



И. И. ЛАПШИН

Как сложилась легенда о Великом инквизиторе

1

«Великий инквизитор» оригинальностью замысла и блеском художественного выполнения так поражает наше воображение, что на первый взгляд кажется, будто это произведение зародилось в творческом горниле Достоевского совершенно самопроизвольно, помимо внешних литературных влияний. Однако оригинальность философской мысли и мастерство ее художественного воплощения не будут нисколько умалены, а, наоборот, еще более выиграют в нашей оценке от указаний некоторых параллелей историко-литературного и философского характера. Конечно, «Великий инквизитор» в творческом процессе сложился из литературных и философских элементов, которые были приняты Достоевским извне, главным образом, думается мне, из западной литературы. Мастерство Достоевского, как и всякого другого истинного художника, заключается в неуловимом, не поддающемся никакому учету *чуть-чуть* в комбинировании этих элементов и их творческой переработке. Однако установить эти основные элементы с полной достоверностью чрезвычайно трудно. Если мы находим известный литературный мотив А' сходным с каким-нибудь мотивом, входящим в «Великого инквизитора», скажем, мотивом А, то такое сходство, как известно, может быть не показателем *влияния*, но лишь *схождения* признаков, т.е. того, что в биологии называется конвергенцией. Пресмыкающееся ихтиозавр, рыба акула и млекопитающее кит, находящиеся на совершенно различных линиях развития, обнаруживают в некоторых отношениях по своей форме поразительное сходство. Такой случай может быть и в литературе. Так вот, в настоящей статье я имею в виду указать на несколько случаев сходства между мотивами, из которых складывался «Великий инквизитор», и некоторыми мотивами западноевропейской литературы. Я предполагаю в данном случае *прямое влияние*, но так как *его строго доказать нельзя*, то остается не вполне исключенной и конвергенция.

Я имею здесь в виду три мотива: 1) Самый замысел поэмы — представить первосвященника христианской церкви изгоняющим самого Христа. 2) Идею усмотрения в трех искушениях Христа символа тех трех искушений, которыми соблазнилась Католическая церковь и которые и привели ее вождя к чудовищной мысли о нежелательности и опасности появления Христа для самого христианства. 3) Идею противопоставления строительства жизни на научном свободомыслии и на покорности церкви.

2

Узнавши о появлении Христа, Великий инквизитор велит арестовать его и привести к себе. «Зачем пришел ты?» — говорит он и далее произносит перед Христом свою пламенную речь. Христос вместо ответа «тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста». Инквизитор велит ему удалиться, и Христос уходит в ночную тьму. Вот общий контур сюжета, который заполнен таким удивительным богатством художественной фантазии и проникнут такими волнующими душу читателя философскими идеями. Мне думается, что этому общему контуру соответствует *странствующий сюжет* очень давнего происхождения. Читая недавно «Историю инквизиции» Ли (т. II, русск. пер., стр. 580), вышедшую по-английски в 1888 году, т.е. после смерти Достоевского, я обратил внимание на одну цитату из «Carmina Burana»¹, которая меня настолько заинтересовала, что я обратился к первоисточнику, т.е. к изданию рукописей монахов XIII в., вышедшему в свет впервые в 1847 году и переизданному в 1894 году. Это — сборник монашеских виршей и пародий на высшее духовенство, найденный в одном монастыре близ Мюнхена. Вот образец подобных виршей:

Cardinales, ul praedixi,
 Novo jure Crucifixi
 Vendunt palrimonium,
 Petrus fori, intus Nero.
 Intus lupus, foris vero
 Sicut agni ovium².

И вот в таком-то сборнике пародий XXI абзац представляет прозаический отрывок, который начинается следующими словами:

«Initium Sancti Evangelii secundum marcas argenti. In illo tempore dixit Papa romanis «Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae dicite “Amice, ad quid venesti?” et si pulsans perseveraverit nihil

dans vobis, ejicite eum in tenebras exteriores”», т.е.: «Начало святого Евангелия от серебряной марки. Во время оно рече Папа римлянам: “Если сын человеческий придет к престолу нашего Величества, спросите его “Друг, зачем пришел ты?”, и если будет, ничего не дав вам, продолжать стучаться, *выбросьте его вовне во мрак*”».

Если читатель сопоставит подчеркнутые мною слова с повествованием Достоевского, то он увидит, что общая схема католической монашеской пародии и замысла Достоевского сходны. Папа в пародии и Великий инквизитор у Достоевского обращаются к Христу с теми же словами: «*Зачем пришел?*», и сцена и там и здесь кончается изгнанием Христа во мрак ночи. Вот текст Достоевского:

«Он (Великий инквизитор) идет к двери, отворяет ее и говорит ему: “Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда”. И выпускает его на “темные стогна града”. Пленник уходит».

Я не имею никаких доказательств, что Достоевский читал самые «*Carmina Burana*» или какое-нибудь сочинение, в котором приведено цитированное мною место из «*Carmina Burana*», но мне представляется совершенно невероятным, чтобы Достоевский не знал о существовании подобного литературного мотива. Быть может, историку литературы, заинтересовавшемуся выяснением этого вопроса, удастся восстановить здесь «*the missing link*» — недостающее звено, но и при отсутствии такого звена видеть в сопоставленных текстах случайное совпадение невозможно. Комментаторы Достоевского, например Бердяев («Творчество Достоевского»), справедливо указывают, что Достоевский здесь вовсе не имеет в виду *лишь* католичество, что в «Великом инквизиторе» дано художественное произведение, в котором с замечательной эмоциональной глубиной и философской проникновенностью выражены идеи о судьбах вообще христианской культуры.

3

Если задаться вопросом, какое современное Достоевскому явление в западной религиозно-философской жизни представляет некоторую аналогию с самым замыслом Великого инквизитора — *католицизм минус христианство* (Конгрев³ о религии позитивизма), то такое явление можно усмотреть в *религии человечества* Огюста Конта⁴. Я не встречал в литературе о Достоевском никаких указаний на то, как смотрел он на религиозное учение Конта, и было ли ему известно, что Конт, «*le grand pontife*»⁵ позитивизма, на склоне лет обращался к генералу иезуитского Ордена с предложением Ордену вступить в союз с представителями позитивной религии человечества, причем Конт выражает в письме к генералу Ордена удивление по поводу того, что

Орден связал свое название с именем столь незначительной личности, как Иисус, и советует генералу переименовать *иезуитов в игнациан*, в память Игнатия Лойолы⁶, которого Конт высоко ценил за его энтузиазм и организаторские способности, Христа же в своем Позитивном календаре⁷ он *не упоминает* вовсе. Всем людям, которые сохранили в себе склонность к церковно-религиозным верованиям, не католикам, он советует обратиться в католичество: «*Ceux qui croient, qu'ils se fassent catholiques*»⁸. Соглашение между иезуитами и позитивистами не состоялось, но самые попытки сближения позитивистов с иезуитами лишней раз показывают, как верно уловил Достоевский тенденции неверующих использовать христианство без Христа. Однако самый духовный облик Огюста Конта и Великого инквизитора имеют мало общего. Конт типичный догматик, оптимист, по-видимому, совершенно лишенный *чувства трагического* — проблема зла, поставленная с такою глубиной Достоевским в «Великом инквизиторе», для Конта просто не существует. Отношение к Христу у Великого инквизитора и Конта глубоко различное — Конт, по-видимому, не придавал личности Христа никакого значения. Великий инквизитор глубоко сознает величие Христа. Он только кажется ему в данный момент помехой для устройства человеческого общества на прочных морально-религиозных устоях. Индивидуальность Великого инквизитора представляет в своей внутренней структуре мучительное разделение и бореие противоположных начал, от которого он глубоко страдает; личность Конта, наоборот, совершенно чужда каких-либо сомнений — *несомневаемость*, выражаясь языком Достоевского, составляла одну из коренных духовных черт Конта в период увлечения социально-религиозным реформаторством, т.е. в последние примерно пятнадцать лет жизни (1842–1857). Но Конту близка мысль о необходимости строгой, деспотичной *puissance spirituelle*⁹ над «малыми сими», Конт сторонник суровой опеки над умами и душами человеческими — дух критической пытливости он считает вредным отзвуком революционной эпохи.

4

Обратимся теперь ко второму поставленному нами вопросу: «Что побудило Достоевского усмотреть в трех искушениях Христа символ именно тех трех искушений, которыми соблазнилась Католическая церковь?» Возможно предположить, что подобный ход мыслей был подсказан и Достоевскому, и Владимиру Соловьеву, у которого, как указывает С. И. Гессен¹⁰ (в докладе «Достоевский и Соловьев»), развита подобная же мысль, под влиянием чтения книги Давида Штрауса¹¹ «Жизнь Христа». Эта книга была хорошо известна в подлиннике

Вл. Соловьеву, ее читал и Достоевский во французском переводе — он брал ее из библиотеки Петрашевского*. В книге Штрауса по поводу искушений Христа мы находим следующие соображения. Прежде всего Штраус отмечает аналогию эпических цифр — 40-дневный пост Христа подобен 40-дневному посту Моисея и Илии. Самый выбор искушений он находит неудачным. Правда, первое мотивировано, но второе совершенно не мотивировано, третье — нелепо — как можно предлагать благочестивому израэлиту поклониться Сатане! Возможно тройное толкование искушений: 1) внешнее — буквальное, 2) внутреннее — психологическое и 3) историческое. Искушения — это символическая передача сказания об искушениях, которым подвергался израильский народ в пустыне. Буквальное, внешнее толкование, т.е. признание, что именно Сатана искушал Христа, и притом именно так, как это сказано в Евангелии, настолько нелепо, что о таком толковании вообще не стоит разговаривать.

В чем могло бы заключаться внутреннее психологическое толкование? (см. § 54, с. 471). Христос, размышляя о мессианизме, приходит к мысли, что чрезмерное распространение веры в чудеса, злоупотребление чудесами и стремление к властвованию (*Uebertreibung des Wunderglaubens und Herrschaft*) представляются злом. Три искушения — это-де парабола, притча, придуманная Христом для Его учеников, смысл которой заключается: 1) в том, чтобы не творить чудеса для собственных выгод даже при самых исключительных обстоятельствах, 2) никогда в надежде на сверхъестественное вмешательство Бога не предпринимать никаких дел, 3) не поддаваться злу ни при каких обстоятельствах. Однако такое толкование совершенно несостоятельно. Дело в том, что Христос *никогда* не выводил себя действующим лицом ни в какой притче. Единственной правильной точкой зрения является (§ 55) трактование рассказа об искушениях как *мифа*, символизирующего известное *историческое событие*. Сатана в персидской религии божество, у евреев *соблазнитель* — Πειλάσιον — искуситель Евы, Иова, Авраама. Пустыня традиционное место искушений. Весь миф построен на аналогии *между искушением Христа* и искушением израильского народа (*filius Dei collectivus*¹²) в пустыне. Противопоставление *камней и хлеба* традиционно (у нас: «куска лишь *хлеба* он просил... и кто-то *камень* положил в его протянутую руку»). *Три* искушения — эпическое число — Гефсиманский сад, отречение Петра, искушения Авраама. 40 дней искушений Христа соответствуют 40 годам странствования евреев в пустыне. Первое искушение соответствует моменту голода в пустыне, третье соответствует поклонению медному змию в пустыне.

* См.: Гроссман Л. Путь Достоевского. Пг., 1924. С. 83.

В заключение ангелы приносят Христу пищу (как ангелы приносят пищу Илие). Этот заключительный момент соответствует появлению *манны* в пустыне, где скитался израильский народ.

Все высказанное до сих пор Штраусом может быть резюмировано в словах: миф об искушениях эквивалентен минувшей судьбе еврейского народа, или выразим эту мысль суждением:

А замещается *В*.

Но у того же Штрауса есть указание, что апостол Павел в своем 1-м послании к Коринфянам (гл. 10, стих 4–6) предостерегает христиан от возможности навлечь на себя испытания, подобные тем, которые евреи претерпели в пустыне. Вот самый текст:

Ad. Corinth., 1, 10, 4: «Bibebant autem de spiritali, consequente eos, petra, petra autem erat Christus, sed non in pluribus eorum bene — placitum est Deo. Nam prostrati sunt in deserto. Haec autem in figura facta sunt nostri, ut non simus concupiscentes malorum, sicut et illi concupierunt. Neque idololatrae efficiamini, sicut quidam ex ipsis»¹³.

Здесь как раз указывается на два возможных искушения, угрожающих христианской церкви, как и древним евреям в пустыне — первое и третье. Это можно выразить в других суждениях — искушение евреев эквивалентно искушению христиан:

В замещается *С*

откуда получается внесиллогистический вывод, что *С* эквивалентно *А* или *А* эквивалентно *С*, т.е. *искушения Христа являются пророческим символом судьбы христианской церкви* — собственно в легенде — Римско-католической церкви. Короче сказать, я имею в виду, что вывод, построенный на уподоблении судьбы христианства истории трех искушений, и у Соловьева, и у Достоевского мог сложиться *при чтении Давида Штрауса* описанным нами образом. Разумеется, это коснется только общей схемы, на которой построено это уподобление, а не тех художественных форм, в которые оно отлилось у Достоевского.

5

Достоевский прекрасно понимал, что деление людей на «верующих» и «неверующих» непригодно для философского анализа религиозных проблем. Он с поразительной проникновенностью оттеняет бесчисленные градации веры и неверия. Прежде всего замечательно то, что его главнейшие атеисты *не суть* безусловно неверующие. Версиков порой верит в Христа, Ставрогин не вполне чужд веры, Кириллов зажигал лампаду перед образом, Иван Карамазов написал, как известно, статью, в которой развивал мысль о взаимопроникновении церкви и государства, написал так, что церковный журнал выразил ему пол-

ное сочувствие, понимая его мысль в смысле поглощения государства церковью, между тем как его затаенная мысль была скорее как раз обратная — поглощение церкви государством. Однако Иван Федорович говорит по поводу этой статьи: «*Я не совсем шутил*», и он говорит несомненную правду. Можно поставить вопрос, был ли Великий инквизитор — создание Иван-Карамазовской мечты — холодно неверующим атеистом? Я думаю, что внимательное чтение поэмы должно убедить всякого в обратном. Великий инквизитор высоко почитает идеалы Христа; он считает невозможным обоснование человеческого благополучия на науке, на одной науке, и в этом отношении является безграничным скептиком, вот почему он не может быть догматиком неверия. Наконец, он не спокоен, холоден, равнодушен и просто циничен в своем неверии, но оно имеет у него характер борения, мучения, страдания. Если бы он был простым расчетливым, холодным обманщиком народных масс, лукавым и ловким шарлатаном, то едва ли Христос поцеловал бы его. Достоевский с поразительной глубиной показывает в лице Великого инквизитора, к чему может привести при известных условиях то учение, которое возникло под влиянием арабских и еврейских писателей еще в XIII столетии и стало известным под именем *догмы двойной истины*. Это учение, провозглашенное епископом Симоном де Турне¹⁴, утверждало, что истина двойственна, что *то, что истинно в области знания, может быть ложно в области веры, и наоборот*.

В течение веков эта идея продолжала жить, все более и более уточняясь — она нашла выражение у Раймунда Сабундского¹⁵ в XV веке, у Помпонация и у Монтеня¹⁶ в XVI веке, у иезуитов в XVII веке. В своей знаменитой книге «О бессмертии души» Помпонаций развивает ту идею, что бессмертие души не только недоказуемо с научной точки зрения, но вполне доказуема ее смертность. Однако *в плане веры* (а не знания) надо признать, что душа бессмертна, тем более, что это верование является *полезным* для народа с точки зрения *мудрых правителей*, руководящих народными массами, ибо с верою в бессмертие связаны страх потустороннего наказания за грехи и чаяние потусторонних наград за добродетель. Такую же *полицейскую* точку зрения на веру в Бога исповедовал Наполеон Бонапарт. В 1805 г. он пишет Академии наук: «До меня дошли слухи, что академик Лаланд публично исповедует атеизм. В виду опасности такого взгляда, если не для индивидуума, то, по крайней мере, для общества, предлагаю побудить академика Лаланда¹⁷ отказаться от публичного исповедания атеизма». Однако отсюда еще не следует, будто Помпонаций, Раймунд Сабундский или Наполеон были догматиками неверия. Мало того, даже догматики неверия нередко не отдают себе отчета в том, какие

мотивы руководят их поведением *на заднем плане сознания*, в смутно сознательной (я не могу употребить нелепого модного термина «*подсознательной*») области их духа. Мы знаем немало примеров самого причудливого смешения в разных дозах веры и неверия. Лесков рассказывает, как одна старушка-революционерка, отправляя своего сына на пропаганду революции и атеизма, сказала: «Я моего Ваню Лассалем¹⁸ благословила», т.е. портретом Лассалья вместо иконы. Paulhan¹⁹ в книге «*Analystes et esprits synthétiques*» рассказывает об убежденном позитивисте, посланном за священником перед смертью. Это очень обыкновенное явление. Мне вспоминается убежденный позитивист М. М. Ковалевский²⁰, исповедавшийся и причастившийся перед смертью. И тут, несомненно, играет роль *не один страх* — «а если сон виденья посетят?» — нет, тут мы имеем дело с таящимся в каждом из нас неразрешенном удивлении перед загадкой смерти. После сказанного нужно признать, что догмат двойной истины не был только ловкой выдумкой для одурачивания простого народа, хотя несомненно он постоянно применялся вполне сознательно, полусознательно и бессознательно *именно с этой целью*.

Достоевский также ранее других понял, что воинствующий атеизм есть извращенная форма религиозной веры. Он предугадал слепую веру, проявленную атеистами-коммунистами в самой уродливой форме диких суеверий, теософических бредней и чудотворства гадалок и прорицательниц будущего. Он провидел такие явления, как глупую веру отъявленного атеиста Смердякова и сомнения просвещенного архиерея Тихона по тому же вопросу. Архиерей Тихон не обладает полной верой — он не может сдвинуть гору и ввергнуть ее в море (наброски к «Бесам»), а Смердяков говорит: «Никто... не сможет спихнуть гору в море, кроме разве какого-нибудь одного человека на всей земле, много — двух, да и то, может быть, где-нибудь там в пустыне египетской в секрете спасаются». Достоевский с поразительной убедительностью показал, что чем грубее, глупее и невежественнее бывает «неверующий», тем иногда ближе он морально и психологически оказывается грубому, глупому и невежественному «верующему» и, наоборот, чем умнее, благороднее и просвещеннее является неверующий, тем он порой оказывается духовно ближе к подобному же умному — благородному и просвещенному человеку — их отделяет всего одна ступенька в градациях веры и неверия (см. наброски к «Бесам»). Засодимский²¹ в романе «По градам и весям» очень хорошо описывает встречу двух фанатиков — атеиста-революционера и архиерея, которые в беседе за чаем (архиерей угощает нигилиста) вдруг осознают свою духовную близость.

6

Все это я пишу, имея в виду поговорить о Монтене и его возможном влиянии на Достоевского. Разумеется, я употребляю здесь слово *влияние* не в смысле какого-либо заимствования идей у Монтеня, но лишь в смысле «*бокового*» импульса, который могли дать ходу мыслей Достоевского идеи и рассуждения Монтеня в его знаменитой XII главе II книги «*Essais*», озаглавленной «*Апология Раймунда Сабундского*». Монтеню, по-видимому, совершенно чужды духовные борения Достоевского, по крайней мере, мы не видим их следов в «*Essais*». В Монтене причудливо сочетается самый безграничный, самый радикальный скептицизм с самой слепой верою в догматы религии. «Я подобен старой бабе, — писал он, — которая зараз ставит свечку и Георгию Победоносцу, и дракону, которого Георгий собирается заколоть». Абсолютный скептицизм и слепая вера не только не исключают друг друга психологически, но *особенно часто встречаются вместе*. Посмотрим же, в каких пунктах идеи Великого инквизитора и мысли Монтеня соприкасаются. Я не имею документальных данных, показывающих, что Достоевский читал Монтеня, но если вспомнить, что Монтень был одним из любимых писателей Пушкина (что было известно Достоевскому), что его знал и цитирует Тургенев (см. «*Человек в серых очках*»), то можно признать вероятным такое предположение, тем более, что имя Монтеня тесно связано с именем Паскаля, которого Достоевский знал и который часто ссылается на Монтеня, восхваляя его уничтожающую критику науки и рациональной философии. И Достоевский, и Монтень пользуются тем же образом *строителей Вавилонской башни*, чтобы охарактеризовать бессилие науки в роли единственной основы человеческой жизни: «О, пройдут еще века бесчинства свободного ума, их науки и антропофагии, потому что, начав возводить свою *Вавилонскую башню* без нас, они кончат антропофагией».

Но свободный ум повергнет человечество в такую бездну отчаяния, что оно снова пожелает покориться авторитету церкви и признать, что его духовные вожди были правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила свобода: «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: “Да, вы были правы, вы одни владели тайной Его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от нас самих”».

Монтень указывает, что вера в бессмертие, без которой не может жить человек, не может быть ни опровергнута, ни подтверждена доводами разума, и что только слепая вера в Божию благодать может дать нам опору в самых основаниях нашего морального поведения.

«C'est pour le chastement de nostre fièrté et instruction de nostre misère et incapacité, que Dieu produisit le trouble et la confusion de l'ancienne tour de Babel: tout ce que nous entreprenons sans son assistance, tout ce que nous voyons sans la lampe de sa grace, ce n'est que vanité et folie, l'essence mesme de la verité qui est uniforme et constante, quand la fortune nous en donne la possession, nous la corrompons et l'abastardissons par nostre faiblesse»²².

Монтень высказывается о чуде, тайне и авторитете, о которых говорит Великий инквизитор, следующим образом: 1) Он, нисколько не смущаясь, утверждает, что чем нелепее *чудо*, тем более оно служит пробным камнем нашей веры:

«C'est aux chrétiens une occasion de croire, que de rencontrer une chose incroyable: elle est d'autant plus selon raison qu'elle est contre l'humaine raison; si elle estoit selon raison, ce ne serait plus miracle et si elle estoit selon quelque exemple, ce ne serait plus chose singulière»²³ («Essais», p. 311).

2) *Тайну* Монтень понимает как нечто сверхразумное, открывающееся в сновидениях, в безумии, в экстазе, а не нормальным, рациональным, логическим путем.

3) Подчинение церковному *авторитету* он понимает как безусловную *рабскую* покорность, как *простую*, бесхитростную, ни о чем божественном не рассуждающую веру:

«Combien et aux lois de la religion, et aux lois politiques se trouvent dociles et ayzés à mener les esprits simples et incurieux que ces esprits surveillants et paidagogues des causes divines et humaines»²⁴ («Essais», p. 316).

Монтень слишком умен и слишком учен, чтобы можно было предположить, что эта наивная «вера угольщика» (Köhlerglaube), подобно той вере «бретонского крестьянина», которую исповедовал Пастер, могла его удовлетворить; однако ему, как и Великому инквизитору Достоевского, нельзя отказать в известной доле искренности, хотя в рассуждениях Монтеня совершенно отсутствует момент внутреннего боре-ния и страдания, какие мы видим у Великого инквизитора, его «credo quia absurdum»²⁵ досталось ему, по-видимому, недорогой ценой, а потому его вера лишена глубины и эмоциональной проникновенности.

7

Вся «Апология Раймунда Сабундского» представляет апологию слепой веры в чудо и в тайну и апологию рабской покорности авторитету церкви, и в то же время она является обвинительным актом против теоретической состоятельности и практической значимости науки и человеческого знания. Скептицизм Монтеня распространялся одинаково как на те аргументы, которые приводятся наукой *против* догматов веры, например против бессмертия души, так и на те разумные аргументы, которые приводятся философами *в защиту* известного догмата, например бессмертия души. Решающим обстоятельством, склоняющим нашу волю именно в ту, а не в другую сторону, являются практические соображения. В этом отношении рассуждения Монтеня о бессмертии напоминают знаменитое пари Паскаля по поводу бытия Божия: для обоих мыслителей одна из чаш весов, находящихся в равновесии, склоняется в сторону выгодного, «*car il y a plus de profit à croire ce que la religion enseigne, qu'à le nier*»²⁶, — говорит Паскаль*. И Монтень, и Великий инквизитор Достоевского борются против научного свободомыслия потому именно, что оно не может быть так полезно человечеству, как полная покорность: «На месте храма Твоего воздвигается новое здание, воздвигается вновь страшная *Вавилонская башня*, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же Ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись со своею башнею тысячу лет».

Что же заставляет Великого инквизитора предпочитать церковную веру свободному знанию? Исключительно то, что человечество *практически* не может обосновать своего благополучия на полной духовной свободе, «никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными», «никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою», они «малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». Художественное мастерство Достоевского в изображении Великого инквизитора, так сказать, перерастает образ мыслей Достоевского писателя и является необычайно ярким художественным воплощением той агонии (внутреннего борения) христианства, которое так глубоко постиг после Достоевского один лишь гениальный испанец М. де Унамуну²⁷ в своих произведениях «*Agonie du christianisme*» и особенно в книге: «*Le sentiment tragique de la vie*» (1921). Если

* См. мою статью «Достоевский и Паскаль» в «Научн<ых> трудах Русск<ого> Нар<одного> Ун<иверситета>», I, [1928], с. 55–63.

догмат двойной истины мог служить в руках одних людей предметом холодных и хитроумных диалектических упражнений, для других дешевым средством для прикрытия их беспринципности и оппортунизма, для третьих средством мистификации и эксплуатации «малых сих», то для Великого инквизитора он делается выражением мучительно-острого *раздвоения* его духовного существа, раздвоения, трагизм которого заключается в его безысходности.

8

Трактование религии и, в частности, христианства как полезной для масс иллюзии, которую мудрейшие пользуются как грандиозным обманом, полезным для этих масс, необходимым для их же счастья, эта мысль о том, что лишь мудрейшие будут знать, что религия есть один пустой обман, и возьмут на себя страдание, проистекающее из такого знания — все это мысли, которые высказывались действительно в семидесятых годах прошлого столетия — и вот яркое подтверждение, которое можно почерпнуть из сопоставления некоторых мест из речи Великого инквизитора с отрывками из писем Рихарда Вагнера к баварскому принцу, позднее королю Людовику II²⁸. Эти письма, конечно, были совершенно неизвестны Достоевскому, так как были опубликованы гораздо позднее:

Великий инквизитор:

«Мы скажем, что послушны Тебе (Христу) и господствуем во имя Твое. Мы их обманем опять, ибо Тебя мы уж не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать».

«И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч, управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны».

Р. Вагнер:

«Природа опутывает иллюзиями всех живущих, общество должно поддерживать такими хитростями — они придают ему прочность... иллюзия патриотическая, иллюзия религиозная. Простой человек, впадая во власть этих иллюзий, может вести счастливый образ жизни. Великий исключительный человек, видя жизнь во всем ее ужасе, без покрывала, бывает близок к самоубийству. Принц и его благородная среда предохранены от подобного трусливого искушения». (Цитата взята из книги Галеви о Ницше.)

Однако и здесь было бы ошибочно усматривать в идеях Вагнера одно обдуманное шарлатанство. Ведь не надо забывать, что через несколько

лет после написания приведенного нами письма Вагнер создал своего «Парсифаля», который, несомненно, не был для него одною лишь поэтической сказкой, но заключал в себе известный метафизический смысл, который не являлся для него самого *только иллюзией*.

9

В заключение нужно сделать еще два замечания: 1) на способах рассуждения Великого инквизитора чувствуется местами влияние теоретиков иезуитского морального пробабиллизма. Мысль о слабости, низости, глупости, подлости человеческой природы, о необходимости мирволить слабостям масс, лишь бы они оставались верными церкви, конечно, имеет свои источники у Достоевского в литературе иезуитов и в том, что написано о ней. Центральный пункт «Братьев Карамазовых» — косвенная виновность Ивана в убийстве отца, имеет некоторое соприкосновение с тем тезисом, который был осужден Иннокентием XI²⁹ в 1678 году и который гласил: «Можно желать смерти своего отца не в качестве отца, но в качестве обладателя богатством, которое можно унаследовать». Правда, Иван Карамазов желал смерти отца не из-за богатства, но все же этот знаменитый тезис, может быть, был известен Достоевскому, и это обстоятельство, может быть, сыграло известную роль в процессе формирования фабулы романа.

2) Любопытно отметить, что целый *комплекс образов*, играющих важную роль в монологе Великого инквизитора, уже имеется в «Зимних заметках о летних впечатлениях», именно в описании впечатления, которое произвел на Достоевского Лондон в 1873 году: «Какими широкими картинами, какими яркими планами, не регулирующими под одну мерку планами оттушевываясь он в моем воображении. Все так громадно и резко в своем разнообразии. Каждая резкость, каждое противоречие уживаются здесь со своим антитезом и упорно идут рука об руку, противореча друг другу и, по-видимому, никак не исключая друг друга. А между тем и здесь борьба упорная, глубокая, застарелая личного начала с необходимостью хоть как-нибудь ужиться, хоть как-нибудь составить общину и устроиться в одном муравейнике, хоть в муравейник обратиться, да только устроиться, не поедая друг друга — не то обращение в *антропофагов*... Вы чувствуете страшную силу, которая соединяет всех этих людей, пришедших со всего мира, вы сознаете исполинскую мысль, вы чувствуете, что тут что-то достигнуто, что тут победа, торжество. Вы даже как будто начинаете бояться чего-то — не есть ли это уже “одно стадо”? Это какая-то библейская картина, что-то о *Вавилоне*, какое-то *пророчество из Апокалипсиса*, вечно совершающееся. Вы чувствуете, что надо много векового

отпора и отрицания, чтобы не поддаться впечатлению, не *поклониться факту* и не *обоготворить Ваала*, т.е. не принять существующее за свой идеал. Как *горд могучий дух*, который создал эту колоссальную декорацию». Далее Достоевский описывает ужасные картины, виденные им в Ист-Энде.

В этом отрывке мы встречаем ряд образов: *Вавилон — апокалиптическое пророчество — антропофагия, поклонение Ваалу, гордый могучий дух*. Это обстоятельство дает повод думать, что, быть может, именно лондонские впечатления навели Достоевского впервые на думы о непримиримости идеалов «могучего духа» светской культуры с идеалами Христа. Вот почему, быть может, ряд указанных образов всплыл в творческой фантазии Достоевского позднее при композиции легенды о Великом инквизиторе. В Лондоне Достоевского искушал «гордый могучий дух».

