеле, это насекомое живет и в крови твоей бури родит» (14; 99–100). Поскольку Дмитрий в данном фрагменте романа мифологически олицетворяет человека как такового, этой фразой «сладострастие насекомого» (низший полюс радости) приписывается всем людям, в том числе и Алеше, который пока просто не осознал и не выявил его в себе. Впрочем, в рассматриваемый момент романного времени он уже ощущает это слагаемое своей души и готов к тому, что оно скоро станет частью его жизни: буквально на следующей странице романа, в продолжение того же разговора, Алеша в ответ на рассказ Дмитрия о его прошлой жизни, о тяге к разврату и жестокости веско замечает: «Я не от твоих речей покраснел и не за твои дела, а за то, что я то же самое, что и ты. — Ты-то? Ну, хватил немного далеко. — Нет, не далеко, — с жаром проговорил Алеша. (Видимо, эта мысль давно уже в нем была). — Все одни и те же ступеньки. Я на самой низшей, а ты вверху, где-нибудь на тринадцатой. Я так смотрю на это дело, но это все одно и то же, совершенно однородное. Кто ступил на нижнюю ступеньку, тот все равно непременно вступит и на верхнюю. — Стало быть, совсем не вступать? — Кому можно — совсем не вступать. — А тебе — можно? — Кажется, нет» (14; 101). Присутствие таких возможностей в герое замечают многие; не случайно Грушенька говорит Раkitину, что когда-нибудь «съест» Алешу.

Радость — это полнота причастия цельному бытию, и, значит, в ней все низшие, материальные проявления человека должны присутствовать в не меньшей полноте и напряженности, чем высшие, духовные. У самого Дмитрия имеется явный перекокс в сторону низших, материальных проявлений, но для Алеши именно они являются принципиальными, поскольку в его незрелом жизненном опыте присутствует стремление (пока *только* стремление) к высшим составляющим жизни — к *религиозной* страстности, *религиозной* «радости» («громовой вопль восторга серафимов» (15; 83) — говорит о ней с долей иронии черт из галлюцинации Ивана). Урок, который Алеша выносит из общения с Дмитрием, состоит в признании такой формы радости неполноценной, не имеющей подлинного основания. Только причастие низшей, «карамазовской» радости, точнее, выявление ее полноты в себе, должно помочь Алеше придать своей религиозной радости подлинную глубину и подлинное содержание. Отметим, что позже именно такое парадоксальное понимание *подлинной* любви к Богу развивал Лев Карсавин. Он утверждал, что такая любовь возможна только как аспект *полной* любви, в которую обязательно должна входить эротическая любовь к другому человеку³.

Итак, от Дмитрия Алеша принимает идею радости, осознает необходимость раскрепостить всю полноту жизни, дремлющей в нем. Но достаточно ли этого, чтобы прийти к окончательному, зрелому и цельному состоянию? Безусловно, нет. Неполноценность одной низшей радости, «сладострастия», не просветленной радостью высшего порядка, наглядно демонстрирует в романе Федор Павлович Карамазов. Об этом говорит с нескрываваемой иронией Иван в известной беседе с Алешей: «Отец вот не хочет отрываться от своего кубка до семидесяти лет, до восьмидесяти даже мечтает, сам говорил, у него это слишком серьезно, хоть он и шут. Стал на сладострастии своем и тоже будто на камне...» (14; 210). Последние слова Ивана особенно весомы: здесь угадывается параллель со словами Иисуса, обращенными к Петру: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16,18). Парадоксальная аналогия между сладострастием Федора Павловича и церковью Христовой лишней раз подтверждает высказанную выше мысль о внутренней связи низшей и высшей радости в человеческой жизни. Но в жизни Федора Павловича безраздельно господствует только низшая радость, и это превращает

его в отвратительное существо, хотя одновременно и выразительное благодаря своей природной силе.

По контрасту с образом своего отца Иван Карамазов несет идею «высшей» радости, подлинной религиозной веры, смысл которой он выражает в своем «бунте» и в своей поэме о Великом инквизиторе. Не повторяя все детали нашей интерпретации образа Ивана и его поэмы⁴, воспроизведем самое главное: в вере Ивана, имеющей гностические корни, каждая человеческая личность бессмертна и несет в себе божественное начало. В силу этого не «внешний» Бог, а сам человек, раскрывая в себе божественное начало, прилагая усилия для раскрытия в каждый момент жизни высшей полноты и цельности своего бытия, определяет, каким будет его посмертное существование, в каком — более совершенном или более абсурдном — мире он будет существовать после смерти. Именно эту идею, идею *онтологической* свободы человека, несет Иисус Христос из поэмы Ивана, и именно эту идею Иван противопоставляет историческому христианству, которое олицетворяет Великий инквизитор.

Главным пунктом веры Ивана является способность переживать высшую полноту и цельность жизни, что означает для человека достижение наивысшего совершенства, раскрытие божественного измерения своего существования. Это то самое состояние, которое испытывает Кириллов в романе «Бесы». «Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, — говорит Кириллов Шатову, — и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: „Да, это правда, это хорошо“. Это... это не умиление, а только так, *радость*» (10; 450; курсив наш. — *И. Е.*). Помимо этих «пяти секунд» Кириллов *постоянно* ощущает свою неразрывную связь с миром и потенциальную гармонию мира, поэтому он утверждает, что «все хороши» и «молится» (т. е. переживает подлинное религиозное чувство), глядя на ползущего паука и падающий с дерева лист.

В контексте нашей темы особенно важно, что *точно такое же* религиозное восприятие мира характерно для старца Зосимы, который единодушно признается главным выразителем подлинного религиозного мировоззрения в романе. Сначала об этом говорит его рано умерший брат: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (14; 262). Зосима принимает это мироощущение от своего брата и буквально повторяет те же слова сразу после своего обращения и начала новой, святой жизни: «...посмотрите кругом на дары божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем...» (14; 272). Отметим важную, на наш взгляд, деталь: в этой фразе *безбожие* человека отождествляется с неспособностью «захотеть понять», что жизнь есть рай, т. е. вера в Бога в своей сущности сводится к тому, что демонстрирует Кириллов, — к внутреннему преображению человека, открывающему его неразрывное единство с миром и с другими людьми и выявляющему божественное основание бытия человека. В этом смысле «захотеть понять» — это, конечно же, не обычное интеллектуальное понимание, а мистическое усилие, раскрывающее неведомые глубины личности; его в нашем мире могут осуществлять лишь единицы, призванные быть пророками и святыми, но потенциально этой способностью обладают все.

Возвращаясь к истории Ивана Карамазова, можно задать вопрос: почему же, обладая глубокой и искренней верой, в основе которой лежит представление о божественном совершенстве человека, Иван находится вне радости, связанной с этой верой, почему испытывает только неисчислимые страдания и даже неприязнь к людям, о чем он повествует Алеше в главе «Бунт»? Но в том-то и дело, что «высшая» радость (искренняя и страстная вера) в отрыве от «низшей» неполноценна, перестает отвечать своей сущности, подобно тому как «низшая» в отрыве от «высшей» становится проклятием низменных страстей. Проблема Ивана повторяет проблему Дмитрия: как Дмитрию не хватает подлинности и глубины его веры, чтобы осветить и *освятить* его «сладострастие», его жизненную энергию, так Ивану не хватает непосредственной жизненной силы, чтобы сделать свою веру действенной и по-настоящему *живой*. Эта аналогия становится особенно очевидной, если мы вспомним про Смердякова, который по отношению к Ивану выступает точно таким же «зеркалом», каким для Дмитрия выступает их отец.

Федор Павлович демонстрирует, что станет с Дмитрием, если он не осуществит преображение жизненной радости в высшую радость веры, — она станет проклятием монотонного разврата. Но точно так же и Смердяков показывает, что отточенность ума, не пропитанного иррациональной радостью жизни, приводит только к сухой схоластике и бесконечным антиномиям, в которых запутывается и гибнет сознание. Здесь важно понять, что и Смердяков обладает верой в Бога. Но, проходя через его безжизненный ум, она засыхает, сводится к некоему «исключению из правила», в то время как жизнь построена именно на «правиле», установленном умом. Излагая в споре со слугой Федора Павловича Григорием свои аргументы против наивной веры последнего, он, тем не менее, оговаривается, что, может быть, есть один или два человека на земле, которые действительно верят, т. е. так верят, что могут своей верой «спихнуть горы в море» (14; 120). Точно так же в последнем разговоре с Иваном, перед самоубийством, Смердяков веско замечает, что вместе с ними есть некий третий: «Без сумления, тут он теперь, третий этот, находится, между нами двумя»; и затем поясняет: «Третий этот — Бог-с, самое это провидение-с, тут оно теперь подле нас-с, только вы не ищите его, не найдете» (15; 60). Все живое, страстное, *личное* исчезает из такой веры, и она превращается в суеверие; в такой вере Бог становится «провидением», роком, грубой силой, принуждающей человека.

Сравнение со Смердяковым позволяет уточнить сформулированную выше проблему Ивана: она не в том, что в нем полностью отсутствует способность радости, в том смысле, как ее выражает Дмитрий; эта радость в Иване есть, хотя бы в силу его карамазовской природы, — он оказывается не в состоянии *соединить* свою веру с присущей ему жаждой жизни. С этой темы и начинается разговор двух братьев. Констатируя, что Иван для него загадка, Алеша одновременно сообщает, что он «нечто уже осмыслил» в нем, а именно, что Иван «такой же точно молодой человек, как и все остальные двадцатитрехлетние молодые люди, такой же молодой, молоденький, свежий и славный мальчик, ну желторотый, наконец, мальчик!» (14; 209). Алеша признает в Иване первозданную силу жизни, которая составляет основу всего в человеке и без которой теряет смысл любая вера. Следующие затем слова Ивана подтверждают это и прямо связывают его «жажду жизни» с радостью, о которой раньше говорил Дмитрий: «...не веруй я в жизнь, разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что все, напротив, беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования — а я все-таки захочу жить и уж как припал к этому кубку, то не оторвусь от него, пока его весь не осилю!» (14; 209). Напомним, что в гимне «К радости», который

цитирует Дмитрий, речь идет именно о «кубке жизни», который радость «пламенит». Этот «кубок жизни» будет еще несколько раз упоминаться в разговоре Ивана и Алеши, и это однозначно соединяет контексты двух фрагментов романа, в которых Алеша выслушивает «исповедь» каждого из своих братьев.

Но после того как Алеша воспринял «исповедь» Дмитрия, признал его истину, он оказывается способным помочь Ивану выпутаться из той неразрешимой коллизии, в которой оказалось его сознание. На признание Ивана, что он любит жизнь, Алеша восклицает: «...рад я ужасно за то, что тебе так жить хочется...Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить», и добавляет (подтверждая, что истина Дмитрия должна быть воспринята *первой*): «...полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне давно уже мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена: ты жить любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине, и ты спасен» (14; 210). И когда Иван замечает, что он, может быть, и не погибал, Алеша поясняет, в чем он видит «вторую половину»: «В том, что надо воскресить твоих мертвецов, которые, может быть, никогда и не умирали» (14; 210).

Здесь нужно вспомнить, что это за «мертвецы», о которых говорит Иван. А говорит он о Европе, о ее великой истории, о ее великих свершениях. «Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой *страстной вере* в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними, — в то же время убежденный всем сердцем моим, что все это давно уже кладбище, и никак не более» (14; 210; курсив наш. — *И. Е.*). «Вторая половина» спасения Ивана — это соединение его жажды жизни с его верой, которую он способен представить только в виде «дорогих покойников», но в которой нужно воскресить ее *страстность*. И если Иван сможет сделать это, он обретет «точку опоры», его вера станет окончательной и твердой, более того, пророческой, в ней будет исток истины для всех людей. И тогда он встанет на тот путь, *который показал Иисус Христос*. Это предназначение Ивана Алеша осознает в конце их беседы, глядя вслед уходящему брату: «Почему-то заприметил вдруг, что брат Иван идет как-то раскачиваясь и что у него правое плечо, если сзади глядеть, кажется ниже левого. Никогда он этого не замечал прежде» (14; 241). Нам кажется, что здесь возможна только одна ассоциация — Иван напоминает Алеше Иисуса, несущего на плече крест.

Сравнивая образы Ивана и Дмитрия, мы должны констатировать, что в читательском восприятии Дмитрий обладает определенным превосходством над Иваном, и это обусловлено тем, что он выступает носителем радости, полноты бытия, жизненных сил, в то время как Иван на первый взгляд предстает человеком, который запутался в антиномиях своей веры и обречен на гибель. Однако теперь необходимо сделать существенные уточнения. Как очень часто происходит в художественном мире Достоевского, первое впечатление (даже если оно сознательно предполагалось и выстраивалось писателем) дает не полное выражение той истины, ради которой был написан роман. Более внимательное прочтение тех же фрагментов романа заставляет нас существенно скорректировать первое впечатление. Именно это нам приходится сделать при более пристальном взглядывании в образы Дмитрия и Ивана.

На самом деле можно говорить об определенном «превосходстве» идеи, которую воплощает в своем образе Иван над идеей Дмитрия. Для этого необходимо проследить, что происходит с братьями в конце их романной истории. Дмитрий после всех перипетий

своих отношений с отцом, Катериной Ивановной и Грушенькой испытывает своего рода «обращение» и «преображение» — только, в полном соответствии со смыслом своей идеи, не религиозное обращение, а «сладострастное». Он трижды, как и положено мифологическому, сказочному герою, пытается достать деньги для того, чтобы уехать с Грушенькой в случае ее решения связать свою судьбу с ним. Однако эти попытки носят вполне «мифологический» характер и демонстрируют не только непрактичность Дмитрия, но и отсутствие у него элементарной рассудительности. Характерно, что, терпя фиаско в своих попытках достать деньги, он теряет и свою радость. «„Какое отчаяние, какая смерть кругом!“ — повторял он, все шагая вперед и вперед» (14; 342). После того как три «испытания» оканчиваются для него неудачей, Дмитрий узнает, что Грушенька тайно ушла на свидание, и, решив, что она пошла к Федору Павловичу, он бежит к его дому. Там происходит кульминация всей истории Дмитрия — столкнувшись лицом к лицу с отцом, он ощущает «личное омерзение» к нему и оказывается на краю нравственной гибели — едва не убивает его. Но, как говорит сам Дмитрий, «Бог... сторожил меня тогда» (14; 355); можно добавить — *его* Бог, который и на этот раз победил *его* дьявола. В мире Достоевского христианский *Бог* оказывается в неразрывной связи с *дьяволом* — как полярные *определения* человеческой души, как *внутренние* определения человека, безусловно подчиненные более высокой инстанции бытия — тому «Высшему», о котором повествует стихотворение Дмитрия и в единении с которым человек обретает *радость*, т. е. смысл своей жизни.

После этого Дмитрий узнает, что Грушенька уехала к своему первому возлюбленному — поляку-офицеру. Это оказывается последним ударом для Мити, именно тогда он испытывает «обращение»; исчезает вся его необузданная страстность, и он становится тихим и кротким, решает «устраниться», уйти из жизни Грушеньки, чтобы не мешать ее счастью. Он, наконец, осознает, что его «жажда жизни», его радость-сладострастие, неполноценна, не может его спасти, поскольку не соединена с «высшей» радостью, со способностью принять мир и всех людей в совершенстве и любви, что и означает веру в *Высшего* — означает полное *раскрытие* Высшего в себе. Без всего этого его радость оказывается внутренне противоречивой: «Жизнь люблю, слишком уж жизнь полюбил, так слишком, что и мерзко» (14; 366).

Встав на свой крестный путь после обвинения в убийстве отца, Дмитрий глубоко осознает несовершенство мира, чувствует свою вину за страдания людей; он заявляет о своей готовности принять «мученический крест», принять на себя все страдания мира. Но дальше, после этой кульминации, после того как Дмитрий дошел до высшей точки своего духовного взлета, начинается спад, начинаются сомнения и колебания. Вновь выясняется, что «сладострастие» для него важнее Бога и его «высшей» радости, требующей страданий. Митя осознает, что без Грушеньки он не сможет жить, и ни «высший человек» в нем самом, ни Бог не спасут его от гибели: «Ведь я без Груши жить не могу! Ну как ее ко мне там не пустят? Каторжных разве венчают? Брат Иван говорит, что нет. А без Груши что я там под землей с молотком-то? Я себе только голову раздроблю этим молотком! А с другой стороны, совесть-то? От страдания ведь убежал! Было указание — отверг указание, был путь очищения — поворотил налево кругом» (15; 34).

Зная, что было с Дмитрием до этого момента, зная его непостоянство, вспыльчивость, страстность, нужно признать все эти сомнения вполне обоснованными, а перспективу его «возрождения» через каторгу и страдания, по крайней мере, весьма сомнительной. В этом контексте настойчивое стремление Ивана организовать для Дмитрия побег выглядит как

подлинная *проницательность* вместе с *любовью* к брату. Нас не должна обманывать внешняя резкость отношений двух братьев. Эта резкость идет «от головы», от различия жизненных философий и противоречия устремлений, но за этим скрывается глубокая любовь, которая прорывается в самые кульминационные моменты их жизни. «Люби Ивана!» (15; 36), — восклицает Митя вслед уходящему от него Алеше, и это его последние слова перед судом. Об отношении Ивана лучше всего говорят его дела — и его настойчивое желание устроить побег и его поведение на суде, когда он пытается принять всю вину на себя.

В конце концов Дмитрий осознает, что он «не готов» к тем испытаниям, которые ему предназначены и в которых он хотел обрести «высшего человека» в себе. Итог всем его колебаниям и сомнениям подводит Алеша, который для Дмитрия выступает как сама его совесть: «Слушай, брат, раз навсегда, — сказал он, — вот тебе мои мысли на этот счет. И ведь ты знаешь, что я не солгу тебе. Слушай же: ты не готов, и не для тебя такой крест. Мало того: и не нужен тебе, не готовому, такой великомученический крест. Если бы ты убил отца, я бы сожалел, что ты отвергаешь свой крест. Но ты невинен, и такого креста слишком для тебя много. Ты хотел мукой возродить в себе другого человека; по-моему помни только всегда, во всю жизнь и куда бы ты ни убежал, об этом другом человеке — и вот с тебя и довольно» (15; 185). Все-таки Дмитрий оказывается не в силах окончательно соединить «высшую» и «низшую» радость и тем более встать на путь Иисуса Христа. Он сам предстает в эпилоге романа как «дите», которое нужно спасти и опекать.

А, что же Иван? Хотя кажется, что его история заканчивается катастрофой, что он терпит поражение в своих попытках придать своей жизни высший смысл, по нашему глубокому убеждению, именно он по-настоящему идет по пути Христа и открывает для себя перспективу стать *высшим человеком*.

Прежде всего, нужно категорически отвергнуть распространенное мнение о том, что катастрофа, произошедшая с Иваном (его безумие), является окончательной, демонстрирует гибельность его мировоззрения. Хотя срыв во время суда приводит к тяжелой болезни, во время которой Иван оказывается на грани смерти, близкие ему люди в основном не сомневаются, что он выздоровеет. Особенно выразительно суждение Дмитрия; во время одной из встреч с Алешей в тюрьме он внезапно говорит: «Слушай, брат Иван всех превзойдет. Ему жить, а не нам. Он выздоровеет» (15; 184). Алеша соглашается с ним: «Брат сложения сильного. И я тоже очень надеюсь, что он выздоровеет» (15; 185). Очень характерно, что эти слова звучат во время той самой встречи братьев, когда Алеша констатирует, что Дмитрий не готов к страданиям, не готов к «великомученическому кресту», и убеждает осуществить побег, который подготовил Иван. Интересно, что Иван до такой степени рассчитал все свои действия по спасению брата, что даже оставил Катерине Ивановне подробный план действий — оставил «накануне суда, на случай чего-нибудь...» (15; 180). Это означает, что Иван предусмотрел *все*, даже то, что реально произошло с ним в суде. И даже зная, что на суде его ждет безумие или смерть, *он думал только о спасении брата*.

Все это делает нелепыми суждения о «крахе» и «гибели» Ивана. Та катастрофа, которая произошла с ним во время суда, — это подлинная *жертва*, он жертвует собой ради брата. Указывая на эту деталь — на то, что Иван оставил подробный план побега, который во время его болезни начинает действовать и, весьма вероятно, спасет Дмитрия, — Достоевский явно подсказывает нам, что жертва Ивана является гораздо более искренней и действенной, чем кажется на первый взгляд. Можно предположить, что жертва Ивана кончается не гибелью, а *воскресением* к новой, более благой и высокой жизни.

Наконец, самое веское свидетельство благоприятного будущего Ивана дает сам повествователь; хотя он и не совпадает с автором романа, в данном случае в его суждении вполне уверенно звучит голос Достоевского. Первый раз упоминая о любви Ивана к Катерине Ивановне, повествователь вскользь сообщает нам и о его будущем: «Здесь не место начинать об этой новой страсти Ивана Федоровича, отразившейся потом на всей его жизни: это все могло бы послужить канвой уже иного рассказа, другого романа, который и не знаю, предприиму ли еще когда-нибудь» (15; 48). В этой фразе важно не только замечание о «всей жизни Ивана», но и намек на то, что эта жизнь достойна «другого романа», т. е. по своему содержанию не менее богата событиями и идеями, чем та часть жизни Ивана, которая составила содержание всего нынешнего романа.

Смысл того кризиса, который переживает Иван, также достаточно понятен, если учесть все сказанное ранее. Все герои романа несут в своих душах *своего* Бога и *своего* дьявола, и в жизни каждого наступает момент, когда происходит решающее столкновение этих начал человеческой души. В жизни Дмитрия это произошло в критический момент его отношений с отцом, когда он стоял перед окном, в котором виднелся профиль его отца, и сжимал в руке медный пестик. Как мы уже говорили, в изображении Ивана Достоевский наиболее остро передает диалектику человеческой души, поэтому история Ивана, борьба *его* Бога и *его* дьявола особенно выразительна и напряженна: она отражается и в его отношениях со Смердяковым, и в его любви-ненависти к брату Дмитрию, и даже в прямо противоположном смысле его «литературных» произведений — «Геологического переворота» и «Великого инквизитора». И все-таки и в истории Ивана есть кульминация, окончательное столкновение противоположно направленных начал — это суд и самопожертвование, совершенное ради спасения брата Дмитрия. Приступ безумия оказывается для Ивана формой «очищения», он до конца осознает сущность *своего* дьявола, объективирует его, и все это помогает ему окончательно победить темное начало его личности.

В новой жизни, которая наступит после его выздоровления, он соединит, наконец, свой отточенный разум со своим страстным сердцем, соединит карамазовскую жажду жизни с глубокой и подлинной верой, твердо овладевшей его душой. Отрицание мира, которое раньше господствовало в его вере, останется в ней в качестве преодоленного момента, а ее высшим моментом станет то радостное приятие мира в его высшем совершенстве, которое демонстрирует Кириллов в своих «пяти секундах» (и к которому приближается в своей жизни Зосима). Точно так же и неприязнь в ближнем, которую демонстрирует в начале своей истории Иван, должна смениться подлинной любовью к ним. Намек на это содержится в эпизоде перед его кошмаром, когда, возвращаясь домой от Смердякова, после твердого решения выступить на суде с признанием, он спасает от верной гибели пьяного мужичонка, лежащего без чувств в снегу.

Иван является наиболее ярким выразителем гностического мировоззрения Достоевского, и нам кажется, что в его личной судьбе Достоевский отразил тот генезис, который это мировоззрение претерпело в истории. В древнем гностицизме чрезвычайно сильной была тенденция к радикальному отрицанию мира, задача религиозного спасения понималась как уход души из этого мира, пропитанного злом и созданного злым Богом. Однако позже эта тенденция существенно ослабла и, по сути, перешла в собственную противоположность — в признание мира потенциально совершенным. Соответственно религиозное спасение человека стало восприниматься не как уход из мира, а как его *преображение* к подлинно совершенной, божественной форме. Это преобразование выступало как задача человека, его высшее задание в мире, выполнимость которого основывалась на убеждении,

что только человек является носителем божественного начала и божественного всемогущества в этом несовершенном еще мире. Итог такого радикального изменения отмечает эпоха Возрождения, которую можно рассматривать как первую в истории победу гностицизма над традиционным церковным христианством, основанным на платонизме, отрицающим за миром и человеком существенное значение на фоне неизменного и вечного божественного бытия. Философия Николая Кузанского обозначила начало эпохи великих систем гностического типа; и хотя Контрреформация сумела на время вернуть былую власть церкви (в философии это привело к новому воцарению платонизма — в системе Декарта и в традиции новоевропейского рационализма), эту мощную тенденцию идейного развития уже невозможно было уничтожить или хотя бы существенно подавить, она стала источником самых ярких достижений европейской философии — вплоть до окончательной победы гностического мировоззрения в творчестве мыслителей второй половины XIX в., среди которых одно из первых мест принадлежит Достоевскому.

Возвращаясь к роману «Братья Карамазовы», нужно признать, что утверждение о будущей жизни Ивана как «высшего человека» — это только гипотеза, хотя и хорошо обоснованная. Но можно сказать без малейших колебаний, что Иван выступает в романе как *Иоанн Креститель* (на это прямо намекает его имя), который выводит на путь истины того, кому предстоит стать подлинным Иисусом для всех окружающих людей, — брата Алешу. Дмитрий несколько раз называет Алешу земным ангелом и херувимом. Это нельзя понимать в буквальном смысле — ангельская и человеческая природа в мировоззрении Достоевского различаются принципиально. Но это значит, что в Алеше Дмитрий прозревает его *грядущее человеческое совершенство*.

В романе Алеша относится, скорее, к кругу детей, он еще не раскрыл для себя самого все составляющие своей души. Этот процесс обретения себя и является главным в истории Алеша. Брат Дмитрий помогает ему обрести в полной мере свою человеческую природу — открыть в себе «низшую» радость, радость-сладострастие, и понять, что и в нем присутствует его дьявол, с которым еще предстоит долгая борьба, но который уже побежден *в главном*. Брат Иван выполняет по отношению к Алеше еще более важную миссию: он подводит его к подлинной вере и к той «высшей» радости, которая составляет суть этой веры.

Сон-видение, который видит Алеша в келье умершего старца Зосимы, является окончательным и полным выражением идеи «высшей» радости. В этом сне Алеша видит, как раздвигается келья, становится огромной, и из-за большого стола к нему встает живой старец Зосима и предлагает посмотреть на Иисуса Христа, сидящего во главе стола; он говорит Алеше: «Не бойся его. Страшен величием перед нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, *нам из любви уподобился* и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы *не пресекалась радость гостей*, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже *на веки веков*» (14; 327; курсив наш. — *И. Е.*). Здесь *радость* становится сутью Христа, она выходит на первый план, заслоняя собой то, что полагает главным в образе Христа церковное христианство — его жертву; *радость делает жертву ненужной*. Христос превращается в образ *абсолютной радости*, в свете которой исчезает призрак греховности человека и теряет свою силу главный враг человеческой радости, смерть; все люди *на веки веков* становятся совершенными, входя в круг Его «гостей», становясь равными Ему.

Приходит к этой окончательной вере Алеша по тому же пути, по которому шел Иван. После смерти Зосимы Алеша переживает кризис своей наивной веры; расставаясь со своей наивностью, он погружается в ту же негативную диалектику, которую обнажил

бунт Ивана. В романе нам сообщает об этом сам повествователь: «Бога своего он любил и веровал в него незыблемо, хотя и возроптал было на него внезапно» (14; 307). Далее суть происходящего с ним определяет сам Алеша: «Я против Бога моего не бунтуюсь, я только „мира его не принимаю“» (14; 308). Отметим, что в обоих случаях присутствует определение Бога как *своего*, и Алеша прямо цитирует Ивана.

Иван застревает в своем бунте, мироотрицание начинает господствовать в его вере, и это мешает ему соединить веру со своей жадной жизни. Для Алеши такой же бунт оказывается необходимым моментом веры, от которого он легко переходит к высшей радости веры — к радости от принятия совершенства мира и божественного предназначения человека. Кана Галилейская становится его точкой опоры, на которой он основывает свою начинающуюся взрослую жизнь, и благой перспективе этой жизни он обязан двум своим братьям; истину каждого из них он сумел органично принять и слить воедино в своей личности.

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Он же. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 248–249.

² Здесь и далее все ссылки на произведения Ф. Достоевского даются прямо в тексте по изданию: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1972–1990.

³ «Наша любовь, любимая любовь единосущных, указывает нам путь к постижению Бога-Любви, Любви совершенной в себе. Тот, кто не нашел избранницы своей, кто любви не познал, не познает и Бога. Тот, кто отверг горделиво земную любовь, не проникнет и в тайную жизнь Божества» (*Карсавин Л. П. Noctes Petropolitanae* // Он же. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 165).

⁴ См.: *Евлямпиев И. И.* Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // *Вопр. философии.* 2006. № 3.