

**В. В. ДУДКИН**

### **ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР ДОСТОЕВСКОГО И ЖРЕЦ НИЦШЕ**

«В чем заключается наше рабское положение и рабская психология? И почему мы остаемся рабами, несмотря ни на что?.. Известны два ответа на второй вопрос. Первый из них — апологетический, второй — критический. Первый заключается в следующем. Безусловно, люди и в коммунистическом обществе как-то ограничены в своих мыслях и в своем поведении. Но эти ограничения разумны, обусловлены интересами коллективов, в которые входят люди, и интересами общества в целом. Без этих ограничений в обществе наступили бы хаос, произвол, деградация и распад. Вторым ответом (критический) заключается в следующем: некоторая часть граждан общества захватила власть над остальными и осуществляет свое насилие над ними. Оба ответа верны. Но каждый из них отражает лишь одну сторону дела. И оба они вместе не дают целую истину. В тени остается еще одна часть истины, может быть самая главная: мы принимаем систему рабства добровольно».<sup>1</sup>

Если бы не знать, что за этими словами А. А. Зиновьева стоит наша действительность, наша жизнь, то можно было бы подумать, что он рассуждает на темы легенды о Великом Инквизиторе Достоевского или — правда, в меньшей степени, — о жрице у Ницше.

Эти слова поставлены в начало статьи не для создания публицистического колорита. Скорее они должны послужить своеобразным камертоном, настраивающим наш слух на восприятие «музыки» будущего в произведениях Достоевского и Ницше, чтобы еще раз убедиться в поистине линкеевой проницательности этих великих отгадчиков будущего.

Поэма «Великий Инквизитор» из романа «Братья Карамазовы», как это общепризнано, является одной из кульми-

наций нравственно-философских исканий Достоевского, высочайшим взлетом его художественного гения, сумевшего в каких-то двадцать страниц печатного текста вместить всю драму истории человечества, и более того — предсказать ее грядущие трагические перепетии. И наметившийся за последние годы повышенный интерес к этому произведению в произведении вполне закономерен.<sup>2</sup>

Если рассматривать встречу кардинала из Толедо с Иисусом Христом в контексте сопоставления Достоевского и Ницше, то она может быть воспринята — конечно, в очень осторожном приближении — как образ схождения идей Достоевского и Ницше, причем схождения в полном смысле этого слова: сближения, сходства и битвы, поединка.

У Ницше мы, разумеется, не найдем такого же компактного изложения соответствующих идей, как в «Великом Инквизиторе». Они рассеяны по многим его сочинениям, среди которых в первую очередь следует назвать «Генеалогию морали», «Антихристианина» и, конечно же, «Заратустру», книгу, часто называемую поэмой, которая близка поэме Достоевского еще и по форме, вплоть до интонации.

Все коренные вопросы жизни замыкаются у Достоевского и Ницше на проблеме свободы. У Ницше свобода реализуется как «воля к власти» (по-русски «воля» и есть «свобода»). «В сущности для Достоевского, — пишет А. З. Штейнберг, — вопрос о свободе, как вопрос о гордости и смирении, о Боге и Дьяволе, есть лишь иное определение вопроса о власти, ее соблазнах и ее жертвах».<sup>3</sup>

Круг вопросов, аналогичных проблематике «Великого Инквизитора», Ницше поднимает в контексте своих рассуждений о «жрецах».<sup>4</sup>

Царство Великого Инквизитора, как и власть жреца, основано на лжи. Обращаясь к Христу, толедский кардинал говорит о себе, что он «примкнул к сонму тех, которые **исправили подвиг Твой**» (14; 1237). За этим благообразным эвфимизмом скрывается предательство и дьявольская игра, в чем единственно только Христу он и может признаться: «...мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили себя царями земными, царями едиными...» (14; 234). И эта фальсификация учения Христа освещается, естественно, Его же именем («... и солжем, что во имя Твое» — 14; 231).

Получается то, что Ницше называл «священной ложью». «Священной лжи» культура, по утверждению Ницше, обяза-

на многим. Это она изобрела: 1) «карающего и вознаграждающего бога», который признает закон жрецов, а в них самих видит своих полномочных представителей, 2) «потустороннюю жизнь», без каковой немыслима эффективная работа карательной машины; для этой же цели понадобилось бессмертие души, 3) человеческую совесть как понятие о добре и зле, и, если она находится в согласии с предписаниями жрецов, то сие суть глас божий, 4) мораль как отрицание всего «естественного хода вещей», но совпадающей с учением жрецов, и потому являющейся залогом счастья и спасения в этой и иной жизни, 5) истину, как данность, как откровение.<sup>5</sup> Короче говоря, за «священной ложью» стоит «воля к власти» жрецов.

Чтобы властвовать над людьми, жрецы сперва должны были научиться искусству владения собой. Для этого они использовали аскетические идеалы. Древние философы умели придавать своему существованию и облику такой смысл, такую выдержку и такую подоплеку, что это приучало **бояться** их: говоря точнее, это проистекало из более фундаментальных потребностей, именно, из потребностей самим проникнуться страхом и благоговением перед собой. Ибо все присущие им суждения и ценности предстали им обращенными против них самих; им приходилось подавлять всякого рода подозрительность и сопротивление к «философу в себе». Будучи людьми ужасной эпохи, они осуществляли это ужасными средствами: жестокость к себе, изобретательное самоистязание — таково было главное средство этих властлюбивых отшельников и новаторов мысли, которым понадобилось изуродовать сперва в себе богов и отцовские обычаи, дабы и самим смочь **поверить** в собственное новаторство. Напомню знаменитую историю царя Вишвамित्रа, который силою тысячелетних истязаний проникся таким чувством **власти** и доверием к себе, что вознамерился **воздвигнуть новое небо**: жуткий символ древнейшей и новейшей философской канители на земле — каждый, кто хоть однажды **воздвигал «новое небо»**, обретал надлежащие полномочия в **собственном аду...**» (Н, 12; 486—487).

Создается такое впечатление, что эта глубокая мысль о «новом небе» и «собственном аде» могла быть **инспирирована** образом великого Инквизитора и никем иным, вплоть до его **внешнего облика**. Вспомним, как появляется старец на ули-

цах Толедо «не в кардинальских одеждах своих», а в «старой, грубой монашеской своей рясе» — «девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск» (14; 227). Его выход обставлен по всем правилам актерского искусства, в стиле жрецов Ницше, коих он называл «лицедеями чего-то сверхчеловеческого». <sup>6</sup> А эта искорка в его глазах? Не отблеск ли она адава огня в его душе, ценою которого и добыто право безграничной власти над людьми?

Но мысли Ницше о жрецах имеют только видимость реминисценций из Достоевского. «Полное критическое собрание сочинений» Ницше внесло существенные коррективы в наши представления об уровне осведомленности и знакомства немецкого философа с творчеством Достоевского. Но оно не дает оснований предполагать, что он читал «Братьев Карамазовых». К тому же есть и существенные различия, сразу же обращающие на себя внимание. Жрец Ницше, например, в силу своего своекорыстного властолюбия, лишен того трагического величия, каковым в полной мере наделен человеколюбивый властитель Достоевского. Хотя в основе его философии лежит та же фатальная арифметика сильного меньшинства и немощного большинства.

Люди в своей массе представляются Великому Инквизитору «жалкими созданиями», «малосильными, порочными, ничтожными и бунтовщиками», но бунтовщиками слабосильными, «собственного бунта своего не выдерживающими» (14; 231, 233). Он бросает Иисусу Христу упрек в том, что он судил о людях «слишком высоко» и уверяет своего безмолствующего собеседника: «Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал!.. Он слаб и подл» (14; 233).

Однако эта горькая правда о человеке в устах Великого Инквизитора, по воле Достоевского-художника, изрядно отдает софистикой, потому что эта правда о человеке — только полуправда о нем. Так же, как его любовь к человеку — любовь нетребовательная, смешанная с презрением, полулюбовь. Полнота любви, «солнце любви» истекает от Христа, и только она в состоянии зажечь сердца людей «ответной любовью» (14; 227). Эта вспышка любви, кстати, вызывает явное неудовольствие как соборного патера, так и самого Великого Инквизитора.

...Когда Заратустра спустился с гор, то первый, кого он встретил внизу, был святой старец. В нем нетрудно различить единомышленника Великого Инквизитора, особенно, когда он дает такой совет Заратустре: «Не давай им (т. е. людям. — В. Д.) ничего... Лучше сними с них что-нибудь и носи вместе с ними — это будет для них всего лучше, если только это лучше и для тебя!» Святой у Ницше не любит людей, потому что человек в его глазах «слишком несовершенен» (Н, 2; 7). То есть он не любит людей как раз за то, за что их скорее всего любит Великий Инквизитор. Любовь, как ее понимал Ницше, несовместима с пренебрежительным отношением к человеческому достоинству. Но как раз эти, казалось бы, несовместимые чувства сочетает в себе герой Достоевского. И, вероятно, прав был С. Франк, когда утверждал, что «любовь и презрение — две стороны одного и того же чувства».<sup>7</sup>

Встреча Великого Инквизитора в тюремной камере зарифмована у Достоевского по контрасту с кошмаром Ивана Карамазова, когда ему явился черт. В обоих случаях видение мотивируется галлюцинацией. В легенде говорится о «бреде... девяностолетнего старика перед смертью» (Д, 14; 228). И почему, в самом деле, если однажды явился дьявол, не мог другой раз явиться Бог? Тем более, что в сущности речь идет об одном и том же лице: ведь автором поэмы «Великий Инквизитор» является не кто-нибудь, а сам Иван Карамазов. И то, как он представил Христа в своей поэме, лишний раз подтверждает правоту его слов: он не Бога не принимает, а мира Божьего. И если в черте материализовался демонический двойник Ивана, то, может быть, в облике Христа, старому кардиналу явилась его совесть, давившая на него молчаливым укором все долгие годы его жизни.

Такое соображение можно принять во внимание только в контексте более широкого взгляда на молчание Иисуса Христа. В самой поэме, как и в комментариях Ивана оно объяснено очень просто: Христос молчит, потому что он уже все сказал. Но можно увидеть в молчании Христа прием, замечательный не только своей художественной эффективностью, но и своей содержательной эффективностью. Молчание Христа оказывается красноречивее, убедительнее и сильнее изощренных философских аргументов его оппонента, потому что за этим молчанием стоит нечто неизмеримо

большее, чем человек, но частью чего он непременно является.

Монолог Великого Инквизитора представляет собой по существу диалог. Он построен в характерной для Достоевского манере предвосхищения контраргументов воображаемого оппонента и ответов на них. Вовлекаясь в диалогическую стихию, идеи его утрачивают непреложность истин в последней инстанции и как бы релятивируются до дискуссионных тезисов. Перед лицом безмолвствующего собеседника Великий Инквизитор не может не чувствовать зыбкости своих аргументов. Это дает о себе знать в некоторой его нервозности, а главным образом, в некорректности и софистичности некоторых его аргументов, что нетрудно заметить в таких, например, его словах: «...И если за Тобой во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые» (14; 231). Христос как апостол силы, пренебрегающий слабыми! Вот уж кто бы нашел что возразить на эти доводы, так это, в первую очередь, Фридрих Ницше. Но если выбирать из двух оппонентов Иисуса Христа — Великого Инквизитора и Ницше — то ближе к истине первый. Упрекая Христа в элитарности его учения, он имеет в виду то, о чем Н. А. Бердяев пишет следующее: «Христианская мораль есть в духовном смысле аристократическая, а не рабья мораль, мораль сильных духом, а не слабых. Именно христианство призывает идти по линии наибольшего сопротивления миру и требует героических усилий. Именно христианство против рабьей психологии обиды и противопоставило ей благодатную психологию вины». Далее речь заходит непосредственно о Ницше: «У Ницше было слишком внешнее и поверхностное представление о силе и слабости. Его соблазняло и пленяло внешнее, эстетическое обличье силы римлянина. Но этот римлянин был человеком, побежденным миром, отдавшимся целиком во власть мира, т. е. человеком, пережившим величайшее поражение духа. Христианство есть величайшая сила сопротивления власти мира... Христианская добродетель совсем не есть долженствование

и норма, а мощь и сила. Ницше понял христианскую мораль слишком в духе категорического императива Канта» (Бердяев Н. А. О назначении человека. — М., 1993. — С. 109). Ницше, считавший прерогативой сильной личности страдание, не захотел увидеть то, что очень глубоко усвоил Достоевский, а именно: что в Библии, в «Книге Иова», страдание определено как удел человека: «...человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх» («Книга Иова», 5).

Или еще один пример: «Имеешь ли Ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого Ты пришел?— спрашивает Его мой старик и сам отвечает Ему за Него, — нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую Ты так стоял, когда был на земле. Все, что Ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится чудо...» (14; 229). Это инкриминирует Христу грех «чуда» (искушение которым он выдержал) тот, кто сам основал на «чуде» свое господство над людьми и лишил их свободы. Свобода человеку не просто не нужна, она для него бремя непосильное, «ибо ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы!» (14; 230). Во-первых, потому, что свобода предполагает выбор, а выбор — дело тяжкое. «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее» (14; 230). Во-вторых, свобода заведет людей в «такие дебри» и поставит «перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя сами, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: (...) спасите нас от себя самих» (14; 235). Приползут, однако, не так быстро и не так охотно, как это может показаться на первый взгляд. «Пятнадцать веков мучались мы с этой свободой, — признается старец, — но теперь это кончено, и кончено крепко» (14; 229). Таким образом, по логике Великого Инквизитора, как, кстати, и по логике Ницше, счастье человека — удел слабых — оказывается несовместимо со свободой, вынести бремя которой дано только сильным натурам.

Ложь, согласно установкам жрецов у Ницше, всегда оправдана для достижения благих целей, даже более того:

ложь как «приложение к власти» равнозначна «новому понятию истины».<sup>8</sup> В «Антихристианине» творцами «священной лжи» выступают жрецы-иудеи, но в черновых набросках к этой книге ее истоки обнаруживаются в книге законов Ману. Именно там, как утверждает философ, впервые была сформулирована идея улучшения человеческого рода, и исходила она, конечно же, от жрецов, считавших себя «нормой, эталоном, высшим выражением человеческого рода». Их, с точки зрения Ницше, мнимое превосходство обеспечило им власть над людьми. Пример жрецов-брахманов оказался заразительным: «арийское влияние погубило мир».<sup>9</sup>

Великий Инквизитор «исправил» подвиг Христа тем, что вступил в союз с дьяволом. Жрец подменил Бога моралью, чтобы с ее помощью осуществить денатурализацию естественных человеческих ценностей. «Иудео-христианская мораль есть важнейшее средство и орудие власти жрецов над людьми. В противоположность морали аристократической мораль, насаждаемая жрецами, — это мораль *ressentiment'a* (отрицания. — В. Д.), говорящая нет всему, что воплощает в себе движение по **восходящей** линии — силе, красоте, здоровью, самоутверждению, — инстинкт *ressentiment'a* должен был, став гением, изобрести **иной** мир: глядя оттуда, можно было в любом акте **жизнеутверждения** видеть зло и порочность».<sup>10</sup>

Другая «священная ложь» жрецов, «чудо фальсификации», состояла в том, что они «перевели прошлое своего собственного народа **на язык религии**, то есть изготовили из него тупой механизм спасения, состоящий из вины (перед Яхве) и наказания, из благочестия и награды». В результате этой фальсификации истории «в руках иудейских жрецов **великая** эпоха в истории Израиля стала периодом упадка; пленение, великое несчастье, стало вечным **наказанием** за ту великую эпоху — время, когда жрец ничего еще не значил». Все богатое многообразие исторических событий и личностей свелось в итоге «к упрощенной, идиотской формуле — послушание или непослушание богу...».

Следующий ход жрецов или, как выражается Ницше, «новый шаг вперед» был направлен на то, чтобы «воля божья», «то есть условия сохранения власти жрецов, стала **известна**, — следовательно, необходимо «откровение». В переводе: потребовалась большая литературная фальшивка, и вот обнаруживается «священное писание». В нем-то жрец «строго

и педантично сформулировал раз и навсегда, чем ему хочется владеть, «что такое Воля божья»... Отныне в жизни все устроено так, что **без жреца ни шагу**; какие бы естественные события ни происходили в жизни — рождение, бракосочетание, болезнь, смерть... — повсюду появляется святой паразит, **отнимающий** у события **естественность**, или, на его языке, освящающий его...» (41—43).

Важнейшей предпосылкой власти жрецов философ считает невежество (как тут не вспомнить Дж. Оруэла с лозунгом его антиутопии: «Невежество — сила». В «Антихристианине» он спрашивает: «...Понят ли, собственно, говоря, знаменитый рассказ начала Библии — рассказ о Боге, который испытывает адский страх перед **знанием?**...» — И отвечает: «Нет, не понят. Книга жрецов *rog excellence*, ясное дело, начинается с тех огромных трудностей внутренних, какие переживает жрец: для жреца одно очень опасно, значит, и для Бога одно очень опасно...». Где же таится опасность? — В человеке, разумеется, ибо, создав его по образу и подобию своему, Бог даровал ему способность к познанию, а «благодаря знанию становишься **как бог**». Вот почему: «Наука — **первый** грех, зародыш всякого греха, **первородный** грех. Только в этом мораль...» (70).

На вопрос Ницше о том, был ли понят рассказ о Боге, испытывавшем страх перед знанием, можно ответить: был понят, и еще в XVII веке, и вполне «в духе Ницше» Дж. Милтоном в его поэме «Потерянный рай», там, где Сатана, узрев райское блаженство Адама и Евы, воскликнул:

«...Зачем ревниво запретил Господь  
Познание людям? Разве может быть  
Познание преступленьем или смерть  
В себе таить? Неужто жизнь людей  
Зависит от неведенья? Ужель  
Неведенье — единственный залог  
Покорности и веры и на нем  
Блаженство их основано?»<sup>11</sup>

Невежественным людям легче внушить представление о жреце как «человеке высшего типа».<sup>12</sup> Чтобы подчеркнуть свою исключительную значимость, жрец сочиняет противоположный себе тип «чандалы», самого ничтожного и презренного человека.<sup>13</sup>

При всей обременительности свободы, при всей жажде «всемирного соединения» в «бесспорный общий и согласный

муравейник» (14; 235), в человеке есть некая твердь, о которую может разбиться самая напористая воля к его водительству. Великий Инквизитор уверен: «... овладеет свободой лишь тот, кто успокоит их совесть» (14; 231). Ницше тоже очень хорошо отдавал себе отчет в том, что такое совесть, когда хотел избавить преступника от ее угрызений. Значит, все-таки «не хлебом одним будет жить человек». Ведь «тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорее истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы». Подвластна же совесть человеческая, как уверяет Великий Инквизитор, только трем силам: «чуду», «тайне», «авторитету» (14; 232).

Только Иисусу Христу было дано выдержать искушение этими силами... Человек же «ищет не столько Бога, сколько чудес» (14; 233).

Порабощающая власть «чуда» над человеком состоит в том, что оно совершается сразу, вдруг, устраняя всякую дистанцию между волей, желанием и их осуществлением. В «Святом благовествовании от Иоанна» или «Апокалипсисе» обращает на себя внимание чрезвычайная скоротечность событий. Суд над Вавилонской блудницей, например, совершается «в один час» (18; 10), гибнет она тоже «в один час» (18; 17). Новый Иерусалим прямо «нисходил с небес от Бога» (21; 9).

Обычно Апокалипсис понимают как мистическое пророчество о конце света. Между тем Откровение Иоанна представляет собой многоактную мистерию. В первом акте разыгрывается вселенская социальная катастрофа, сопровождающаяся возмущением природы, космических стихий (что послужило источником бесчисленных поэтических аналогий и сравнений социальных потрясений, революций, войн с природными катаклизмами). Во втором вершится суд над грешниками и воздается праведникам. Завершается мистерия обновления неба и земли.

Ритм событий в Апокалипсисе не эволюционный, а революционный. Апокалипсис — это прамодель революции. Не случайно все революции сопровождались подъемом эсхатологических настроений, чаяниями мгновенного преобразования мира, все без исключения, начиная с Мюнстерской коммуны и кончая Октябрьской революцией.

Апокалипсис — это также прамодель утопии. Тысячелетнее царство в готовности, так сказать, «под ключ», спускается с небес вдруг и сразу. В последующих утопиях сохранилась эта особенность прамодели: они возникали из ничего и пребывали нигде.

Упование на чудо изначально присуще человеку. Оно всегда было иллюзорной компенсацией бессилия человека перед лицом всемогущей природы. На более поздних стадиях культуры за жаждой чуда стало заметно стремление преодолеть трагическое несоответствие ничтожно малого срока жизни человека его реальным возможностям, несоизмеримость эфемерного существования творца истории с историческими циклами общественного развития.

Но издревле же стремление совершить чудесный скачок из теснин необходимости в царство свободы считалось делом сверхчеловеческим, дьявольским наваждением. И все искатели «мировой души», «философского камня», все Фаусты неизменно объявлялись слугами сатаны. Находились такие и среди многочисленных поколений революционеров, дерзавших в одночасье перевернуть мир и немедленно воздвигнуть Новый Иерусалим на глазах изумленных народов — увы! — иногда и на их костях.

В записной книжке 1875—1876 гг. Достоевского есть такие слова: «Новая поэма. Две великие идеи бунта и смирения, оба требуют подвига...» (24; 147). Его героев нетрудно различить по приверженности одной из этих идей. И хотя сам писатель все же отдает свои симпатии подвижникам духовного жизнестроительства, бунтарей в его книгах куда больше. Все они словно запрограммированы на один поступок, разрешающийся катастрофой, соответствующей в масштабах микрокосмоса Апокалипсису. Эти герои подвержены соблазну решить все проблемы «сразу». Раскольнику нужен «сразу весь капитал». Подростка восхищает Джеймс Ротшильд, сумевший в «один миг» загрести несколько миллионов. Дьявольский соблазн разрешения всех проблем здесь и сейчас увлекает их нередко на путь убийства или самоубийства (Кириллов). Кстати, словцо «сразу» с его синонимами («разом», «сейчас же», «мигом», «в один миг» и т. д.) существенно дополняет апокалиптическую семантику знаменитых «вдруг»-эв Достоевского.

Апокалипсис — это не только тема творчества Достоевского, пусть одна из самых главных. Это еще и способ виде-

ния мира «с точки зрения вечности», а в смысле конца света.

Достоевский апокалиптичен не только потому, что «подошли сроки», а еще и потому, что в его художественном мышлении преломился опыт национальной истории. Катастрофические потрясения — верстовые столбы российской истории: татаро-монгольское нашествие, реформы Петра, Октябрьская революция, события наших дней, когда самым brutальным образом разрывались связи с историческим и культурным прошлым. Маятник российской истории раскачивался почти до горизонтали, чтобы потом всей своей тяжестью обрушиться в противоположном направлении. И, несомненно, есть резон в словах Н. А. Бердяева о том, что «мы, русские, апокалиптики и нигилисты. Мы апокалиптики и нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенность исторического процесса...»<sup>14</sup>

Конечно, идея мгновенного преобразования жизни была прельстительной не только для чужого «ступенности» русского духа. Ницше, при всей легкости, с которой оперирует столетиями, открывая горизонты эпически отдаленного будущего, вовсе не устраивает отсрочка наступления нового мира. Уже в современном кризисе ему видятся ростки новой, восходящей жизни. Но ему хотелось бы успеть и к жатве, и он спешит, провоцируя и тем самым усугубляя кризисные явления. И не из этой ли жажды «сразу»-шности он начинает философствовать «молотом»? И не она ли подсказала ему идею целенаправленного отбора и искусственного выращивания «сверхчеловеков»?

В поэме «Великий Инквизитор» в роли «исправителя» учения Христа выступает католический священнослужитель, и, следовательно, грех фальсификации ложится на католичество. В комментариях к роману «Братья Карамазовы» из Полного собрания сочинений со ссылкой на Д. Н. Любимова высказывается предположение, что сужение проблемы исходит не столько от Достоевского, сколько от М. Н. Каткова (см. 15; 557). Действительно, сужать проблемы совсем не в духе Достоевского. Но не следует также забывать и о том, что писатель был постоянным оппонентом западных форм христианства и связывал надежды на возрождение христианства исключительно с православием. У Достоевского речь идет об искажении христианского вероучения институтом католической церкви. Ницше не раз писал о том же, но

с той только разницей, что не противопоставлял одной ветви христианства другую как подлинную. Для него существо проблемы заключалось в другом, в том, что христианство, взятое вообще как религия, есть посягательство на жизнь и ее отрицание. «У кого есть причины облыжно самоустраниться от действительности? У того, кто от нее страдает. Но страдает от действительности — действительность несчастная, потерпевшая крах... Преобладание чувств неудовольствия над чувствами удовольствия — причина всеобъемлемой морали и религии; однако такое преобладание — формула *décadence*...» (29—30).

Жрец Ницше — поборник декадентской религии — фигура в общем однозначная. Великий Инквизитор — образ куда более сложный. А. Л. Волынский назвал его «настоящим Антихристом, обаятельным своей нравственной чистотой, своим подвижничеством», «человеколюбивым Антихристом».<sup>15</sup> Эти определения оксюморонны, но оксюморонность образа Великого Инквизитора задана самим Достоевским. Она предельно сгущается в сцене, когда Христос запечатлевает поцелуй на старческих устах. Иван дает очень лаконичный и точный комментарий к этой сцене: «Поцелуй горит на его сердце, но старик остается в прежней идее» (14; 239).

Что означает этот загадочный поцелуй? Выражает ли он христианскую мораль всепрощения или есть воздеяние за человеколюбие? Да, но ведь испанский кардинал относится к человеку так же, как, скажем, Сатана из ветхозаветной «Книги Иова» или как гетевский Мефистофель. В «Прологе на небесах Мефистофель выглядит очень человеколюбивым чертом, выражая жалостливое участие роду человеческому, не ставшему счастливее от даров божьих:

«... Я вижу лишь одни мученья человека.  
Смешной божок земли, всегда, во всех веках  
Чудак такой же он, как был в начале века!  
Ему намного лучше бы жилось,  
Когда б ему владеть не довелось  
Тем отблеском божественного света,  
Что разумом зовет он: свойство это  
Он на одно лишь смог употребить —  
Чтоб из скотов скотиной быть!

...

Нет, что ни говори, а плох наш белый свет!

Бедняга человек! Он жалок так в страданье,  
Что мучить бедняка и я не в состоянье».

Явившись Фаусту, Мефистофель говорит о себе знаменитые, ставшие крылатыми слова:

«...Часть вечной силы я,  
Всегда желавшей зла, творившей лишь благое».

(Пер. Н. Холодковского).

Достоевский-диалектик, разумеется не мог пройти мимо этих слов. В «Кроткой» Мефистофелем рекомендуется закладчик: «Я — есмь часть той части целого, которая хочет делать зло, а творит добро...» (24; 8). Черта Ивана Карамзина эта формула совсем не устраивает: «Мефистофель, явившись к Фаусту, засвидетельствовал о себе, что он хочет зла, а делает лишь добро. Ну, это как ему угодно. Я же совершенно напротив. Я, может быть, единственный человек в природе, который любит истину и искренне желает добра» (15; 82). Получается смысловая инверсия фразы гетевского Мефистофеля и причем совсем не невинная: ведь дьявол утрачивает свою злую сущность. Но почему или во имя чего? Задавшись этим вопросом, обратим внимание, как черт себя рекомендует: «Я... единственный человек в природе» и т. д. Он говорит: человек! И это не оговорка. В черновых набросках к дневнику писателя за 1877 г. Достоевский делает следующую запись: «Какая разница между демоном и человеком? Мефистофель у Гете говорит на вопрос Фауста: «Кто он такой? — «Я часть той части целого, которая хочет зла, а творит добро». Увы! человек мог бы отвечать, говоря о себе, совершенно обратно: «Я часть той части целого, которая вечно хочет, жаждет, алчет добра, а в результате его деяний — одно лишь злое» (24; 287—288). Так мог бы сказать о себе и Великий Инквизитор.

В знаменитой фразе Мефистофеля для Достоевского была задана еще одна чрезвычайно важная проблема его творчества — проблема цели и средств. Одним из первых, кто обратил внимание на эту проблему у Достоевского, был В. В. Розанов. В своей книге «Легенда о Великом Инквизиторе» он, в частности, пишет: «...в нормальном процессе всякого развития благоденствие самого развивающегося существа есть цель; так, дерево растет, чтобы осуществлять полноту своих форм... Из всех этих процессов есть только

Один, в котором этот закон нарушен — это процесс истории. «В истории человек является целью только «в идее», «в действительности он есть лишь средство...»<sup>16</sup>. И отсюда проистекает «коренное зло истории».<sup>17</sup>

Царство Великого Инквизитора исключения не составляет. Ставя перед собой цель создания всеобщего счастья, старец вольно или невольно превращает осчастливленных им людей в средство доказательства правоты своих представлений об истинном человеческом счастье. Для Христа ложь и софизм такого счастья очевидны. Тем не менее он целует старика. Тогда, может быть, он целует своего врага, для того чтобы разорвать круг ненависти, о котором писал Н. А. Бердяев: «В практике дурных средств все объявляется дозволенным в отношении врага, которого перестают считать человеком. И образуется безвыходный магический круг. Смысл слов Христа о любви к врагам выводит из этого магического круга, круга ненависти?»<sup>18</sup>

У Гете в «Фаусте» Бог и Мефистофель выступают как антагонисты. Но в то же время они явно симпатизируют друг другу и подчас словно меняются ролями. Мефистофель бывает преисполнен сочувствия к человеку, а Господь говорит, например, такие слова:

«Слаб человек; покорствуя уделу,  
Он рад искать покоя, — потому  
Дам беспокойного я спутника ему:  
Как бес, дразня его, пусть возбуждает к делу!»

(Пер. Н. Холодковского).

Слова из начала этой тирады можно было бы поставить эпиграфом к философии человека у Великого Инквизитора. Под последними словами подписался бы Ницше, потому что не уставал повторять о демонических истоках творчества — главной черте сверхчеловека.

Аналогия с «Фаустом» может показаться натянутой. И в самом деле, Гете и Достоевский могли бы составить классическую пару для иллюстрации противоположностей, в качестве каковой они, кстати, не раз и фигурировали. И сочиненные Гете в «Прологе» небеса, где встречаются и «обмениваются любезностями» Бог и Сатана, не могли бы вызвать никакого понимания у истового христианина Достоевского, особенно такие, например, полуязыческие, полухристианские откровения Мефистофеля, как:

«Я — части часть, которая была  
Когда-то всем и свет произвела.  
Свет этот — порождение тьмы ночной  
И отнял место у нее самой.  
Он с ней не сладит, как бы не хотел...»

Все это, однако же, не убеждает в произвольности или беспочвенности сопоставления Достоевского и Гете. И не только потому, что творчество Гете оставило глубокий след в художественном сознании Достоевского. В «Легенде о Великом Инквизиторе» и в «Прологе на небе» сталкиваются два противоположных воззрения на человека как на существо всеильное и существо ничтожное. К тому же из сопоставления этих текстов становится очевидным, что поцелуй Христа ни как символ соединивших крайностей, ни как узнавание друг в друге частей единого первоначала истолковать нельзя. Отсутствие результата — тоже результат. С позиций обыденной или «эвклидовой» логики жест Христа, пожалуй, и вовсе необъясним. Остается испробовать разве только логику «двойных мыслей», о которых размышляет в романе «Идиот» князь Мышкин, когда истинными являются противоречивые утверждения (например, Келлер исповедовался из высоких потребностей души и мелкого меркантильного интереса — одновременно). «Двойные мысли» Мышкина опираются, как утверждает И. И. Лапшин, на «догму двойной истины», провозглашенной в XIII веке епископом Симоном де Турне. Смысл ее заключается в двойственности истины: то, что истинно в области знания, может быть ложно в области веры и наоборот.<sup>19</sup>

Однако же есть еще одна аналогия — на сей раз в творчестве самого Достоевского. Это отношение христоводобного князя Мышкина к Рогожину, особенно после убийства Настасьи Филипповны, в котором нет и тени осуждения совершенного злодеяния. Да и братание «положительно прекрасного человека» с демоническим Рогожиным выглядит по меньшей мере странно — с точки зрения общепринятых норм морали. Такое отношение, выглядящее как безразлично ко злу, Г. Гессе, напомним, назвал «жуткой святостью». Н. А. Бердяев говорил в этой связи об «евангельской морали» и «морали законнически-фарисейской» и пришел к следующим выводам: «Христианство не знает застывших типов злодеев или застывших типов праведников. Злодей превратится в

праведника, и праведник в злодея... Поэтому Христос и учит нас: не судите да не судимы будете... Поэтому христианство иначе относится к «злодеям», чем этика мира сего, оно не допускает резкого деления людей на две расы, на расу, «добрых» и на расу «злых», которым так дорожат этические учения».<sup>20</sup>

Другой пример — это преступники из «Записок из Мертвого дома». Ницше, конечно, превратно истолковал их в духе своей философии сильной личности. Но, с другой стороны, нельзя не признать и того факта, что у Достоевского в изображении преступников отсутствует традиционный пафос осуждения и детерминизм. От Ницше — тонкого и проницательного литературного критика — не могла укрыться новизна подхода Достоевского к теме преступления и преступника.

В масштабе же всего творчества писателя следование принципам «евангельской морали» и, в частности, принципу «не судите, да не судимы будете» (каковую Н. А. Бердяев, создает впечатление, формулирует больше с опорой на Достоевского, чем на Евангелия) обретает свою художественную реальность в полифонии.

Главное в христианской морали — любовь к ближнему. Достоевский сам и вместе со своими героями много размышлял о любви к ближнему и всегда вынужден был признавать, что в некоем идеальном выражении она невозможна, ибо «закон личности связывает, Я препятствует». В финальной сцене с Рогожиным князь Мышкин как будто достигает полноты любви к ближнему, но его Я находится уже в процессе распада, оно погружается в хаос. И только в человекобожеском Я Иисуса Христа снимается парадокс любви к ближнему, и она получает свое выражение в поцелуе Христа.

Но в этом жесте, как представляется, задан еще один смысл, в зависимости от того, как читать важнейшую христианскую заповедь; любовь к ближнему или любовь к ближнему. Христианское понимание человека основывается на уникальности каждого без исключения человека. А посему допрежь должно быть безоговорочное признание суверенной субъективности ближнего: «ты еси». (Примечательно, что в русском языке слова «другой» и «друг» — одного корня). Это бесконечно сложная задача не только по отношению к ближнему, но и по отношению к самому себе.

(если, конечно, не считать любовью к себе эгоизм), и кто, как не Иисус Христос, призван явить людям пример? Через поцелуй Христос сказал Великому Инквизитору: «ты еси». Тем самым утверждается и подтверждается свобода выбора добра и зла. В этом и заключается аристократизм христианской морали, о котором писал Н. А. Бердяев.

Этот принцип — осуществляемый с большей или меньшей последовательностью — регулирует взаимоотношения героев Достоевского. Согласно его художественной антропологии признание субъектности другого должно предшествовать его моральной оценке. Это ставит этого другого в положение свободы и ответственности, делает его судьей самого себя. Позиция неосуждения Иисуса Христа у Достоевского не пассивна, а активна. Ее воздействие на Великого Инквизитора очевидно, в ее свете обнажается слабость философской позиции многоумного старца. Но он только заколебался и не более того. Достоевский слишком хорошо знал цену злу, чтобы избегать упрощенных решений. Это создавало подчас иллюзию попустительства злу. Эта иллюзия поддерживается также сложнейшей, беспрецедентной в мировой литературе диалектикой добра и зла. «У Достоевского, — писал Н. А. Бердяев, — было сложное отношение ко злу, которое многим может показаться соблазном. (Как, например, Ницше, когда он увидел в изображении преступников в «Записках из Мертвого дома» апофеоз сильной личности — В. Д.) С одной стороны, зло есть зло, оно должно быть обличено и должно сгореть. Но, с другой стороны, зло есть духовный опыт человека, путь человека. В своем пути человек может быть обогащен опытом зла. Но нужно это как следует понять. Обогащает не само зло, обогащает та духовная сила, которая пробуждается для преодоления зла»<sup>21</sup>.

Достоевский не оставляет нам никаких сомнений в том, что царство Великого Инквизитора есть царство зла. В этой антиутопии (точнее — прообразе антиутопий) он акцентирует те черты, которые пугали его в социализме: отрицание личности, свободы, духовности. Однако отношения с социализмом «православного социалиста»<sup>22</sup> Достоевского складывались совсем не просто. Он оставался истинным социалистом, когда произнес вот эти известные его слова: «Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых должны лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке» (22, 31; 24, 116—117).

Ницше как противник социализма был до совпадений близок Достоевскому. Но в то же время он пользовался определенно репутацией социалиста (многие социалисты и марксисты, в том числе и русские, были ницшеанцами). И не по недоразумению: социалистов привлекал в философии Ницше пафос разрушения и созидания нового мира и человека, а также полная свобода действий. Но никаким социалистом Ницше тем не менее никогда не был. И вышеприведенные слова Достоевского он мог только оспорить, и самым решительным образом. В век всеобщего избирательного права философ резко выступил против всех форм равенства и не уставал подчеркивать свою приверженность иерархии. Иерархичность бытия — это, пожалуй, единственный принцип, в котором Ницше ни разу не усомнился. О значении, которое он ему придавал, свидетельствуют черновые записи 1884—1885 гг., где сохранились наброски плана книги «Об иерархии» с характерным подзаголовком «Прелюдии философии будущего». И это понятно: иерархия есть реальность «воли к власти». **«Кастовая иерархия»** (высший, над всеми царящий закон), — сказано в «Антихристианине», — лишь освящает **порядок природы**, первостепенный естественный закон, над которым не властны ни произвол, ни какая-нибудь «современная идея». Во всяком здоровом обществе различаются и обуславливают друг друга три типа с разными в физиологическом смысле тяготениями центров тяжести — у каждого своя гигиена, своя сфера труда, свое особое мастерство и чувство совершенства. **Не Ману**, а природа разделяет людей духовных по преимуществу, людей по преимуществу мышечных, с сильным темпераментом и, наконец, третьих, не выдающихся ни в одном, ни в другом, посредственных. Третьи — большое число, а первые и вторые — элита» (61). Да, но ведь и жрецы исповедовали тот же принцип иерархии. Почему же Ницше тогда обрушивал моисеев гнев на «святых паразитов», на «ядовитых пауков жизни»? Все дело в том, что жреческая иерархия покоилась на ложных основаниях, когда «центр тяжести жизни» был перенесен в «мир иной», разнозначный для Ницше «Ничто» (61).

Трехчленная социально-антропологическая структура общества — не новость в мировой культуре. Она представлена, например, в «Государстве» Платона. Аналогичные идеи развивали гностики, разделяя людей на «пневматиков»

(высшая каста, «сверхчеловеки»), «психиков, «гиликов». На этом фоне Ницше как-то даже неожиданно выделяется вниманием к среднему слою или сословию. «Высокая культура всегда строится как пирамида: основание широко, предпосылка целого — консолидированная, крепкая и здоровая посредственность... Что ты общественно полезен, что ты и функция и колесико, предопределено природой: не общество, а то счастье, на какое только и способно подавляющее большинство людей, превращает посредственность в разумную машину. Для посредственности быть посредственностью счастье... — к этому влечет природный инстинкт... Посредственность сама по себе есть первое условие того, чтобы существовали исключения, — посредственностью обусловлена культура в ее высоком развитии. Исключительный человек более чутко и нежно обходится с посредственностью, нежели с собой и себе подобными, и это не просто деликатность — это долг» (57).

У Достоевского в Легенде фигурируют два разряда, срединной прослойки между ними нет. Здесь дают о себе знать те самые крайности национального духа и национальной жизни, о чем так часто напоминал сам писатель.

С. А. Аскольдов, выделяя в составе души трехчленную структуру — «святое, специфически человеческое и звериное» — находил, что срединное начало является в русской душе «несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов».<sup>23</sup> В развитие этой мысли читаем у Н. А. Бердяева: «Здесь тайна русского духа. Дух этот устремлен к последнему и окончательному, к абсолютному во всем; к абсолютной свободе, к абсолютной любви. Но в природно-историческом процессе царит относительное и среднее... Для русских характерно какое-то бессилие, какая-то бездарность во всем относительном и среднем. А история культуры и общественности вся ведь в среднем и относительном; она не абсолютна и не конечна... Поэтому же трудно русскому создавать относительную культуру, которая всегда есть дело предпоследнее, а не последнее».<sup>24</sup>

Утверждение целесообразности каждого сословия **вкупес** пожеланиями обеспечить рабочим достойное существование служили дополнительными аргументами для тех, кто хотел бы видеть в Ницше социалиста. Но Ницше защищал рабочих не вместе с социалистами, а от социалистов, которым он адресовал такие вот слова: «...если хотят, рабов, то надо»

быть дураком, чтобы воспитывать их для господства». (Н, 2, 617).

Совершенно недвусмысленно отношение философа к социализму выражено во фрагменте 437 из «Человеческого, слишком человеческого», где не только дана оценка социализма, а в чем-то очень точно угадана его судьба: «Социализм есть фантастический младший брат почти отжившего деспотизма, которому он хочет наследовать; его стремления, следовательно, в глубочайшем смысле слова реакционны. Ибо он жаждет такой полноты государственной власти, какую обладал только самый крайний деспотизм, и он даже превосходит все прошлое тем, что стремится к формальному уничтожению личности; последняя представляется ему неправомерной роскошью природы, и он хочет реформировать ее, превратив ее в целесообразный орган коллектива. «Социализм» нуждается в такой верноподданнической покорности всех граждан абсолютному государству, каких еще не существовало доселе; и так как он уже не может рассчитывать на старое благоговение перед государством, а, напротив, произвольно должен способствовать его устранению... то ему остается надеяться лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма. Поэтому он втайне готовится к террористической власти и вбивает в голову полуобразованных масс, как гвоздь, слово «справедливость», чтобы совершенно лишить их разума... и внушить им добрую совесть для той злой игры, которую они должны играть» (Н, 1, 446—447).

В черновых набросках за 1882—1884 гг. Ницше делает одну запись, содержащую не более и не менее, как основную мысль поэмы «Великий Инквизитор». Она гласит: «Высшее воззрение иезуитизма, также и социалистического. Господство над человечеством с целью его осчастливливания, Осчастливливание посредством поддержания иллюзии, веры».

О верующих философ, выходит, такого же мнения, как и Великий Инквизитор о своих подданных. «Человек веры, «верующий» — во что бы он не веровал, — это непременно зависимый человек, он не полагает себя как цель, вообще не полагает себе цели так, чтобы опираться на самого себя. «Верующий» не принадлежит сам себе, он может быть лишь средством, его пускают в дело, ему нужен кто-то, кто пожрет его. Он инстинктивно превыше всего ставит мораль са-

моотречения... Любая вера выражает самоотречение, самоотчуждение...» (78).

На основании вышеизложенных высказываний Ницше можно было прийти к выводу о том, что он против того, чтобы использовать человека в качестве средства. Но такой вывод был бы поспешным, потому что некоторые положения философии Ницше носят не принципиальный, а окказиональный характер, в зависимости от того, к какому ценностному уровню они относятся. Например, то, что непозволительно делать сильному человеку по отношению к ему равным, вполне допустимо по отношению к низшему разряду людей. Высказывание Ницше о «высшем воззрении иезуитизма» имеет продолжение, и это продолжение гласит: **«А вот мое обратное направленное движение. — Господство над человечеством с целью его преодоления. Преодоление посредством учений, от которых оно погибнет, за исключением тех, кто сможет их вынести».**<sup>25</sup> Здесь речь идет не просто о том, что цель оправдывает средства, а о том, что цель оправдывает самые жестокие средства, такие, какие делают бессмысленной саму цель.

Достоевский придерживался прямо противоположной точки зрения: человек должен утвердить себя, не противопоставляя себя остальному человечеству, а, напротив: «высочайшее употребление, которое может сделать человек из личности, из полноты развития своего я, — (...) отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20; 172). Достичь этого состояния на земле невозможно, поскольку это состояние «есть рай Христов». (20; 173). Для этого требуется физическое перерождение человека. Идея о физическом перерождении человека проходит лейтмотивом и через всю философию Ницше. Но если Достоевский достаточно определенно высказался, что он имеет в виду под физическим перерождением («не женятся и не посягают»), то Ницше ограничивается весьма туманной метафорой крылатого, летающего человека.

Американский исследователь Р. Джексон придерживается мнения, что Достоевский имел «глубокие сомнения насчет человеческой природы», и потому его взгляд на человека был более «реалистичным», нежели взгляд Ницше, отличавшийся «верой в возможности человека» и, следовательно, более идеалистичный.<sup>26</sup> Это истина, но это не вся истина. Принцип антитетической аргументации срabатывает

применительно к Достоевскому и Ницше не всегда, по той простой причине, что каждый из них есть в некотором роде антитеза самому себе. Поэтому антитеза Р. Джексона будет не менее истинна в своей инверсии: Достоевский верил в религиозное обновление мира и человека и, следовательно, был идеалистом. А Ницше испытывал не менее глубокие сомнения в человеке, у которого он вообще не видел будущего (а уповал единственно на «сверхчеловека»), и, следовательно, не чурался реальности.

В этом свете легенда о Великом Инквизиторе представляется поединком действительности и идеала, и действительность, реальность здесь проигрывает в убедительности по сравнению с идеалом. С другой стороны, идеалистичность Ницше обостряла его критическое видение современности, углубляла в нем аналитика культуры. Так, идя каждый своим путем, Достоевский и Ницше уловили только намечавшиеся в то время тенденции общественного развития, которые стали реальностью в XX веке.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. А. А. Зиновьев. Почему мы рабы//Квинтэссенция. М. — 1991. — С. 64—65.

2. См., например: Бобович М. Поэма «Великий Инквизитор»//Русская литература. — 1984. — № 2; Багно В. Е. К источникам поэмы «Великий Инквизитор»//Достоевский. Новые материалы и исследования. — Л. — 1985. — Вып. 6 (есть библиография); Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе»//Вопросы философии. — 1990. — № 1.

3. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского. — Paris. — 1980. — С. 127.

4. В оригинале *Priester*. Слово имеет и другое значение: «священник». Оно более позднее, и поэтому значение «жрец» предпочтительнее. Следует однако помнить: стилист Ницше виртуозно владел клавиатурой многозначности слов, извлекая из нее все новые модуляции смыслов.

5. Nietzsche F. *Sämtliche Werke*. A. Kröners Taschenausgabe. — Stuttgart. — 1964. — Bd. 78. — S. 106—108.

6. *Ibid.*, S. 103.

7. Франк С. Л. Сочинения. — М. — 1990. С. 19.

8. Nietzsche F. *Sämtliche Werke*, Bd. 78. — S. 108.

9. *Ibid.*, S. 109.

10. Ницше Ф. Антихристианин//Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П. — Сумерки богов. — М. — 1989. С. 39. Далее ссылки на эту книгу см. в тексте с указанием в скобках страницы.

11. Мильтон Дж. Потерянный рай. — М. — 1982. — С. 119.
12. Nietzsche F. Sämtliche Werke, Bd. 78. — S. 103.
13. Ibid., S. 104.
14. Бердяев Н. Русская идея//Вопросы философии. — 1990. № 2. — С. 87.
15. Волынский А. Л. Достоевский. — СПб. — 1906. — С. 228—229.
16. Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе. Две статьи о Гоголе. HRSG. v. D. Tschbizewskij. — München. — 1970. — 41.
17. Там же, с. 49.
18. Бердяев Н. Судьба России. — М. 1990. — С. 273.
19. Лапшин И. И. Как сложилась легенда о Великом Инквизиторе//О Достоевском. — Ред. А., А. Бем — Прага. — 1929. — С. 132.
20. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М. — 1993. — С. 103—104.
21. Бердяев. Н. Русская идея//Вопросы философии. — 1990. — № 1. — С. 142; см. также Скрипник А. П. Моральное зло. — М. — 1992. — С. 261—262.
22. Там же. С. 141.
23. Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции//Вехи. Из глубины. — М. — 1991. — С. 225.
24. Бердяев Н. Судьба России. С. 32.
25. Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe. — 4. Abt. — 2. Bd. — S. 200.
26. Jackson R. L. Nietzsche and Dostoevsky: counterpoint//The Comparatist. — 1982. — May. — p. 32.