

ДОСТОЕВСКИЙ, ИТАЛИЯ И КАТОЛИЦИЗМ: ТРИ ВОЗМОЖНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

«Легенда о Великом Инквизиторе» и проблема оценки Достоевским католицизма

В письме от 9 октября 1870 г. А. Н. Майкову Достоевский подчеркивал: «Все несчастье Европы, все, все, без всяких исключений произошло оттого, что с Римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся» (29₁; 146–147). Писалось это в то время, когда Достоевский и другие писатели получали новости о происходящем Ватиканском Соборе. В этом смысле поэма «Великий Инквизитор», написанная для «Братьев Карамазовых» десять лет спустя после письма А. Н. Майкову, может быть прочитана как доказательство укрепления подобных антикатолических и антизападных убеждений и Достоевского, и некоторых других представителей русской культуры.

Однако на самом деле проблема гораздо шире и сложнее. Известно, особенно из письма Н. А. Любимову от 11 июня 1979 г., что первым объектом критики Достоевского в контексте поэмы Ивана Карамазова были социалисты. Сын Любимова пишет в своих мемуарах: «...припоминаю, что <...> сперва, в рукописи у Достоевского, все то, что говорит Великий инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще к христианству, но Катков убедил Достоевского переделать несколько фраз и, между прочим, вставить фразу: „Мы взяли Рим и меч кесаря“; таким образом, не было сомнения, что дело идет исключительно о католичестве. При этом помню, что при обмене мнений Достоевский отстаивал в принципе правильность основной идеи Великого инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповедованиям, относительно практической необходимости приспособить высокие истины Евангелия к разумению и духовным потребностям обыденных людей»¹.

Н. А. Бердяев писал: «Католическая обстановка и обличье поэмы не существенны. И можно совершенно отрешиться от полемики против католичества»². Стоит в этой связи остановиться на проблеме оценки Достоев-

¹ Любимов Д. Н. Из воспоминаний (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинских торжествах в Москве в 1880 году) // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 2. С. 371.

² Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском. Ф. М. Достоевский в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 230. В современной нам России происходят процессы, в результате которых большая часть молодой советской интеллигенции стала православной. Эти люди жили надеждой на установление социальной справедливости, но затем отчаялись в этом и перенесли весь утопизм

ским католицизма. Об этом, в частности, писала А.Г.Гачева: «В записных тетрадях Достоевского 1864–1865 гг., в набросках статьи „Папская власть падет“ соседствуют две точки зрения — хомяковская и тютчевско-аксаковская. С одной стороны — мысль о светской власти как основе основ католицизма (см.: 20; 189), с другой — рассуждение о „формульности“, „логистике в характере римской постройки“ (20; 189), прямо отсылающее к Хомякову. Однако в дальнейшем — в политических статьях „Гражданина“ и в „Дневнике писателя“ <...> — причину искажения христианства в римской Церкви Достоевский будет склонен видеть все же не в рационализме, а именно в идее „всемирного владычества“, идеале языческого, земного царствия (21; 243). В прерогативе „светской власти“ — сердцеви́на римско-католической идеи, потому что папство неспособно отречься даже от ничтожной части итальянских земель, потому что Пий IX „в самую роковую минуту, когда от него отнимали и Рим, последний кусок земли, и оставляли ему в собственность лишь один Ватикан, в эту самую минуту он, как нарочно, провозгласил свою непогрешимость, а вместе с тем и тезис: что без земного владения христианство не может уцелеть на земле, — то есть, в сущности, провозгласил себя владыкой мира, а пред католичеством поставил, уже догматически, прямую цель всемирной монархии, к которой и повелел стремиться во славу Божию и Христа на земле“ (25; 157–158)»³.

Эти утверждения Достоевского, даже если только «буквально» их прочесть, отражают, на наш взгляд, глубокое незнание и недопонимание им современных ему исторических фактов (мы это утверждаем именно потому, что глубоко ценим и любим его неповторимый художественный и философский талант, выраженный прежде всего в его художественных произведениях). Иначе говоря, если представление о всемирной римской власти было главной опорой для критики католицизма, то именно эта опора обнаруживает сегодня свою слабость. «Достоевский также пишет о том, что „вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков в своей прежней чистоте“, несмотря даже на то, что

коммунистической идеологии в духовную сферу. Некоторые из них ищут новых врагов и находят их в образе «Запада», возобновляя дух полемики русского средневековья. «Врагом» часто становится католическая Церковь. Эти люди смотрят на «Запад», но не замечают, что на конкретном современном европейском Западе католицизм имеет все меньше и меньше влияния. «Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: „Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали“. И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя твое» (14; 230–231). То, что предсказано Инквизитором, не случилось на «Западе»: никто не просит Римскую Католическую Церковь, чтобы она накормила всех во имя Христово. Похожее недопонимание Католической Церкви и ее историко-политической обстановки происходило в России еще в конце XIX в.

³ Гачева А. Г. У истоков историософской и политической концепции Достоевского 1860–1870-х гг. (Тютчевско-аксаковский контекст) // Достоевский и мировая культура. СПб., 2003. № 19. С. 94.

„главный источник замутился и отравлен безвозвратно“ (22; 88). Как и Тютчев⁴, он убежден, что „идея религиозная и идея папская в сущности различны“ (25; 158). Одним из свидетельств этому служат воспоминания В. Пуцыковича о берлинской встрече с писателем, во время которой Достоевский разъяснил ему смысл „Легенды“ „с просьбой писать об этом“: „Она — против католичества и папства, и именно самого ужасного периода католичества, т. е. инквизиционного его периода, имевшего столь ужасное действие на христианство и все человечество. Он (Достоевский. — А. Г.) прямо говорил, что в инквизиционном католичестве действовал не Христос и даже не папы, а просто злой дух, бес, черт“ <...>. Против католичества же вообще и особенно в период первых чистых веков христианства он, конечно, не имел ничего; даже раз мне сказал, что если новейшая Италия чем-либо прославилась, так это своим папством и могучею объединяющею силою на весь мир первоначального вселенского католичества“⁵ ⁶.

К великому сожалению, поэма «Великий Инквизитор» может быть прочитана и читается не только умными людьми. Более того, многие совсем не проницательные люди ее знают только с чужих слов, но сами не читали ее. Следствием этого оказывается, что эти не-читатели часто улавливают в поэме самое поверхностное ее значение, то есть критику Римско-католической Церкви. Это, может быть, единственное роковое наследство Достоевского. Достоевский и многие его современники не имели верного знания о таких вещах, как догмат непогрешимости (безошибочности — *«infallibilitas»*, лат.) папы или о современном значении Ватиканского владения для католической Церкви. Итальянский историк А. Тамборра замечает, как русские не поняли или не хотели понять, насколько уже тогда политически безоружен был католический Рим. Утверждалось господство современного государства и современного «цивилизованного общества» для всех граждан. Сохраняя маленькую землю Ватикана, Римско-католическая Церковь смогла сохранить символически свою независимость от всякого государства и дать городу и миру некий сигнал своего статуса «слуги слуг» всех народов мира.⁷

Распространенный русский перевод слова *«infallibilitatis»* — «непогрешимость» — неверный. В то время как Рим был уже насильно «присоединен» к новому итальянскому государству (чьи солдаты убили защитников Рима, несмотря на то что они, защитники, по приказу Папы никакого сопротивления практически не оказывали), масоны стали писать

⁴ См.: Тютчев Ф. И. Папство и римский вопрос // Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 310, 311, 323. Также см.: Тютчев Ф. И. — И. С. Аксакову, 29 сентября 1868 // Лит. наследство. М., 1989. Т. 97. Кн. 1. С. 343.

⁵ Пуцыкович В. О Ф. М. Достоевском (из воспоминаний о нем) // Новое время. 1902. 16 / 29 января.

⁶ Гачева А. Г. У истоков историософской и политической концепции Достоевского. С. 96.

⁷ См.: Tamborra A. *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla santa Alleanza ai nostri giorni*. Milano, 1992. P. 256–257.

школьные учебники, формирующие менталитет большинства будущих молодых итальянских граждан. В то же время Римский Папа в 1870 г. провозгласил, что когда Церковь своим верховным учительством предлагает веровать в нечто как в богооткровенное, данное в учении Христа, то этим определениям надо подчиняться в послушании веры.⁸

Однако католический катехизис утверждает, что *каждый* христианин одарен безошибочностью. Это видно в полной мере у Римского Папы не потому, что он — лучше всех, а потому, что он представляет собой живой символ того, что Церковь — единое тело. Его безошибочность становится, таким образом, символом безошибочности всех членов Вселенской Церкви. В этом духе должен рассматривать догмат безошибочности настоящий христианин.

Так и сделал высший представитель католичества в итальянской культуре конца XIX в. великий романист А. Мандзони, о котором подробнее речь пойдет в следующем разделе настоящей статьи. Он не прислушался к папской энциклике «*Non expedit*» (1870), принял участие в политической жизни нового итальянского государства и даже вошел в Сенат. Это потому, что великий итальянский писатель уже тогда прекрасно знал, что догмат безошибочности не распространяется на любое высказывание Римского Папы. Эти важные нюансы не были ясны Достоевскому. Более того, и история Инквизиции также гораздо более сложна, чем до сих пор думается.⁹ Вспомним, что исторические ошибки были совершены и православными: гонение староверов в XVII в.; жестокость Иосифа Волоцкого в отношении к Максиму Греку и др.

Если речь идет о «католическом рационализме», то он оказывается явно второстепенным в критике Достоевским католицизма по сравнению с вопросом о власти; однако если о нем говорить, то следует назвать имя Б. Паскаля, который противостоял всякому рационализму и которого Дос-

⁸ Римский Папа после Первого Ватиканского Собора лишь однажды воспользовался своей «безошибочностью» — когда он провозгласил догмат о Взятии в Небесную Славу Преподобной Девы Марии (1950), не уточняя модуса Взятия. Это Взятие вполне могло, по католическому учению, произойти так, как принято понимать в православной традиции, то есть через естественную смерть. Один из немногих католических храмов в Санкт-Петербурге до сих пор называется «Успение». Видно, что и всякий православный человек смог бы согласиться в этом случае с Римским Папой, как и каждый католик. *Каждый* христианин не ошибается в провозглашении основ христианских истин. Это верно по той простой причине, что всякий религиозный человек как таковой верит в то, что истина есть и что она одна. Другое дело — толкование ее.

⁹ См. Camilleri R. *La vera storia della Santa Inquisizione*. Casale Monferrato, 2001; *Inquisizione ed ebrei in Italia*. Roma — Bari, 1989; *La strega di San Miniato*. Roma-Bari, 1989; *Processi contro la Chiesa*. Casale Monferrato, 1994; Arnold P. *La storia dei Rosa-Croce*. Milano, 1995; Benassar B. *Il secolo d'oro della Spagna*. Milano, 1985; Idem. *La storia dell'Inquisizione spagnola*. Milano, 1994; Idem. *I cristiani di Allah*. Milano, 1991; Bossi G. *Giordano Bruno e il mistero dell'ambasciata*. Milano, 1992; Camilleri R. *La verità su Galileo II Fogli*. № 90. Verona, 1984; Idem. *La „leggenda nera“ dell'Inquisizione II Fogli*. № 131–132. Milano, 1988; Canosa R. *La storia dell'inquisizione in Italia dalla metà del Cinquecento fino alla fine del XVIII secolo*. Roma, 1986–1990. T. 1–5; Idem. *La storia dell'inquisizione spagnola in Italia*. Roma, 1992.

тоевский глубоко любил. О влиянии Паскаля на Достоевского убедительно писал Б. Н. Тарасов. Обоих мыслителей волновала проблема отношения культуры и веры.¹⁰ О том же писал Достоевский, работая над «Бесами»: «Дело в настоящем вопросе: можно ли веровать, быв цивилизованным...» (11; 173). Б. Паскаль всегда утверждал, что невысокий уровень культуры делает человека ближе к Богу; средний уровень («быть цивилизованным», по Достоевскому) его от религии отдаляет; высокий культурный уровень снова возвращает человека к вере.

Католицизм гораздо более многозначный феномен, чем так называемый западный рационализм (и разные европейские школы религиозной философии XX в. это вполне доказывают). Если говорить об отношении разума и веры, то самому Достоевскому было известно, что радикально противопоставлять одно другому (веру и разум) не следует, поскольку сам русский писатель всегда верил в высший *разум надежды*.¹¹

Противостояние разума и веры, культуры и веры приводит, с одной стороны, к религиозному фанатизму, с другой — к чистому атеизму. Достоевский всегда искал, как и лучшие славянофилы до него, целостности и в знании, и в бытии, и в действительности. Достаточно сослаться на понятие «верующего разума» И. В. Киреевского.¹² В своей односторонней критике *католического рационализма* Достоевский, скорее, хотел бороться с некими возможными заблуждениями всех христиан и использовал подходящие примеры из истории Европы. По крайней мере, так и следует эти его утверждения прочесть, если есть желание сохранить их и сделать их актуальными. Сам Достоевский говорил, что *«искусство всегда современно и действительно, никогда не существовало иначе, и, главное, не может иначе существовать»* (18; 98).

Совсем не случайно «к 1879 г. Вл. Соловьев относил первое сомнение в правильности своих (и Достоевского) взглядов на католичество, приведшее его вскоре на позиции экуменизма»¹³. С. Н. Булгаков даже полагал, что Соловьев как интерпретатор Достоевского впервые в этом во-

¹⁰ См.: Сараскина Л. И. Свет просвещения и темнота образования // Достоевский и современность. Материалы XVIII Международных Старорусских чтений 2003 года. Великий Новгород, 2004. С. 175–191.

¹¹ Это утверждение было сделано нами в статье «Вера и разум у Достоевского». См.: Капилюпи С. М. Вера и разум у Достоевского: наследие надежды между традицией и современностью // Достоевский и мировая культура. СПб., 2003. № 19. С. 122–134. К этому можно добавить следующее: «Он называет такой ум главным и отличает его от неглавного, который связан с „правильным сознанием“ и разделительными свойствами „закона Я“ и приводит к „сочинению“ жизни, ее несовершенному устройству через сложное переплетение гордости и зависти, борьбы и власти» (Тарасов Б. Н. «Роковой вопрос» и современный мир (Паскаль и Достоевский как стратегические мыслители) // Тарасов Б. Н. Непрочитанный Чаадаев. Неуслышанный Достоевский (христианская мысль и современное сознание). М., 1999. С. 280).

¹² Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 259.

¹³ Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский в конце XX века. М., 1996. С. 452. Также см.: Соловьев Вл. С. Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 25.

просе отделил золото от шлака.¹⁴ На самом деле «Соловьев воспринимал творческий импульс от Достоевского и, проведя его через свою философски ориентированную организацию, возвращал своему источнику в новом качестве»¹⁵. Соловьев не успел сделать эту проблематику своей последней интуицией потому, что Достоевского на свете уже не было.

**Достоевский и А. Мандзони
в связи с тайной Богочеловечества**

Вспомним слова из эпилога романа «Преступление и наказание»: «...Спасть во всем мире могли только несколько человек; это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса» (6; 420). Это последние слова парадоксальны: ведь если таких людей никто не видел, то и спасения не будет. Но такие люди существуют, и отец Зосима — один из них. Вспомним слова Смердякова из романа «Братья Карамазовы»: «...никто в наше время, не только вы—с, но и решительно никто, начиная с самых даже высоких лиц до самого последнего мужика—с, не сможет спихнуть горы в море, кроме разве какого—нибудь одного человека на всей земле, много двух, да и то может где—нибудь там в пустыне египетской в секрете спасаются, так что их и не найдешь вовсе» (14; 120). Однако в той же вселенной «Братьев Карамазовых» есть и Маркел, и Зосима, и Алеша Карамазов. Смердяков просто не желает их видеть, но это не значит, что их видеть невозможно. Вера имеет свои особые глаза. Выражаясь метафорически, нужно встретить одного из тридцати шести праведников, принадлежащих (по мудрому еврейскому убеждению) каждому поколению, чтобы он помог нам найти верный путь к спасению. Так и рождается конкретная воля к спасению — через веру в то, что через лик этого праведника и благодаря его молитвам я удостоюсь узреть Светлый Лик Христов.

Богочеловечество возможно в вере и в свободе, и имеет свой исток в вере в Христа. Этот великий пример нам близок, потому что в воплощении Сын Божий, Логос Божий, соединился не только с Иисусом, но неким образом, известным только Богу, Он, через веру и послушание Иисуса, соединился и со всяким человеком, грядущим в мир, чтобы всякий человек стал Богом. Только принимая участие в этой вере, человеческая вера может не остаться верой ума, которая просто говорит «да», но ничего не делает (как говорится в евангельской притче о двух сыновьях¹⁶), а может

¹⁴ См.: Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 301.

¹⁵ Викторovich В. А. Достоевский и Вл. Соловьев. С. 454.

¹⁶ «У одного человека было два сына; и он, подойдя к первому, сказал: сын! пойди сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: не хочу; а после, рассказавшись, пошел. И подойдя к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: иду, государь, и не пошел. Который из двух исполнил волю отца? Говорят Ему: первый. Иисус

стать верой воли, которая делает человека свободным рабом Воли Божьей, то есть свободным рабом божественной Премудрости. И в итоге сыном Бога. И только опираясь на веру Христову, человеческая и неизбежная воля к власти преобразуется в «законе» сострадания и приводит к рождению Богочеловечества. По христианскому учению, Свою веру Сын Божий дарит нам в тайне приобщения Святому Духу и в таинствах Вселенской Церкви.

Чтобы дать конкретные примеры осуществления богочеловечества в Церкви и в контексте духовно-культурного сравнения христианского Запада и Востока, нелишним будет снова обратиться к роману «Братья Карамазовы». В книге шестой «Русский инок» содержится жизнеописание старца Зосимы. В этом контексте очень интересно сравнить рассказ о молодости отца Зосимы и рассказ о молодости другого отца в другом романе, написанном другим автором и в другой стране. Речь идет об итальянском романисте XIX в. Алессандро Мандзони и о его романе «Обрученные». Действие происходит в Ломбардии XVII в. Злой и богатый Дон Родриго всякими способами препятствует молодым крестьянам Ренцо и Лучии обвенчаться, потому что собирается прекрасную и простую девушку соблазнить. В этой истории появляется смелый священник фра Кристофоро, который, в отличие от трусливого и смешного дона Аббондио, помогает крестьянам. Явное сходство текстов — в рассказе об обращении двух героев, то есть самого священника Фра Кристофоро в его молодости и великого князя «Не-званного». Последний, после того как захватил Лучию по просьбе Дона Родриго, остается пораженным невинностью и верой этой девушки и через общение со святым кардиналом Федерико Борромео окончательно осмысливает эту встречу с Лучией и радикально меняет свою жизнь. Великий грешник, виновный в огромном количестве ужасных преступлений, становится великим благодетелем.

О Великом грешнике, от которого даже имени не осталось, хотел писать Достоевский, как свидетельствуют наброски в его Записных тетрадах. А фра Кристофоро в своей бурной молодости, так же как Зосима, вызвал противника на дуэль, но в отличие от русского героя его дуэль закончилась убийством противника. Именно после этого начинается его радикальное обращение и его покаяние. Мандзони для итальянцев — великий романист, имеющий почти то же достоинство, каким обладает Данте Алигieri в развитии итальянского литературного языка. Мандзони так же, как Достоевский, был увлечен идеями Просвещения и пережил момент особого духовного переворота, хотя и не такого мучительного, как Достоевский в момент объявления ему приговора о смертной казни, потом отмененного. Достоевский болел эпилепсией, а Мандзони — агорафобией. Что поражает больше всего — это особая «симметрия» между сюжетами фраз Кристофоро и отца Зосимы. Зосима рискует жизнью, ждет, чтобы

говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21: 28–31).

противник выстрелил первым, и затем, из-за мыслей появившихся у него ночью и из-за решения, принятого им еще утром, бросает пистолет и просит у противника прощения. А фра Кристофоро этого не успевает сделать, он совершает ужасное преступление, и его душа переживает тогда гнев Бога Живого. И все же он после этого тоже становится совсем иным. С одной стороны, мы замечаем следы восточного оптимизма по поводу природы человека у Достоевского, с другой — радикальный оптимизм относительно благодати Божьей у Мандзони.

То, что невозможно для человека, возможно для Бога, провозглашает своим рассказом Мандзони. То, что возможно для Бога, возможно и для человека, как будто отвечает Достоевский. Природа человека у Мандзони оказывается святой только в виде земной и простой святости крестьян (в этом есть переключка с верностью земле у Достоевского). Но у итальянского писателя нет радикального переосмысления жизни грешника или агностика на иных путях, кроме преступления. А Достоевский образом Зосимы утверждает возможность воздержаться от преступления через радикальный духовный переворот.

В этом Мандзони обнаруживает относительно человеческой природы некий пессимизм августиновского происхождения. Возникает вопрос: а оптимизм в понимании природы у Достоевского не требует ли некоего пессимизма относительно благодати? У него великие грешники могут обращаться к Богу, и в этом обнаруживается большая разница с Толстым, у которого страсть оказывается, напротив, всегда губительной. А все-таки обращение великих грешников к Богу у Достоевского не делает их великими святыми, способными конкретно помочь другим в социальном плане. Фра Кристофоро заходит к Дону Родриго прямо домой и угрожает ему Божьим гневом, и оба в итоге умирают в Милане от чумы.

Таких подвигов герои Достоевского не предпринимают. Алеша спасает детей от взаимной ненависти, но до этого духовный бунт Алеши проявляется более в форме видений, нежели поступков: Алеша не представляет собой примера великого грешника, ставшего великим благодетелем.

К сказанному можно добавить, что в романе «Преступление и наказание» (мы специально не берем примера Раскольникова, поскольку в итоге он способен помочь только себе или по крайней мере о его следующих подвигах ничего не рассказано), Соня — блудница, но все-таки именно от нее зависит спасение героя. Однако Соне обращение не требуется, поскольку сама она Христа никогда не забывала, даже в грехе, и именно это вызывает обращение в сердце другого человека. Несмотря на мрачность и преступность мира Достоевского, во всем этом видно именно то равновесие между природой и благодатью, к которой стремятся восточные исихасты. Если нам позволительно использовать здесь богословские схоластические формулировки, можно сказать, что если Мандзони рассказывает о том, как *gratia naturam tollit* (благодать природу снимает), то Достоевский о том, как *gratia naturam perficit* (благодать природу совершает). И в итоге именно в женских лицах Лучии и Сони мы находим

разные, но главные воплощения одной и той же идеи: идеи софийности и женственности в проявлениях Божьего отношения к человеку.

Достоевский в итальянской философии

Особого рода отношение к Достоевскому имеет место в итальянской философии. До Второй мировой войны оригинальный вклад в эту область сделал либеральный мыслитель П. Гобетти своими замечаниями о «классическом Достоевском»¹⁷. Более того, можно заметить (именно используя мысль, высказанную Гобетти и впоследствии подтвержденную и развитую Леоне Гинзбургом¹⁸), что некоторые векторы дискуссии о Достоевском в Италии остались теми же и до наших дней. Гобетти и Гинзбург возражали тогда против общего мнения о Достоевском как «больном пророке» — мнения, на которое весьма повлияло эссе З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (1928).¹⁹ Более того, нужно сказать, что это эссе Фрейда публикуется в последние двадцать лет как приложение к самому популярному переводу «Братьев Карамазовых» в Италии²⁰; кстати, вместе с предисловием советского критика В. Лакшина.²¹

¹⁷ «Его фантазия была вихрем, неудержимой силой, которую все-таки он умел подчинять и использовать» (Gobetti P. *Il paradosso dello spirito russo*. Torino, 1926. P. 95).

¹⁸ См.: «Классицизм Достоевского не нуждается в подтверждениях через слабые псевдофилософские трактовки его мысли» (Ginzburg L. *Scrittori russi: Dostoevskij*. Torino, 1948. P. 113).

¹⁹ Л. Гинзбург, по поводу «Братьев Карамазовых» и в прямой полемике с Фрейдом, не отрицал «жесточкого таланта» Достоевского, но, исходя из идеалистических позиций, критиковал позитивистский фон толкований Фрейда; см.: Ginzburg L. *Opere*. Torino, 1964. P. 224.

²⁰ Этот перевод, сделанный Агостино Вилла, впервые вышел в Турине в 1978 г.

²¹ Трактовка советского критика В. Лакшина вполне совпадает с концепцией фильма «Братья Карамазовы» с Михаилом Ульяновым, Кириллом Лавровым и Андреем Мягковым в заглавных ролях. Это картина советской эпохи, автор сценария и режиссер И. Пырьев сделал немало изменений в композиции и сюжете по сравнению с текстом Достоевского. «Легенда о Великом Инквизиторе» убрана, и это — очередное доказательство того, что Достоевский в ней говорил прежде всего не об исторических заблуждениях Римской Католической Церкви, но, скорее, о всякой форме тоталитаризма. Советская власть это очень хорошо поняла и не позволила авторам фильма сделать что-либо иное, кроме как убрать «Легенду» из фильма.

В этом фильме Алеша кажется просто каким-то заикающимся, наивным и скучным юношей. Самый главный и очаровательный герой, безусловно, Иван. Сначала он поражает нас своим спокойствием и трезвостью, затем — чувством справедливости и умом, а в конце мы жалеем его как жертву страшной психической болезни. Он оказывается настоящим мучеником: он страдает, как и Алеша, но не утешает себя простыми, хотя и добрыми, традиционными ответами.

Иначе говоря, Алеша оказывается олицетворением хорошего русского мальчика, которого будущий социалистический строй должен еще многому научить. Но до «светлого будущего» еще далеко, а пока настоящее дает свои страшные уроки Алешину брату Ивану. Дважды получает он свое «огненное» крещение: сначала через судьбу семьи, затем — через свое безумие. Сама болезнь кажется в конце концов просто плодом слишком глубокой чувствительности. Такая картина, — как мы отметили, — вполне совпадает с трактовкой советского критика В. Лакшина, которая в качестве предисловия публиковалась в итальянском издании романа «Братья Карамазовы» начиная

Совсем недавно (ноябрь 2005 г.) вышло в свет новое большое издание–бilingва, в котором рядом с итальянским переводом мы найдем и религиозно–философский комментарий, и оригинальный текст на русском языке. Это последнее издание является плодом двадцатилетних философских исследований нескольких итальянских мыслителей, большинство из которых было вдохновлено концепцией Луиджи Парейсона.²²

Возвращаясь к первой половине XX в., надо заметить, что только после войны официальная итальянская философия действительно обратилась к русскому писателю. Она дала нам не только монографии о Достоевском Р.Кантони²³ и Э.Пачи, но и очерки, посвященные писателю,

с 1972 г. (и в последующие годы). Статья В. Лакшина была впоследствии опубликована и на русском языке в журнале «Россия / Russia», под ред. В. Страда (№ 3. Турин / Torino, 1977). Во многих слоях как российского, так и европейского общества господствовало чисто социалистическое прочтение романа.

В. Лакшин, заканчивая свой анализ, отмечал, что самой главной и неразрешимой дилеммой у Достоевского является ненайденное примирение между стремлением человека к свободе и стремлением человека к добру. Это очень интересное суждение, потому что позволяет нам увидеть, как Достоевский говорит с людьми разных эпох, читателями из будущего. Как раз для В. Лакшина, советского интеллигента, который не мог не чувствовать напряжения в состоянии тогдашнего общества, эта дилемма была самой главной. В этом контексте критик повторяет слова Дмитрия Карамазова, когда тот говорит Алеше, что их брат Иван всех преодолет, что у него вся жизнь впереди, а не у них и что он будет вполне здоров. В эти слова Дмитрия В. Лакшин поверил буквально. Поэтому его интерпретация лишь в одном существенно отличается от той, которую предлагает И. Пырьев в своем фильме, — она более оптимистична: «Слушай, брат Иван всех превзойдет. Ему жить, а не нам. Он выздоровеет» (15; 184).

Мы так подробно останавливаемся на словах В. Лакшина и сценах из фильма И. Пырьева потому, что и советский фильм, и слова В. Лакшина очень хорошо отражают восприятие образа Ивана Карамазова среди читателей, называющих себя агностиками и атеистами. А их восприятие всегда очень важно принимать во внимание — это помогает анализировать метафизическую сущность героя Достоевского.

²² Перевод сделан Армандо Торно (Милан, 2005). Презентация этой книги состоялась в Милане 30 ноября 2005 г., в ней приняли участие и переводчик, и комментаторы текста, и другие ученые. Среди них присутствовали знаменитые философы М. Каччари и Дж. Реале и литературовед С. Витале. Название симпозиума: «Истина и Христос по Достоевскому».

²³ Ремо Кантони издал в 1948 г. в Милане работу *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij* («Кризис человека: мысль Достоевского»). В ней обнаруживаются темы, отражающие культурную атмосферу середины XX в., когда возникает итальянский экзистенциализм. Комментаторские предпосылки анализов Р. Кантони имеют шестовский характер. «Бесконечная альтернатива возможностей» и есть та логика, которую в «Записках...» человек из подполья открывает в самом сердце свободы. Это есть анти–логичная логика: она, — замечает Кантони, — замещает принцип не–противоречия на основе той мысли, что всякий шаг в развертывании суждения имеет противоположные мотивации, усложненные принципом неопределенности. Эта намеренно нерешительная и растворяемая логика противоречит самой себе до самоуничтожения субъекта, ее продуцирующего и принимающего; этот логический акт включает в себя преодоление мысли и переход к «диалектике экзистенции». Эта диалектика не просто не упраздняет отрицательное (ошибку, заблуждение, грех, смерть), а прославляет его как необходимый и неупраздняемый элемент утверждения уникальности человека в его мыслительной активности» (Cantoni R. *Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij*. Milano, 1948. P. 7–8, 92–93, 221). С этой точки зрения, всякий шаг вперед в направлении трансцендентности или примиренной тотальности покажется двусмысленным и подозрительным, во

Л.Парейсона и С.Дживоне, статьи В.Страда.²⁴ Помимо этих авторов, стоит также упомянуть Е.Гаспарини («Достоевский и преступление», 1946)²⁵ и Ф.Бартолоне («Агония атеизма у Достоевского», 1949).²⁶

Ф.Бартолоне утверждает, что главный религиозный тезис Достоевского следующий: только после Христа дана человеку действительная и необходимая альтернатива между верой и атеизмом. В этом постулате, получившем обоснование прежде всего в «Братьях Карамазовых», Бартолоне находит и главный вклад Достоевского в мировое сознание.

Во второй половине XX в. количество трудов в Италии, посвященных философскому осмыслению Достоевского, было значительным. Достаточно упомянуть М.Киеза («Пять экзистенциализмов», 1950)²⁷, Э.Де Микелис («Достоевский», 1950)²⁸, Дж.Кампора («Коммунизм и христианство у Достоевского», 1951)²⁹, А.Алиотта («Критика экзистенциализма», 1951)³⁰, К.Каппелло («Литература и философия у Достоевского», 1951)³¹, М.Наретто («Герои-идеи у Достоевского», 1952)³², И.Луццатти («Дьявольские: Достоевские, Ницше, Бетховен», 1952)³³, В.Джусти («Достоевский и русский мир XIX века», 1952)³⁴, Дж.Мильиорини («Право и общество у Кьеркегора и Достоевского», 1961)³⁵, Дж.Ди Джакомо («Эстетика и литература; роман XIX и XX вв.», 1999)³⁶, С.Сальвестрони («Достоевский и Библия», 2000)³⁷ и др.

всяком случае — добычей самой логики подполья, которой он бы хотел противостоять. Поэтому Р.Кантони шестовским образом разделяет Достоевского надвое: с одной стороны, есть субъект беспощадной анализирующей экзистенции, с другой — солнечный апологет веры. Р.Кантони признает, что «творчество Достоевского никогда не перестает нас удивлять своей бесконечной проблематичностью», но он утверждает это, чтобы в итоге упрекнуть Достоевского за «устарелую и метафизическую концепцию, которая отвлеченно богословствует о всех проблемах» (Cantoni R. *Op. cit.* P. 19). Также: «русский мессианизм», который Достоевский сделал, по Кантони, еще более националистическим, есть «одно из самых примитивных и варварски абсурдных построений, которые рождены гениальным умом» (*Ibidem*).

²⁴ См.: Strada V. *Immagini di Dostoevskij* // *Idem. Le veglie della ragione*. Torino, 1986. P. 15–77.

²⁵ Gasparini E. *Dostoevskij e il delitto*. Milano-Venezia, 1946.

²⁶ Bartolone F. *L'agonia dell'ateismo in Dostoevskij* // «Teoresi». 1949 (4). P. 179–203.

²⁷ Chiesa M. *I cinque esistenzialismi* // *Rivista Rosminiana*. 1950 (44). P. 67–74.

²⁸ De Michelis E. *Dostoevskij*. Firenze, 1950.

²⁹ Campora G. *Comunismo e cristianesimo in Dostoevskij* // *Humanitas*. 1951 (6). P. 781–795.

³⁰ Aliotta A. *Critica dell'esistenzialismo*. Roma, 1951.

³¹ Cappello C. *Letteratura e filosofia in Dostoevskij* // *Humanitas*. 1951 (6). P. 796–820.

³² Naretto M. *Personaggi-idee in Dostoevskij* // *Filosofia*. 1952 (3). P. 611–627.

³³ Luzzatti I. *I demoniaci (Dostoevskij–Nietzsche–Beethoveen)*. Roma, 1952.

³⁴ Giusti W. *Dostoevskij e il mondo russo dell'800*. Napoli, 1952. Также см.: Giusti V. *Appunti su Dostoevskij* // *Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università Statale di Trieste*. III, 1966–1967. Trieste, 1967.

³⁵ Migliorini G. *Diritto e società in Kierkegaard e in Dostoevskij* // «*Rivista Internazionale Filosofica*», 1961 (38), p. 474–490.

³⁶ Di Giacomo G. *Estetica e letteratura. Il grande romanzo tra Ottocento e Novecento*. III edizione. Roma–Bari, 2003.

³⁷ С.Сальвестрони не философ, но особо важен ее вклад в изучение библейской мысли у Достоевского. Существует и русский перевод ее труда: Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. СПб., 2001.

Событием стал сборник статей, вышедший во Флоренции в 1981 г. под редакцией С.Грачиотти: «Достоевский в сегодняшнем сознании»; в него включены интересные доклады Э.Баццарелли³⁸, Э.ЛоГатто³⁹, Карло Бо⁴⁰ и др., большинство из которых мы уже упоминали, цитировали или еще будем упоминать.

Недавно, уже в начале XXI в., вышла интересная книга философа науки Сильвано Тальягамбе, которая специально посвящена анализу споров 1860-х гг. между Достоевским и Сеченовым по проблеме функционирования мозга и ума человека и по проблеме бессознательного. С.Тальягамбе различает «ум» и «мозг» человека и видит в «бессознательном» источник всех главных экзистенциальных, исторических и духовных поворотов и возрождений человека и человечества (в этом мы замечаем сходство с некоторыми суждениями Р.Лаута). Итальянский философ считает автора «Записок из подполья» и «Преступления и наказания» гениальным предшественником этого тезиса.⁴¹

Среди молодых итальянских достоеведов самым активным нам видится Гуидо Карпи, который исследует политические взгляды русского писателя.⁴²

Стоит подробнее остановиться на работах Л.Парейсон и Дж.Дживоне. Прежде чем мы обратимся к ним, следует сказать о том, как в 1955 г. Энцо Пачи с успехом читал серию лекций на радио о Достоевском.⁴³ Центральным в творчестве Достоевского, по Пачи, является отношение между «искусством» и «мыслью». Это созвучно идее Достоевского о художнике как субъекте постоянного и «программного» экспериментирования: художник «бросается во всякую возможность и разворачивает ее до глубины с неумолимой логикой»⁴⁴. Эту идею Достоевский применяет как к себе, так и к своим героям, например, к Ставрогину. Достоевский через Ставрогина решается на преодоление зла и добра и выявляет те средства познания, которыми испытываются возможности добра и зла, чтобы провокационно искушать и преодолевать их. Мистическая разнузданность ужаса как воли к власти, инверсия противоположностей, растворение форм в постоянных метаморфозах, — все это делает искусство средством

³⁸ См.: Bazzarelli E. *L'assenza di speranza come artificio letterario nell'opera di Dostoevskij // Dostoevskij nella coscienza d'oggi*. Firenze, 1981. P. 7–16.

³⁹ См.: Lo Gatto E. *Il sosia, l'uomo del sottosuolo e l'uomo ridicolo // Dostoevskij nella coscienza d'oggi*. P. 81–92.

⁴⁰ См.: Bo C. *Il Cristo di Dostoevskij // Dostoevskij nella coscienza d'oggi*. Firenze, 1981. P. 145–152.

⁴¹ См.: Tagliagambe S. *Il sogno di Dostoevskij, ovvero come la mente nasce dal cervello*. Milano, 2002.

⁴² См.: Carpi G. *Le radici ideologiche di Dostoevskij*. Pisa, 2001.

⁴³ Эти лекции собраны в том «Творчество Достоевского». См.: Paci E. *L'opera di Dostoevskij*. Torino, 1956.

⁴⁴ См.: Paci E. *Op. cit.* P. 20, 98.

философии, потому что формулирует радикальный запрос о «смысле существования»⁴⁵.

Достоевский, замечает Э.Пачи, на этом не останавливается. Приятие перспектив текущей логики в свою очередь оказывается объектом критики. «Ставрогинизм» в Достоевском отделен от позиции героя, с которым автор сначала идентифицируется. Это происходит тогда, когда Достоевский показывает, что если остаться на точке зрения Ставрогина, то есть на позиции эстетизма как формы познания, то мы не решим конфликта между выдумкой героя и жестокостью его поступков. Ставрогин пытается совместить несовместимое; он погружает себя в безразличность; тяготение к опыту жестокости не порождает ничего иного, кроме фантазии, лишенной содержания, пустой эстетики грезы, являющейся просто поводом для нервного и умственного упражнения. Если он одновременно утверждает и отрицает Бога, то это происходит с ним не из-за ностальгии, побуждающей атеиста противостоять тому, от отсутствия чего или молчания он страдает, но из-за «теплоты», то есть равнодушия, на фоне которого антиномичные жизненные позиции ложно уравнены. Если он еще что-то и «переживает», то на самом деле ничем существенным не живет, потому что когда зло и добро переживаются как равно-достойные начала, это сведение плюса к минусу парализует любое действие, обесмысливает то, что предполагалось жестоким или прекрасным, раскрывается просто как смешное.⁴⁶

Нераздвоенный Достоевский, диалектически развивающий головокружительные антиномии своей мысли, стал важной фигурой для современных толкователей. Если определить диалектику лишь как философское единство противоположностей, то у Достоевского диалектики нет, а есть антиномизм без разрешения в синтез. Достоевский не Гегель; он ближе к Канту. М.М.Бахтин об этом всех давно уведомил. Иными словами, у Достоевского все «открыто будущему», поэтому так велик соблазн комментаторов и диссертантов все решать «за Достоевского» — «дописать», «поставить точку». Однако мы попытаемся показать, что существу-

⁴⁵ См.: Расі Е. *Op. cit.* P. 34.

⁴⁶ Не случайно, продолжает и заканчивает Э.Пачи, «Ставрогин убьет себя в момент, когда он осознает, что комические итоги его усилий дискредитируют связь, которую он желал бы наладить между жизнью как произведением искусства и эстетством как средством познания. В диалоге с Тихоном ему дано понять шутовской смысл его жизненных ролей. Из прекрасного учителя иронии Ставрогин превращен в объект издевательства; однако он не готов принять, по предложению Тихона, этот крест как возможность перерождения, и герой остается в плену собственной „гносеологии“, можно сказать, своего рода познавательного „кича“» (Расі Е. *Op. cit.* P. 65). По выводам Пачи, Достоевский был вдохновлен каким-то видом романтического демонизма, цензурирующего те его аспекты, которые на самом деле этот демонизм актуализируют и опровергают. Э.Пачи в итоге замечает: Достоевский показал, как, не отрицая «греха демонического человека», где все — зло и страдание, раскрыть в нем и «план Макара» и «план Зосимы». Этими героями дано читателю «конечное поучение» (*Ibidem*).

ет и другая диалектика, которую будем называть тринитарной и которая смотрит на момент отрицания как на момент настоящего откровения.

Важный вклад в этом направлении сделал итальянский теолог П. Кода («Негатив и Троица: гипотезы о Гегеле», 1987)⁴⁷. Тринитарная диалектика видит положительные возможности позиции отрицания в высшей логике любви. Эту логику синтеза мы ждем из другого, будущего мира, что не отменяет новых творческих действий человека здесь-и-теперь. Это и есть логика Распятия–Воскресения.

Это хорошо показано в исследованиях Луиджи Парейсона. «Этическая мысль Достоевского» (1967), «Опыт свободы у Достоевского» (1978), «Двусмысленность человека у Достоевского» (1980), «Напрасное страдание у Достоевского» (1982).⁴⁸ Важна и его статья 1981 г. «Глубины и границы свободы у Достоевского».⁴⁹

Момент представления Иваном поэмы своему младшему брату, по Парейсону, с яркой очевидностью содержит смысл сегодняшней философской проблематики.⁵⁰ В «Легенде» Иван предъявляет «скандальную» проблему зла и наличия в мире напрасного страдания. Это то страдание, которое не просто не дает себя использовать для какой-то трансцендентной цели (например, для будущей всеобщей гармонии, неважно — небесной или земной), а которое если было бы использовано, то обнаружило бы чудовищность мира, поскольку провозгласило бы не только несправедливость Бога, но и Его несуществование. Иван не отрицает, что у Бога, существование Которого он сначала допускает, есть причины для существования страданий, даже самых ужасных. Он, Творец, способен соединить в осанне мучителя и его жертву; но Иван отказывается соединиться с этим славящим Бога хором. Этим он декларирует несуществование того Бога, Которого он сам предположил, и поэтому провозглашает абсурдность Его творения: Творение может быть Божьим лишь в той мере, в какой оно одарено смыслом.⁵¹

Без этой предпосылки, замечает Парейсон, «Легенда» была бы непонятной. «Легенда» есть не что иное, как образ второго движения и противодвижения единственного, глобального и авторитарного слова. До того как в романе прозвучит поэма «Великий инквизитор», Иван развернет перед Алешей идею дискредитации Творения, аргументируя ее как многочисленными рассказами о мировой жестокости, о страдании детей, так и

⁴⁷ Coda P. *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*. Roma, 1987.

⁴⁸ Курс лекций, прочитанный в Туринском университете в 1966–1967 гг. и вошедший в том *«Il pensiero etico di Dostoevskij»* (Torino, 1967). Также см.: Pareyson L. 1) *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* // *Filosofia*. XXIX, 1, 1978. P. 1–16; 2) *La doppiezza dell'uomo in Dostoevskij* // *Rivista di metafisica*, nuova serie. II. 1980. P. 69–94; 3) *Il dolore inutile in Dostoevskij* // *Rivista di metafisica*. IV. 1982. P. 123–170.

⁴⁹ См.: Pareyson L. *Le dimensioni della libertà in Dostoevskij* // *Dostoevskij nella coscienza d'oggi*. Firenze, 1981. P. 107–121.

⁵⁰ См.: Pareyson L. *Il dolore inutile in Dostoevskij*. P. 123–170.

⁵¹ *Ibidem*.

своим знаменитым бунтом, *неприятием мира* или «возвращением билета Богу»; то есть он дойдет до атеизма в отрицании идей Творения. А в поэме он утвердится в отрицании искупления и дойдет до прямого нигилизма. По суждению Ивана, Искупитель не только не освободил человека от страдания, но, возлагая на него тяжкий груз свободы Самим. Своим примером, не сделал ничего другого, кроме как безмерно увеличил долю мирового страдания.

Из этого и рождается программа радикального нигилизма, более открытого и представительного, чем тот, что обнаруживается у Ницше (настаивает Парейсон), который выглядит тем более неоспоримым, поскольку он лишен того религиозного акцента и того религиозного источника, которому он обязан своим рождением. В этом смысле итальянский философ своим анализом «Легенды» развернул то понимание веры, которое было у самого Достоевского: «...Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служил весь роман» (27; 48).⁵² Иван не колеблется полагать свою мысль в план повседневности, когда тезис «все дозволено» освобождает человека для активной жизни, для спокойной идентификации с повседневной реальностью, для осознания чистой прозрачности настоящего в его непрерывном возобновлении.⁵³

Кто может простить, спрашивает Иван, генерала, натравившего свору собак на ребенка из-за охромевшей суки? Ребенок был растерзан на глазах матери. Но Алеша, соглашающийся с тем, что этот генерал заслуживает расстрела, тем не менее отвечает: есть Кто может, поскольку Он сам, невинный, отдал Свою кровь за всех и за все. Это значит: напрасное страдание необъяснимо напрямую и вместе с тем оно не превращаемо, не переводимо во что-то другое. Поэтому Бог, прежде чем предъявить людям «природу и причины» страдания, погружается в глубины его до иденти-

⁵² Из записной тетради 1880–1881 гг.

⁵³ Находим ли мы у Достоевского ответ Ивану? Не является ли ответ, данный Алешей, слишком слабым и неубедительным? Не одушевляет ли Достоевский образ Ивана страстью и собственной гениальностью, смущаясь, напротив, почти стеснительной дискретностью образа Алеши? Не доказывает ли это, что Достоевский соглашается с Иваном, сам этого не осознавая? Л. Парейсон отрицательно отвечает на последний вопрос. Он подчеркивает, что история Ивана содержит мрачное и горькое предвидение, открывающее тенденцию современного мира, если только не замечать, как религиозный дух, отчужденный от сознания, не может дать себя слышать никаким другим образом, кроме тревожного и страдающего голоса отчаяния и сумасшествия. Необходимо напомнить, что положительное по своей природе молчаливо. «*Non in commotione Dominus*» («не в волнении Господь», лат.) — это и есть стиль Алеши. Но главное — в другом: выходит на первый план такой логический режим поиска ответа, на фоне которого вывод Ивана является поспешным и простоватым. Если Иван решил уничтожить идею творения и искупления, то именно это ее уничтожение снова вызывает ее к жизни. Напрасное страдание тем более требует смысла, чем очевиднее оно кажется бессмысленным. Ответ Алеши не может не быть парадоксальным, потому что он не мыслим в рамках эвклидовой логики.

фикации с ним. Приятие Творцом мировой боли на Себя — единственный способ, при котором страданию может быть придан единственный возможный смысл. Вместе с тем, если Бог принял эту боль, то не в этой ли боли рождается единственно возможный смысл мира? Л.Парейсон склонен к положительному ответу на этот вопрос, по крайней мере, в рамках творчества Достоевского⁵⁴.

У Достоевского, полагает Парейсон, происходит следующее: сама эвклидова логика, в процессе общения Ивана и Алеши, осознала в итоге, что она, для того чтобы быть последовательной до конца в своем неприятии мировой боли, должна капитулировать и принять тайну божественного кеносиса. Единственный возможный смысл мира заключается в кеносисе. Однако кеносис остается, несмотря на все иконы мира, самой непроницаемой тайной.⁵⁵ Таким образом, Л.Парейсон вынес на первый план то толкование, которое мы называем «Розанов–Бердяев»⁵⁶.

⁵⁴ Неустрашимость и непонятная необходимость зла остается; но именно тогда, когда Иван выводит из этого факта тезис о поражении творения и искупления и видит мир в аспекте абсурда, при котором Бог больше не имеет причины существовать, тогда Алеша движется в понимании страдания еще глубже. Он проясняет его в трагическом свете, видит, как этим страданием страдает Сам Бог, и тем герой утверждает Бога как центр горизонта мировидения, в котором скандальное наличие зла сохраняется как таковое, но и обретает сакральный смысл. Зло страдальчески пережито на Голгофе и тем искуплено.

Л.Парейсон говорит: можно и нужно идти дальше, внося вопрос о мировом страдании в самое сердце «трагедии Божией». Итальянский философ пишет: «Это огромная и ужасающая тайна, глубокая и непроницаемая. Акт, которым Бог искупает страдание, беря его на Себя, есть вместе с тем тот, которым Бог противостоит Сам Себе, восстает против Себя, ожесточается над Сыном, то есть множит, расширяет страдание в мире до такой степени, что делает его не только человеческим, а космическим и теогоническим. И с другой стороны, акт, которым Бог противостоит Сам Себе и в котором Он хочет страдать, умирать и погибать, и в котором бросает Сына, умолкая перед предельным Его страданием, которым скорее Самого Себя уничтожит, пока отдает Себя побеждающим силам страдания и смерти, — есть вместе с тем тот акт, в котором Он побеждает страдание, искупает человечество, утверждает Себя» (Parejson L. *Il dolore inutile in Dostoevskij*. P. 123–170).

⁵⁵ В этой связи выводы Л.Парейсона напоминают нам бердяевскую гипотезу, по которой «если бы Достоевский раскрыл свое учение о Боге, то он должен был бы признать двойственность в самой божественной природе, яростное и темное начало в самой глубине божественной природы. Он приоткрывает эту истину через свою гениальную антропологию» (Н. А. Бердяев. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 224). Иначе говоря, рассуждает Л.Парейсон по поводу слов Бердяева, если бы Достоевский углубил свою концепцию, он бы достиг идеи об антиномии, наличествующей в Боге. Парейсон предостерегает, что гипотезу Бердяева необходимо учесть, однако не в смысле Бёме, в котором она предложена Бердяевым. Тогда пришлось бы принять необходимость зла, если оно присутствует в Боге, и этим зло было бы еще раз «упразднено и не связывалось со свободой человека». Необходимо, полагает ученый, прояснить зло в аспектах «трагического и тревожного», в контексте близкого Достоевскому «распятого Бога» (Parejson L. *Il dolore inutile in Dostoevskij*. P. 123–170). В этом смысле Л.Парейсон советует всмотреться в философию свободы Шеллинга. Отметим, что особое внимание Л.Парейсона к понятию кеносиса вполне оправдано в контексте анализа творчества Достоевского и в плане ортодоксального понимания христианства.

С. Дживоне («Достоевский и философия», 1983) следующим образом меняет порядок слов князя Мышкина: «Мир будет красотою спасен». Ошибка итальянского толкователя, видимо, не совсем ясно читающего по-русски, но глубоко погрузившегося в итальянский перевод, состоит в том, что он читает эту фразу как произнесенную Ипполитом Терентьевым. Однако замечание Дживоне остается чрезвычайно интересным потому, что здесь говорится о том, что спасение мира через красоту произойдет в будущем, которое, с точки зрения вечности, есть уже прошлое (соответствующее итальянскому грамматическому времени «futuro anteriore» — «будущее прошедшее»). Спасение совершается чем-то, названным «красотой», но, несмотря на известность нам этого слова, это „нечто“ нам вовсе не известно. Это есть та вечность, законы которой, по словам Ипполита, нам совершенно не доступны. Время спасется только тогда, когда времени уже не будет (Отк. 10: 6). Этот парадокс времени есть и парадокс спасения.

С. Дживоне напоминает читателю, что Достоевский в «Записных тетрадах» 15 сентября 1867, посвященных «Идиоту», назвал Ипполита главной опорой всего романа. Диалог Ипполита и Мышкина предшествует и готовит диалог Ивана и Алеши Карамазовых. Совершенно не случайно, замечает С. Дживоне, Мышкин о своей идее не хотел бы ничего говорить, зная, что говорить о ней — значит всех смешить. Смех, издевательство — это настоящее распятие идей. Однако именно это распятие делает идею верной. Таким образом, своей концепцией о противоречивой природе времени С. Дживоне пытается философски оправдать выбор Достоевского как выбор, сделанный «юродским» образом; он имеет высшую герменевтическую силу.

С этой целью исследователь предлагает еще и другой пример — Кириллова (в разделе «Время конца и конец времени»). Кириллов говорит о том, что времени уже нет, и что всё — прекрасно. Ставрогин напоминает ему, что время еще есть. Кириллов видит выход из этого противоречия в самоубийстве. Таким образом, *эсхатология* Кириллова оказывается далеко не совершенной. Только отец Зосима может превратить переживание Кирилловым красоты в осознание всеобщей ответственности. Переживание Кириллова преобразуется у отца Зосимы в восточно-христианский *дар слез*. Слова Кириллова о возможности рая на земле, когда все знают,

Однако не только к Шеллингу необходимо вернуться, чтобы понять и Достоевского, и Бердяева в контексте христианской философии, а также и к Гегелю.

⁵⁶ Л. Парейсон комментирует и дополняет соображения В. Розанова, Н. Бердяева, Вяч. Иванова и М. Бахтина о свободе у Достоевского, оставаясь филологически верным текстам писателя. Глубокий анализ позволил ученому выявить три главных пути поиска у героев Достоевского: поиск свободы, поиск счастья и поиск истины. Каждый из путей обречен на гибель, если у него нет тесных связей с двумя другими. Главным оказывается поиск свободы, но еще выше поиск Бога, благодаря которому другие пути могут объединиться. Особенно важно, что поиск истины или счастья самих по себе, при отсутствии поиска свободы, — проект Великого Инквизитора, — это заблуждение любой Церкви, от Торквемады до Иосифа Волоцкого, когда Церковь поддается искушению тоталитаризмом (см.: Pareyson L. *Le dimensioni della libertà in Dostoevskij*. P. 107–121).

что всё — *хорошо*, превращаются, в речах Маркела и Зосимы о возможности рая на земле, в тезис: все за всё, во всем и за всех виноваты. Таким образом, мир раскрывается по действию того «будущего прошедшего», являющегося раем небесным, в котором, по словам Зосимы, всякая тварь поет Богу и плачет о Христе. Красота есть актуальность этого «будущего прошедшего», в котором мир осиян спасением. Однако на самом деле речь идет, как знал князь Мышкин, об эсхатологической префигурации спасаемого в красоте бытия, и Дмитрий Карамазов не напрасно считает красоту страшной загадкой. Остается только верить в пророческие слова из романа «Подросток», где учитель Николай Семенович пишет о том, что, когда настоящее пройдет и явится будущее, то грядущий художник найдет прекрасные формы, чтобы представить хаос времен прошедших.⁵⁷

Вместо заключения

Достоевский стал снова актуальным автором в современной нам России. Актуальным стало и его религиозное мировоззрение и, вообще говоря, вопрос о соотношении западного и восточного христианства. Этим вопросом в связи с творчеством Достоевского в последнее время занимались в России и за границей следующие авторы: Л. Алэн, В. Г. Безносков, В. А. Викторovich, А. П. Власкин, А. Г. Гачева, М. М. Дунаев, И. И. Евлампиев, В. Н. Захаров, К. Г. Исупов, Т. А. Касаткина, И. Кириллова, Дж. Леклерк, Й. Мольтманн, П. Паскаль, Л. И. Сараскина, К. А. Степанян, Б. Н. Тарасов, Б. Н. Тихомиров и многие другие. Оформились два главных направления анализа, которые иногда соприкасаются в рамках отдельного труда. Одно представлено М. М. Дунаевым: «Для Достоевского — Запад отверг Красоту»⁵⁸. В подобных толкованиях вопрос соотношения западного и восточного христианства у Достоевского часто рассматривается как вопрос такого соотношения вообще (и это, кроме некоторых светлых исключений, оказывается неприемлемым и даже роковым с точки зрения науки⁵⁹). Дос-

⁵⁷ В романе «Преступление и наказание» Свидригайлов открывает в Мадонне Рафаэля фантастическое лицо — страдающее лицо юродивой. Сюда можно отнести и мнение С. Дживоне, который напоминает нам слова Дмитрия Карамазова о страшной загадочности красоты, а также реплику Мышкина (признающего в свою очередь эту загадочность) о ее спасающей силе. Только «безумие», юродство, говорит Дживоне, может держать эту спасающую красоту в тонкой нити, которая разделяет двойную пропасть смысла и бессмысленности. Эта «тонкая нить», скорее, есть святое древо Распятия.

⁵⁸ Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 2002. Ч. 3. С. 524.

⁵⁹ Определенная тенденция в современной русско-православной идеологии соединяет критику Достоевского с вопросами, требующими отдельного и глубокого анализа, как то: история отношений между разными ветвями христианства, исторический и богословский вопрос о «Филиокве», история связей западного и восточного искусства и т. п. Все это оказывается неприемлемым и даже роковым с точки зрения науки, потому что явно смешивает объективное стремление ученого к целостности комментаторской концепции с беспредельным хаосом такого рода изучений. Сама Россия представляет собой особое, своеобразное и часто загадочное пересечение разных, ортодоксальных и неортодоксальных, традиций христианства и даже язычества. Всякое серьезное

тоевский, еще по П. Евдокимову, — высший представитель православия, несмотря на те еретические уклонения, в свое время замеченные В. В. Зеньковским, которых мы совершенно не видим, поскольку считаем, что «христианский натурализм» Достоевского вполне соответствует православному оптимизму относительно природы всего Творения как предназначенного к обожению. Более того, у Достоевского в его религиозной антропологии соприсутствуют два аспекта: и августиновское разделение человеческой природы и божественной благодати, и восточно-христианский оптимизм, о котором было только что сказано. Это стало возможно особенно потому, что в самой России осуществился особый исторический и богословский «крест» между христианским Западом и Востоком.

Сегодняшние слова М. М. Дунаева представляют собой однозначный (но, на наш взгляд, поверхностный и неверный) ответ на вечный вопрос русской культуры: *кто виноват?*

Нам более близок другой вечный «русский» вопрос — *что делать?*⁶⁰, по которому, в духе отца Зосимы, «все виноваты» в том смысле, что все ответственные. Творчество Достоевского является убедительным утверждением и веры, и свободы, — и это тем более, что в нем христианство не навязывается читателю, а предлагается так, как предлагаются и другие мировоззренческие позиции.⁶¹ Здесь мы оказываемся перед необходимо-

изучение истории возникновения и распространения образования в Российской империи, в истории переводов библейских текстов на русский язык или в истории особого влияния миллениаристских толкований Откровения св. Иоанна Богослова на русскую культуру и религиозность, — ярко это показывает.

⁶⁰ В этом духе мы утверждаем нашу принадлежность тому второму направлению толкований, которое можно, на наш взгляд, представить словами одного из главных героев Достоевского, — отца Зосимы: «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской <...> чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват» (14; 290).

⁶¹ Путь к вере и к Богу через свободу есть, несомненно, настоящий христианский путь, а великое предъявление Спасителем Христова пути у Достоевского осуществляется на главной дороге от человека к Богу. Сказанное не отменяет главного принципа православия, по которому между Богом и человеком существует прекрасная асимметрия. По смыслу этой асимметрии Молчание и Слово Божие в их существенном взаимодействии не упраздняют, а решают проблематичное человеческое многословие (см. эпиграфы из Евангелия к романам «Бесы» и «Братья Карамазовы»). По христианскому учению, антропология создается ради человека и именно богословием. Это верно потому, что верной оказывается древняя парадигма искупления и спасения, в рамках которой Иисус открыл Бога человеку, а личность — Другому (Ближнему). В этом смысле нам близко толкование Н. А. Бердяева: «...то, что говорит Достоевский о человеке и Ницше о сверхчеловеке, есть апокалиптическая мысль о человеке. Так ставится проблема человека Кирилловым <...>. „Богочеловек?“, — переспрашивает Ставрогин. „Человекобог, в этом разница“. Этим противоположением потом очень злоупотребляли в русской религиозно-философской мысли. Идея человекобога, явленная Кирилловым в ее чистой духовности, есть момент в гениальной диалектике Достоевского о человеке и его пути. Богочеловек и человекобог — полярности человеческой природы. Это — два пути — от Бога к человеку и от человека к Богу» (Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского. С. 228). Нам и самому Достоевскому, говорит далее

стью религиоведческого анализа кардинальных моментов художественной теологии Достоевского на соответствующем историческом фоне.

Бердяев, оба пути необходимы в единстве движения. Полезны для нас и те исследования, в которых отмечена тонкая граница между ересью и ортодоксальностью, на которой балансируют герои Достоевского. Среди них — «независимость» воплощения Христова от грехопадения в контексте христологии; отношение первородного греха и смертности в контексте антропологии; понятие всеобщего спасения в контексте экклезиологии; отношение человека к страданию; христианская эстетика спасающей красоты.