



Б. Н. ТИХОМИРОВ

«Кто же это так смеется над человеком?» (Мотив «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского)

Задача настоящей статьи — проследить функционирование в позднем творчестве Ф. М. Достоевского мотива «онтологической насмешки», как некогда я определил этот мотив, анализируя глубинные основания христороборческого бунта заглавного героя поэмы Ивана Карамазова «Великий инквизитор»*. Хотя данный мотив встречается в произведениях писателя, по крайней мере, со второй половины 1860-х гг. (роман «Идиот») и затем, разнообразно варьируясь, вновь и вновь появляется в «Бесах», «Дневнике писателя», «Братьях Карамазовых», он не был до сих пор предметом специального внимания исследователей. В то же время, как представляется, он исключительно важен для уяснения мировоззренческих позиций таких значимых для идейного строя романов «великого пятикнижия» героев, как Ипполит Терентьев, Кириллов или Иван Карамазов. Существенно также, что в главных текстах, где возникает этот мотив, он так или иначе оказывается сопряженным с *христологической проблематикой*, которая является ключевой для раскрытия религиозного содержания романной прозы писателя. Наконец, анализ мотива «онтологической насмешки» дает ценный материал для разработки таких проблем, как «творчество Достоевского и гностицизм», «творчество Достоевского и манихейские учения» и т.п. Сказанным определяется принципиальный интерес предмета исследования, которому посвящена настоящая статья.

Наиболее репрезентативно мотив «онтологической насмешки» может быть охарактеризован на материале поэмы Ивана Карамазова

* Подробнее см.: Тихомиров Б. Н. *Христос и Истина* в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор» // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012. С. 92–124 (первонач. вариант: Достоевский и мировая культура. 1999. № 13).

«Великий инквизитор», где в его звучании обнаруживаются явственные точки соприкосновения с гностическими представлениями. Возлагая на своего Пленника ответственность за трагические перипетии мировой истории, какой она предстала после Его прихода, рисуя множественные картины бесчинств, кровавых усобиц и войн, явившихся следствием неспособности человечества надлежащим образом распорядиться той свободой, овладеть которой мог, но не пожелал Христос, Инквизитор так подытоживает этот свой пассаж: «Но догадаются наконец глупые дети (здесь: человечество. — *Б. Т.*), что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие. Обливаясь глупыми слезами своими, они сознаются наконец, что **создавший их бунтовщиками без сомнения хотел посмеяться над ними.** Скажут это они в отчаянии, и сказанное ими будет богохульством, от которого они станут еще несчастнее, ибо природа человеческая не выносит богохульства...»*. Этот же тезис повторит в комментарии к своей поэме и сам Иван Карамазов: «На закате дней своих он убеждается ясно, — говорит Иван о Великом инквизиторе, — что лишь советы великого и страшного духа могли бы хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке малосильных бунтовщиков, **“недоделанные пробные существа, созданные в насмешку”**» (14; 238).

Выраженное в этих словах представление о Творце как демиурге несовершенного мира и несовершенных людей, «созданных в насмешку», — ключевое для адекватной интерпретации христорборческого бунта Великого инквизитора. Связь его с гностической доктриной несомненна, хотя позиция героя поэмы Ивана Карамазова далеко не тождественна учению гностиков первых веков христианства. Главный пункт, делающий возможным их сближение, заключается в принципиальной общности взгляда на характер творения мира и человека. Подытоживая гностические представления о создании человека, Х. Л. Борхес, например, так формулирует их итоговый смысл: «Для нас важно то общее, что заключено в этих пересказах**, а именно: мы (люди, человечество. — *Б. Т.*) — неосторожная либо преступная оплошность, плод взаимодействия ущербного божества и неблагоприятного материала»***. Идея «онтологической насмешки» Творца над созданной им тварью,

* *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1975. Т. 14. С. 233–234 (далее при цитатах из Достоевского в тексте в скобках арабскими цифрами указываются том и страницы этого издания; полужирное выделение принадлежит автору статьи, курсив — цитируемому автору).

** В большей части учение гностиков дошло до нас в изложении с частичной цитацией в писаниях их христианских оппонентов.

*** *Борхес Х. Л.* Оправдание Лже-Василида // *Борхес Х. Л.* Письмена Бога. М., 1994. С. 36.

содержащаяся в приведенных высказываниях Ивана Карамазова и его героя, ближе к «преступному» варианту творения человека злокачественным божеством. Взгляд на людей как на «недоделанные пробные существа» скорее тяготеет к версии «неосторожной оплошности» в обращении Творца с исходным «неблагодатным материалом». Но в принципе это единые в своей основе представления.

Однако для Великого инквизитора так понимаемый и оцениваемый Творец (и, соответственно, его творение) является *абсолютом*, в то время как для гностиков бог-демиург не является ни всеильным, ни единственным: он создатель лишь «нижнего мира» — одного из многих и наиболее удаленного от «божественного центра», где пребывает верховное Божество. Принципиальное различие *двух богов* — краеугольный постулат гностицизма. Так, например, для одного из наиболее известных гностиков, Маркиона, бог Ветхого Завета, «демиург <...> хотя и бог, но бог *πονηρός*, *malorum factor*, в противоположность другому богу, *богу света* (*deus luminis*) и дружбы, он есть *бог мрака* (*d. tenebrarum*), *ῥείχος*, *discordia*. Этот демиург создал злой мир и человека и господствовал над ним известное время. <...> ...космический период демиурга со всеми его неустройствами и бедствиями должен был предшествовать, как нечто неизбежное и роковое — сoterиологической деятельности благого бога»*.

Гностицизм — это учение о спасении. И миссия спасти человека из оков «этого» мира и из-под власти демиурга, согласно гностической доктрине, принадлежит Христу — Сыну благого Бога. Так, еще один гностик, Саторнил, учил, что «Христос пришел для уничтожения бога иудейского и для спасения верующих в Него»**. Кердон, учитель Маркиона, как сообщает св. Иринея, настаивал, что «бог, которого проповедовал Моисей и пророки, не отец Иисуса Христа»***. Может быть, только в этом последнем пункте мы вновь обнаруживаем возможность соприкосновения позиций Великого инквизитора с гностицизмом. В статье, где мною впервые было введено представление об «онтологической насмешке», я также прослеживаю проходящий через всю поэму Ивана Карамазова мотив неведения, неполноты знания Христа, заостряя особое внимание на незнании, недооценке Им, на что делает особый упор Инквизитор, человеческой природы, какой она вышла из рук Творца. Эти утверждения, писал я, чреватые идеей «онтологической расколотости» — ослаблением или даже полным

* *Поснов М. Э., проф.* Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917 (репринт: Брюссель, 1991). С. 407–408.

** Там же. С. 329.

*** *Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998. С. 145.

разрывом связи между Христом и Богом-Творцом*. Нечто подобное почувствовал в словах Великого инквизитора и католический автор Р. Гуардини, писавший о Христе в поэме Ивана Карамазова: «Это — Христос, лишенный всех и всяческих связей, Христос Сам по Себе. Он не представляет ни Отца перед миром, ни мир перед Отцом. <...> Он — не посредник между истинным Отцом на небесах и реальным человеком»**. И чуть выше: «Не связан Он единой сутью с сотворившим мир Отцом»***.

Но уже в приведенном суждении Р. Гуардини присутствует момент, который одновременно и выводит так увиденного Христа далеко за границы гностицизма. Это слова: «Христос Сам по Себе». Да, Великий инквизитор серьезно проблематизирует связь Христа с Богом-Творцом, «черным богом», создавшим человечество «в насмешку». Но в его представлениях нет и намека на иного, благого Бога, соделать людей детьми которого, освободив их от власти демиурга, явлен в мир Христос****. Именно поэтому Инквизитор не только не верует в Христа как в Спасителя, но он также не верует и в самую возможность спасения. Его программа жизнестроительства утверждается вне сoterиологической перспективы, ограничиваясь тем, чтобы, как сказано выше, «хоть сколько-нибудь устроить в сносном порядке» жизнь человечества в мире черного бога-демиурга. Вот почему христорборческая позиция Великого инквизитора несколько условно может быть определена как своеобразный «отрицательный» гностицизм, гностицизм, вывернутый наизнанку. Христос в этой системе представлений *виноват* в том, что мог в какой-то мере хотя бы ослабить для человечества последствия присутствующей в акте творения «онтологической насмешки», но, напротив, только усугубил страдания людей, явившись в мир с проповедью свободы и, «вместо того, чтоб овладеть людскою свободой, умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека во веки» (14; 232). Такой Христос оказывается, в логике Инквизитора, *невольным соучастником* в «онтологической насмешке» Бога-Творца над сотворенной им тварью.

Развив и уточнив принципиальные положения, которые уже были намечены мною в давней статье, посвященной поэме «Великий инквизитор», теперь я намерен двинуться дальше и дать обзор функционирования мотива «онтологической насмешки» в творчестве Достоевского

* См.: Тихомиров Б. Н. *Христос и Истина* в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор». С. 93 и след.

** *Гуардини Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 134.

*** Там же. С. 133–134.

**** См.: *Йонас Г.* Гностицизм. С. 147.

в целом. Предваряя обращение к конкретным текстам, сразу отмечу, что с такой определенностью, как это имеет место в опусе Ивана Карамазова, где субъектом «онтологической насмешки» прямо назван Бог-Творец*, мы больше не встречаемся у Достоевского нигде и никогда. Немаловажно также подчеркнуть, что в большинстве рассматриваемых далее примеров названный мотив возникает в контексте деклараций героев, либо совершающих самоубийство, либо покушающихся на него.

Показательно в этом отношении обратиться к главке «Приговор» из октябрьского выпуска «Дневника писателя» за 1876 г., где названный мотив появляется в предсмертных записках одного «логического самоубийцы»**, но не как основной, центральный и не как принципиально высказываемое убеждение, а как «забавная мысль», спонтанно и даже в противоречии с общей логикой рассуждений героя возникшая в его мозгу, которая тут же им и отбрасывается как «фантастическая», хотя, стоит подчеркнуть, и не без некоторого сожаления.

Логический самоубийца Достоевского — материалист и атеист. Он не верит ни в вечную жизнь, ни в бессмертие души человеческой. Он трагически переживает конечность и смертность всего и вся в бытии и прежде всего собственного «я», не может быть счастлив и отдаваться непосредственной жизни под условием, как он выражается, «грозящего завтра нуля» (23; 147). Он, впрочем, допускает (хотя во многом и риторически) возможность счастья для других, достижение в грядущем на земле гармонического и счастливого общечеловеческого устройства (хотя его, подобно Ивану Карамазову, и возмущает мысль, что «природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья» — Там же). Но он не может примириться с мыслью, «что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, — прибавляет он, — нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы». Вот тут-то ему «невольюно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: “ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб

* Тут важно учесть, что вопль отчаяния человечества по поводу того, что «создавший их бунтарями, без сомнения, хотел посмеяться над ними», Инквизитор характеризует как «богохульстве». В манихейских учениях, следы которых присутствуют в мировоззренческой позиции некоторых героев Достоевского (о чем ниже), в создании человека наряду с Богом также участвует *дьявол*.

** Так Достоевский называет героя «Приговора» в следующем, ноябрьском выпуске «Дневника писателя» — в главке «Голословное утверждение», являющейся своеобразным авторским комментарием к «Приговору» (см.: 24; 47).

только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Засвидетельствовав, однако, эту спонтанно возникшую в его сознании мысль, герой Достоевского тут же и «дезавуирует» ее: «Грусть этой мысли, главное — в том, — продолжает он, — что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться» (Там же). Находя «эту комедию со стороны природы, совершенно глупую» и считая для себя унижительным покорно «переносить эту комедию», «логический самоубийца» принимает решение истребить себя — «единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого» (24; 148).

Идея, что «человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы», — это, конечно же, оригинальная модификация гностического представления о неблагом демиурге, в данном случае — субъекте некоего «наглого» вселенского эксперимента. Налицо здесь и перекличка со словами Ивана Карамазова о людях как «недоделанных пробных существах» — объектах такого эксперимента. Впрочем, «содержание» эксперимента герой «Приговора» интерпретирует вполне самобытно. В его логике это вопрос о том, «уживется» ли на земле человек, созданный всецело смертным и при этом наделенный (в отличие от «цветка или коровы») *сознанием* своей конечности, смертности. Именно идея эксперимента как раз и содержит в себе, хотя и имплицитно, представление о Творце — создателе смертного человека, обреченного на страдание от сознания своей конечности. Логический самоубийца, тут же дезавуируя свою «забавную мысль» о личностном Творце, называя субъектом творения «косные законы природы», тем не менее далее характеризует положение сознающего и страдающего человека как «комедию». Сказанное позволяет и применительно к «Приговору» говорить о вариации мотива «онтологической насмешки».

Точнее, здесь совмещены две вариации этого мотива. И, как ни парадоксально, идея «онтологической насмешки» личностного Творца предстает в изложении героя Достоевского менее «грустной», нежели «комедия» человеческого существования, разыгранная «природой». Почему? В первом случае, специально подчеркивает «логический самоубийца», у человека сохраняется прерогатива «проклинать»: личностный Творец, субъект творения, при этом превращается в *объект проклятия*. И эта «рокировка» в известном смысле «возвышает» человека. Как? Ответ на этот вопрос дает Подпольный парадоксалист в «Записках из подполья», утверждая: «...так как проклинать может только один человек (это уж его привилегия, главным образом отличающая его от других животных), так ведь он, пожалуй, одним

проклятием достигнет своего, то есть действительно убедится, что он человек, а не фортепьянная клавиша!» (5; 117).

Во втором же случае, где «просто все произошло по мертвым законам природы», положение человека, как заявляет герой Достоевского, «тем более невыносимое, что тут нет виноватого»: «никто пробы не делал, некого проклясть» (23; 14). «Переносить эту комедию, — пишет он, завершая свои записки, — с моей стороны, считаю даже унижительным...» (23; 148).

В целом ряде отношений «Приговор» оказывается весьма близок «Моему последнему убеждению» — исповеди Ипполита Терентьева, которого также можно было бы назвать «логическим самоубийцей»* (хотя он, как известно, лишь покушался на самоубийство на даче у Лебедева после публичного чтения своих записок). Поэтому не покажется неожиданным, что следы мотива «онтологической насмешки» обнаруживаются и в рассуждениях этого героя романа «Идиот». Впрочем, взгляд сквозь призму данного мотива позволяет выявить не только черты близости, но и существенного различия в мировоззренческих позициях Ипполита Терентьева и героя «Приговора».

«Пусть зажжено сознание волею высшей силы, — заявляет Ипполит, — пусть оно оглянулось на мир и сказало: “Я есмь!”, — и пусть вдруг ему предписано этою высшею силою уничтожиться, потому что там так для чего-то, — и даже без объяснения для чего, — это надо, пусть, я все это допускаю, но опять-таки вечный вопрос: для чего при этом потребовалось смирение мое? Неужто нельзя меня просто съесть, не требуя от меня похвал тому, что меня съело?» (8; 343). Здесь герой «Идиота» так же трагически переживает конечность, смертность своего существования. Но допущение им некоей «высшей силы», волею которой обусловлено и возникновение его сознания, и его последующее уничтожение, — это нечто в принципе иное, нежели апелляция героя «Приговора» к мертвым, косным «законам природы». В дальнейшем изложении Ипполита возникает гностический мотив миротворения, сопровождавшегося «ошибками». «...Вот что я знаю наверное, — восклицает он: — если уже раз мне дали сознать, что “я есмь”, то какое мне дело, что мир устроен с ошибками...» (8; 344). <...> Мысль героя Достоевского выражена здесь не вполне ясно, но из двух возможных вариантов («ошибкою» является либо смертность живых существ, либо наделение их сознанием своей смертности) предпочтительнее оказывается второй. С одной стороны, он перекликается с негодованием героя

* Цель своей исповеди Ипполит буквально так и объясняет: «...чтобы те, которые будут судить мой поступок (то есть самоубийство. — Б. Т.), могли ясно видеть, из какой логической цепи выводов вышло мое “последнее убеждение”» (8; 337).

«Приговора» на *произвол* «законов природы»: «...В самом деле, какое право имела эта природа производить меня на свет, вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу *сознал*: какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть страдающего, но я не хочу страдать...» (23; 146). Однако с другой стороны, постулируемая Ипполитом, как уже сказано, некая «высшая сила», чьей волей и «зажигается» человеческое сознание и одновременно «предписано» ему уничтожиться, на которую он возлагает ответственность за то, что «мир устроен с ошибками», скорее может быть поставлена в параллель с субъектом «онтологического эксперимента» из «чрезвычайно забавной, но невыносимо грустной мысли», лишь промелькнувшей в мозгу героя «Приговора». По сути, в основе того, что квалифицируется одним героем как «ошибка», а другим как «наглый» эксперимент («проба»), лежит одна и та же трагическая коллизия — сознание человеком своей смертности.

Герой «Приговора» является последовательным материалистом и атеистом (почему и отбрасывает сразу же собственную догадку об «онтологическом эксперименте»). Позиция Ипполита Терентьева гораздо сложнее и противоречивее. Внутренне этот герой и *желал бы* утвердиться на позициях последовательно атеизма, но одновременно он признается: «А между тем я никогда, **несмотря даже на все желание мое**, не мог представить себе, что будущей жизни и Провидения нет» (8; 344).

Здесь необходимо задержаться. В мире Достоевского не редкость герои, которые и желали бы уверовать в сверхчувственное бытие, но по тем или иным причинам чаемая вера им не дается. В случае Ипполита Терентьева мы сталкиваемся с диаметрально противоположной ситуацией. Смысл приведенного признания героя именно в том, что в логике его убеждений для него *желательнее, предпочтительнее* сознавать себя в бытии, где «будущей жизни и Провидения нет». Но, *несмотря на все его усилия*, вообразить себе бытие, ограниченное лишь рамками природной, материальной закономерности Ипполиту не удастся*. Чем, однако, обусловлено такое неожиданное желание героя?

Герой «Приговора», как я отметил выше, скорее, чем находится под властью мертвых, косных законов природы, предпочел бы «лучше» быть объектом «наглого» онтологического эксперимента: тут у него хотя бы сохранялась прерогатива «проклинать». Но его атеизм отсекает для него возможность такого самоопределения. Ипполит

* Конечно же, «Ипполит не атеист, но вера его не христианская, а *философская*. <...> Достоевский берет в самом чистом виде и в самой обостренной форме дехристианизированное сознание культурного человека XIX века», — уточняет К. В. Мочульский (Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 399).

Терентьев, по-видимому, еще «не додумался» до идеи проклятия. Поэтому в его представлениях мысль об управляющей миром «высшей силе» лишь усугубляет переживание им своего положения как объекта «онтологической насмешки». Ему, очевидно, напротив, легче было бы примириться с «тиранией, в которой нет виноватого», нежели впустить в свое сознание представление о «высшей силе» (получившей в последнем пассаже имя Провидения), воля которой воспринимается им не только как неблагая, бесчеловечная, но и как *насмешливая* в отношении его собственного существования. Правда, в его исповеди акцент именно на таком характере отношения к человеку «высшей силы», возможно, звучит приглушенно. И не в последнюю очередь потому, что сам герой настаивает: «...мы слишком унижаем Провидение, **приписывая ему наши понятия, с досады, что не можем понять его**» (Там же). Но в конечном счете, когда Ипполит заявляет: «Если б я имел власть не родиться, то наверно не принял бы существования на таких **насмешливых условиях**» (Там же), — он фактически признает себя именно объектом «онтологической насмешки».

В целях дальнейшего анализа необходимо в рендент к сказанному указать еще один мотив, сложно сплетающийся в исповеди Ипполита Терентьева с мотивом «онтологической насмешки». Выше я заострил внимание на том, в чем этот герой «Идиота» близок «логическому самоубийце» из «Приговора». Но сам Ипполит настаивает на том, что «окончательному решению способствовала <...> не логика, не логическое убеждение, а отвращение»: «Нельзя оставаться в жизни, — записывает он, — которая принимает такие **странные, обижающие меня формы**» (8; 341). О чем здесь идет речь?

Это признание находится в той части «Моего необходимого убеждения», которая начинается с изложения впечатлений Ипполита от картины Ганса Гольбейна младшего «Мертвый Христос», увиденной им в доме Рогожина. Широко распространено мнение, согласно которому на полотне немецкого художника изображен не Богочеловек Христос, а лишь человек Иисус («мертвый иудей», по кощунственному выражению Юлиана Отступника*), и что в точном соответствии с таким изображением строит свою интерпретацию картины герой Достоевского. Так, например, К. В. Мочульский, резюмируя суть отношения Ипполита к «Мертвому Христу» Г. Гольбейна, пишет: «Какая горячая любовь к человеческому лику Спасителя и **какое**

* См.: *Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский. Вечные спутники.* М., 1995. С. 307.

страшное неверие в Его божественность!»* Однако при ближайшем рассмотрении позиция Ипполита вновь оказывается более сложной и более противоречивой. Об отношении как самого Достоевского, так и его героя к этой картине мне уже приходилось писать**. Сейчас подчеркну только, что для Ипполита на полотне Гольбейна изображен «Тот, Который побеждал и природу при жизни Своей, Которому она подчинялась, Который воскликнул: “Талифа куми”, — и девица встала, “Лазарь, гряди вон”, — и вышел умерший...» (8; 339)***. Значимо также, что Изображенный на картине характеризуется как «великое и бесценное Существо — такое Существо, Которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, **которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого Существа»** (Там же). В последних словах явственно содержится (хотя и с оговоркой «может быть») намек на некий *предвечный замысел* явления на земле Христа****. Все это позволяет заключить, что трагическое переживание Ипполитом картины Гольбейна обусловлено тем, что он видит на ней смерть не ренановского только человека, а *именно Богочеловека******, — но Богочеловека, потерпевшего поражение при встрече со смертью. Больше того, он находит в образе гольбейновского мертвого Христа свидетельство неудачи, краха некоего предвечного вселенского божественного замысла. Суть его переживаний очень точно выражает

* Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 399. Чуть ранее исследователь отмечает, что для Ипполита «божественность Спасителя и Его воскресение кажутся давно пережитыми предрассудками» (Там же).

** См.: Тихомиров Б. Н. 1) Проблема смерти Христа в романе «Идиот» // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». С. 48–62; 2) Достоевский и «Мертвый Христос» Ганса Гольбейна Младшего // *Sub specie tolerantiae*: Памяти В. А. Туниманова. СПб., 2008. С. 207–217.

*** Здесь и далее авторское написание прописных букв в местоимениях, относящихся к Христу, восстановлено по изд.: Идиот. Роман в четырех частях Федора Достоевского. СПб., 1874. Ч. 3–4. С. 106.

**** Это суждение Ипполита коррелирует с учением святых отцов о том, что, что Сын Божий «был Агнцем, закланным от создания мира» (Откр 13: 8), то есть что крестная смерть Спасителя на Голгофе была предзадана изначально, «в предвечном изволении Святой Троицы» (см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 105).

***** Косвенно об этом также свидетельствует замечание Ипполита о том, что на Голгофе «Христос страдал не образно, а действительно и что тело его, стало быть, было подчинено на кресте закону природы вполне и совершенно» (8; 339). Направленное против ереси докетизма, адепты которой учили, что человеческая ипостась Христа была лишь видимостью, не обладавшей никакой материальной реальностью, это замечание Ипполита получает смысл только в том случае, если предметом его размышлений является *Богочеловек* Христос, оказываясь вполне избыточным, если речь идет об обычном человеке.

одно из замечаний В. В. Розанова, сделанное в «Опавших листьях»: «Или неужели сказать, что смерть *сильнее* самого Бога. Но ведь тогда не выйдет ли: *она сама* — Бог? на *Божьем месте?*»*.

Впрочем, розановское суждение, взятое в отношении позиции Ипполита Терентьева, несколько «забегает вперед». Дело в том, что при развертывании в «Моем необходимом объяснении» метафизической проблематики имеет место специфическая *амплификация мотивировок*. Складывается впечатление, что Достоевский не удовлетворяется каким-либо одним возможным обоснованием мировоззренческой позиции своего героя, но, используя разные художественные решения, как бы «веером» разворачивает в его исповеди несколько смежных вариантов, лишь в совокупности исчерпывающе представляющих определенный тип мышления, не очень заботясь о его ментально-психологическом единстве в рамках конкретного образа данного персонажа романа**.

Так, в интерпретации Ипполитом Терентьевым картины «Мертвый Христос» мы имеем дело с версией, схожей с той, которая была развернута в записках логического самоубийцы из «Приговора»: в бытии господствуют мертвые и косные «законы природы», которые герой Достоевского сравнивает с действием «какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая **бессмысленно** захватила, раздробила и поглотила в себя, **глухо и бесчувственно**, великое и бесценное существо...» (8; 339).

Но вслед за этим Ипполит описывает свое видение или бред, который в течение полутора часов не оставлял его после того, как ему припомнилась виденная в доме Рогожина картина Гольбейна. «Может ли мерещиться в образе то, что не имеет образа?» (8; 340) — вопрошает он, переходя от своей интерпретации полотна Гольбейна к *порожденному* ею видению. Мертвые и косные «законы природы» — это то, что «**не имеет образа**». Но в воображении героя Достоевского спонтанно и противугодно, в противоречии с его же собственным рациональным заключением, возникает и неотступно преследует его «отврати-

* Розанов В. В. Опавшие листья // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 168.

** С близким, хотя и достаточно редуцированным случаем мы столкнулись уже при анализе мировоззренческой позиции героя «Приговора», когда невольно возникшая в его сознании «забавная мысль» об «онтологическом эксперименте» ввела в изложение существенно иную версию объяснения трагического положения человека в существующем миропорядке, нежели та, которую логический самоубийца выстраивает в своей предсмертной записке в целом. Равно в монологе заглавного персонажа поэмы «Великий инквизитор» анализ обнаруживает несколько сменяющих друг друга «виртуальных» обликов Христа, существенно по-разному мотивирующих христорборческий бунт героя Ивана Карамазова (подробнее см.: Тихомиров Б. Н. Христос и Истина в поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор». С. 108–123).

тельный» образ. Вслед за вопросом: «Может ли мерещиться в образе то, что не имеет образа?» — он продолжает: «Но мне как будто казалось временами, что я вижу, в какой-то странной и невозможной форме, эту бесконечную силу, это глухое, темное и немое существо. Я помню, что кто-то будто бы повел меня за руку, со свечкой в руках, показал мне какого-то огромного и отвратительного тарантула и стал уверять меня, что это то самое темное, глухое и всесильное существо, и смеялся над моим негодованием» (Там же).

«Мерещиться» Ипполиту начало еще непосредственно перед плотном Гольбейна. «Природа мерещится при взгляде на эту картину, — писал он, — в виде какого-то огромного, неумолимого и немного зверя...» Но там, в рациональном дискурсе, он сразу же поправлял себя: «...или **вернее, гораздо вернее сказать**, хоть и странно, — в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства...» (8; 339). Здесь же, напротив, в бредовом воображении, обусловленном не сознанием, а подсознанием героя, не только совершается *персонафикация* «темной, наглой и бессмысленно-вечной силы, которой все подчинено», в форме «огромного и отвратительного тарантула», но также возникает *кто-то*, кто «смеялся над <...> негодованием» (8; 340) Ипполита, вызванным этим безобразным видением.

Образ природы в виде «громадной машины новейшего устройства» выражает идею «тирании, в которой нет виноватого» (почему и сопровождается эпитетами «бессмысленно», «бесчувственно»); совершившаяся в бредовом воображении Ипполита указанная персонафикация повлекла за собой возникновение представления о *чем-то* личном отношении к положению человека в мире. Сущность этого отношения вновь *насмешка**. Ипполит переживает ее исключительно остро — как личную обиду и унижение. Его «последнее убеждение», явившееся следствием этих переживаний, выше уже было отчасти приведено: «Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижающие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула» (8; 341).

* В продолжении бреда Ипполита этот мотив удваивается с появлением в его комнате призрака Рогожина, во взгляде которого юноша также болезненно усматривает «насмешку». Кульминации это видение достигает, когда «Рогожин <...> стал раздвигать свой рот, точно **готовясь смеяться**», что повергает Ипполита в «бешенство» (8; 340). По точному замечанию К. В. Мочульского, в этом видении «перед нами не молодой купец-миллионер, влюбленный в камелию и швыряющий для нее сотни тысяч; Ипполит видит **воплощение злого духа, мрачного и насмешливого...**» (Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 400). По сути, в этом эпизоде призрак Рогожина оказывается *двойником* «отвратительного тарантула», еще одним олицетворением «наглой и бессмысленно-вечной силы».

Тут интересно отметить, что в словоупотреблении Ипполита Терентьева и Христос, и тарантул лексически *приравнены*: и одного, и другого он в двух смежных абзацах определяет как «существо» («великое и бесценное Существо» / «темное, глухое и всеильное существо»). Это наблюдение обнаруживает, что в мирозерцании Ипполита можно, среди прочего, усмотреть вариацию своеобразно воспринятого манихейства, основанного на идее изначального дуализма доброго и злого начал в мире, пребывающих в перманентной борьбе*. Однако специфика порожденной отчаянием мировоззренческой позиции героя Достоевского состоит в том, что, по его представлениям, в этой борьбе восторжествовало зло (тарантул), а сотериологический замысел благих сил, осуществлением которого явилось пришествие в мир Христа, потерпел поражение**.

«...Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна <...>. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор 15: 17, 19), — учил апостол Павел. Эти слова можно было бы отнести и к Ипполиту Терентьеву, однако в «Идиоте» ситуация, как ее переживает герой Достоевского, еще отчаяннее: если Христос не воскрес, то в мире восторжествовал тарантул — «Бог-Зверь», как «с подачи» Ипполита именуется его Д. С. Мережковский. «В предсмертном бреду или видении является ему Бог-Зверь, под видом огромного и отвратительного насекомого <...>. Бог-Зверь, Бог-Тарантул»***, — пишет Мережковский о герое «Идиота» в трактате «Лев Толстой и Достоевский». И здесь, может быть, самое замечательное, что цикл размышлений Мережковского по поводу этого видения Ипполита находит свое завершение в оригинальной и предельно заостренной вариации все того же мотива «онтологической насмешки». Этим неожиданным переходом от идеи Бога-Зверя к идее «онтологической насмешки» Творца****, причем выраженной в форме гораздо более открытой и выразительной, чем это имеет место у героев «Идиота» или «Братьев

* Отмечу, что Вяч. Иванов, восстанавливая в своих работах о Достоевском мифологическую основу его творчества, неоднократно варьирует мотив извечной борьбы Аримана и Ормузда — двух божеств, олицетворяющих злое и доброе начала в религии зороастризма, с которой (как и с гностицизмом) генетически связано манихейство (см., например: *Иванов Вяч. Родное и вселенское*. М., 1994. С. 19, 289).

** В манихействе двумя важнейшими ипостасями доброго и злого начал являются Бог и Материя. Это, как кажется, тоже находит свое соответствие у Ипполита Терентьева, в интерпретации которого Христос терпит поражение в борьбе с «законами природы», главным из которых оказывается *смерть*.

*** *Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский*. С. 309.

**** Показательно также, что в последующем изложении этот Бог-Зверь встает у Мережковского в параллель с «Богом Израиля» — Богом-Творцом Ветхого Завета (Там же. С. 311–312).

Карамазовых», и интересен в контексте настоящей статьи следующий пассаж из трактата «Лев Толстой и Достоевский», который я должен привести в достаточно обширной цитации.

Сделав сводку случаев использования Достоевским «энтомологических образов» — тарантулов, скорпионов, тараканов, пауков и расценив их устойчивое присутствие в творчестве писателя как далеко не случайное, Мережковский затем, казалось бы, немотивированно, припоминает «одну загадочную подробность в жизнеописании или “житии” Спинозы»: «Когда он желал дать своему уму более продолжительный отдых, <...> он ловил и стравливал нескольких *пауков* или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он раздражался громким смехом». «Вот странное удовольствие для “кротчайшего из людей на земле”, для “святого рабби Баруха” <...> — гладиаторские игры пауков!»* — замечает критик.

Кратко охарактеризовав затем «Этику» Спинозы, акцентировав в ней «некоторые места <...> скрытое жало которых направлено против Евангелия, учения о сыновней любви к Богу», при чтении которых возникает впечатление, что их автор, «подобно Ставрогину, “весь точно заряжен смехом”», Мережковский далее разворачивает, вполне в духе Ивана Карамазова глав «Бунт» и «Великий инквизитор», серию острых и парадоксальных наблюдений над Священным Писанием и всемирной историей. «Отчего ризы Твои красны? — Оттого, что Я топтал народы, и кровь их брызгала и запятнала ризы Мои»**, — неоднократно варьирует в этом изложении Мережковский парафраз страшных слов Яхве из 63-й главы Книги пророка Исаии. Приведя в заключение картину Бородинского сражения из «Войны и мира» Л. Толстого, заканчивающуюся словами: «...и продолжало совершаться то страшное дело, которое совершается не по воле людей, а по воле Того, Кто руководит людьми и мирами», — Мережковский неожиданно — и к этому пункту было устремлено все предшествующее изложение мною его пассажа! — рисует гротескную аллегория (которая тоже «мерещится» ему, как Ипполиту Терентьеву), в которой Бог-Творец и Промыслитель неожиданно предстает в образе... *Баруха Спинозы*: «И опять, опять мерещится лицо Того, Кто смотрит сверху на поле сражения, на кровавую жатву народов, бледное лицо маленького амстердамского жида, который, глядя на “стравленных пауков”, на то, как “один гад съедает другую гадину”, испытывает такое удовольствие, что “разражается громким смехом”». «Как сказать такому Богу: “Отец мой небесный”? — вопрошает Мережковский, продолжая: —

* Там же. С. 310.

** Там же. С. 312.

Это не Отец, не “Он”, а “Оно”, что-то нечеловеческое, ужасное». И вслед за этим вновь цитирует строки из исповеди Ипполита, едва ли не как собственные свои слова: «Кто-то повел меня за руку со свечкой в руках и показал мне огромного и отвратительного тарантула»*.

Меня сейчас мало интересует развитие в приведенных строках собственной религиозно-философской мысли Мережковского, которая на самом деле далеко не так «одномерна», как это может показаться из сделанной выше выборки цитат. В аспекте проблематики настоящей статьи тут важно другое. А именно — что, развивая и предельно заостряя здесь идею «Бога-Зверя», суть отношения которого к своему творению — «онтологическая насмешка», автор трактата «Лев Толстой и Достоевский» концентрированно эксплицирует то, что в «распыленном» виде содержится в исповеди Ипполита Терентьева, чьим видением «огромного и отвратительного тарантула» Мережковский не случайно и начинает и завершает этот пассаж.

С другой же стороны, немаловажно отметить, что, не упоминая здесь имени Ивана Карамазова, Мережковский и в логике изложения, и в приведенной итоговой гротескной аллегории абсолютно точно совпадает с заключением автора поэмы «Великий инквизитор», который устами своего героя, развернувшего перед Пленником серию трагических картин всемирной истории человечества, также настаивает на том, что Создавший людей такими «**без сомнения, хотел посмеяться над ними**» (14; 233). Все это, бесспорно, вариации единого цикла идей.

Есть у Мережковского, размышляющего по поводу видения Ипполита Терентьева, и еще одно соображение, которое заслуживает внимания. Еще только наметив идею «Бога-Зверя», явившегося в бреду герою Достоевского «под видом огромного и отвратительного насекомого», Мережковский задается вопросом: «Не есть ли это тот самый “Зверь, выходящий из бездны” перед кончиною мира <...> о котором сказано в Откровении...»**. Как поясняют библейские экзегеты, под апокалиптическим зверем в приведенной цитате из Откровения св. Иоанна Богослова (Откр 11: 7) подразумевается антихрист. Появляющуюся в следующих главах триаду: дракон, первый зверь и второй зверь — традиционно истолковывают как дьявольскую пародию на св. Троицу. Этот «боковой» ход в размышлениях Мережковского, как не сложно увидеть, ведет к принципиально иному истолкованию сущности и характера «онтологической насмешки»***.

* Там же.

** Там же. С. 309.

*** Как свидетельствует этот пример, амплификация мотивировок свойственна при развертывании данной проблематики не только Достоевскому, но также и Мережковскому.

Для меня же эта вариация важна в данном случае как своеобразный «мостик» еще к одному герою Достоевского, в экстатических рассуждениях которого возникает такой образный эквивалент интересующего нас мотива, как «диаволов водевиль» (10; 471), — к Кириллову из романа «Бесы».

Переход от Ипполита Терентьева к Кириллову представляется в логике ведущегося анализа вполне естественным, поскольку интерпретация героем романа «Идиот» картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос» и «большая идея» героя «Бесов», в которой также трактуются обстоятельства крестной смерти Спасителя, бесспорно, представляют собой взаимосвязанные «реплики» в «большом диалоге» «великого пятикнижия» Достоевского. Причем, как и при сопоставлении исповеди Ипполита и записок логического самоубийцы из «Приговора», анализ здесь тоже обнаруживает как черты близости, так и существенное расхождение в позициях героев.

«Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста, — начинает Кириллов, обращаясь к Петру Верховенскому. — Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдывалось сказанное» (10; 471). Здесь вновь, как и у Ипполита Терентьева, и даже, может быть, с большей определенностью, утверждается мысль о произошедшей на Голгофе *катастрофе*. Однако суть этой катастрофы трактуется Кирилловым иначе, чем героем романа «Идиот». В его изложении Распятый на кресте оказывается близок ренановскому Иисусу — только человеку, вполне уверовавшему в свою божественность*. Говорить о крахе некоего вселенского сотериологического замысла здесь не приходится (характерно, что в черновом варианте было: «...и не нашли ни рая, ни Бога» — 12; 81).

* Опускаю здесь осложняющий нюанс: «...померли, **пошли и не нашли** ни рая, ни воскресения» (ср.: «померли **и не обрели**...»). Мною в свое время было отмечено, что выделенная деталь, возможно, представляет собою реминисцентную отсылку к «цветочной вставке» из романа Жан Поля Рихтера «Зибенкез» (1796–1797) — «Речь мертвого Христа с вершин мироздания о том, что Бога нет» (см.: Тихомиров Б. Н. О христологии Достоевского // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». С. 47). Если это действительно так, то смерть Христа на Голгофе допускает, по Кириллову, истолкование не как абсолютный Конец, а как обретение некоего *загробного безблагодатного существования*, заставляющего, например, вспомнить образ *вечности*, представляющейся Свидригайлову в «Преступлении и наказании» в виде закоптелой «деревенской бани»: «а по всем углам пауки, и вот и вся вечность» (6; 221). Кстати, это наблюдение может помочь объяснить, почему для Ипполита Терентьева *желательнее* представление о бытии без «вечной жизни».

Дальнейший комментарий Кириллова к произошедшему на Голгофе близок словам Ипполита о Христе как «великом и бесценном Существе — таком Существе, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого Существа». Но — вновь без идеи предвечного замысла, целью и смыслом которого было явление на земле Христа.

«Слушай: этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить, — продолжает Кириллов. — Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после ему такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда» (10; 471). И для героя «Бесов», и для героя «Идиота» Христос — это *чудо воплощенного идеала*. И в этом смысле — указание человечеству на конечную цель его всемирно-исторического развития («то, для чего ей [земле] жить»)*. Но если в интерпретации Ипполита, как я пытался показать, удерживается возможность понимания Христа как Богочеловека, воплощенного Слова и, следовательно, Его пришествия — как прямого вмешательства Бога в человеческую историю (хотя и потерпевшего неудачу), то у Кириллова Он — лишь высший человеческий экземпляр, чудо природы, в котором расцвели лучшие качества человека.

«А если так, если **законы природы** не пожалели и *Этого*, даже **чудо свое же не пожалели**, а заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и диаволов водевиль» (Там же). При поверхностном взгляде может показаться, что содержащийся в выделенных словах страстный упрек Кириллова в адрес «законов природы» созвучен возмущению теми же «законами природы» логического самоубийцы из «Приговора». Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что впечатление близости позиций этих героев является недоразумением. Кириллов вообще не очень озабочен проблемой конечности, смертности человека, в том числе и такого идеального человека, как Христос. Он в приведенном пассаже в большей степени сосредоточен не на том, что Христос *умер*, а на том, *как* Он умер. Больше того: парадоксальное своеобразие позиции Кириллова состоит в том, что этот герой «выставляет счет» законам природы не только за то, *как* Христос *умер*, но и за то, *как* Он *жил*:

* Ср. в записной тетради Достоевского 1863–1864 гг., где он называет Христа «великим и конечным идеалом развития всего человечества»: «Если б не указано было человеку <...> цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос» (20; 173, 191–192).

«не пожалели и *Этого* <...> а заставили *Его* жить среди лжи и умереть за ложь». Причем печатный вариант этой фразы существенно *смягчен* по сравнению с черновым, где было: «...заставили и *Его* сказать ложь*, жить во лжи, верить в ложь и за нее умереть» (12; 81).

Мотив *лжи* здесь оказывается ключевым. Однако, чтобы уяснить его суть, необходимо вернуть «большую идею» героя «Бесов», до сих пор рассматриваемую изолированно, в «кирилловский контекст» — кратко напомнить исходные постулаты «идеи» Кириллова.

Мне уже приходилось писать о Кириллове как «трагическом атеисте»**. Отправной точкой его позиции является противоречие двух непримиримых убеждений. «Бог необходим, а потому должен быть», — утверждает Кириллов. — «Но я знаю, что его нет и не может быть». «...Человеку с двумя такими мыслями нельзя оставаться в живых» (10; 469), — резюмирует он. Трагически переживая тот факт, что «местоположение Бога оказалось пустым»***, Кириллов утверждает в мысли, что в обезбоженном мире человек *обязан* стать Богом («вакантное место занять», как он говорит в одной из черновых редакций, — 12; 80). Как? Победить «боль страха смерти» (10; 94), связывающую и подчиняющую себе волю человека. «Кому будет все равно, жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог» (10; 93), — учит он. Достижение абсолютной свободы и осуществление полной воли человека — вот путь от человека к Богу, утверждение в бытии Человекобога, чей главный атрибут, по Кириллову, — «своеволие» (10; 472). Чтобы стать Богом человек обязан «заявить своеволие». Эту доктрину можно назвать *апофеозом* своеволия. Но «высший пункт» своеволия, убежден Кириллов, — «это убить себя самому» (10; 470). Поэтому итоговый вывод из его идеи человекобожества — самоубийство.

Отмечу, что в учении Кириллова присутствует мистический элемент, заключающийся в том, что он склонен смотреть на себя как на «нового Адама». Он настаивает на том, что если хотя бы единый человек (он сам) достигнет искомого апофеоза своеволия, то есть убьет себя, победив «боль страха смерти», то «это одно спасет всех людей и в следующем же

* В черновой редакции этот мотив «лжи на кресте» возникал еще ранее, в описании Кирилловым обстоятельств смерти Христа на Голгофе, где вместо слов «Не оправдалось сказанное», было: «...померли, пошли и не нашли ни рая, ни Бога. Сказанное на кресте оказалось ложью» (вариант: «На кресте была сказана ложь») (12; 81).

** См.: Тихомиров Б. Н. «Я бы вам рассказал про Малькова»: Достоевский, Кириллов и идеолог «богочеловеков» Александр Маликов // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». С. 360–368.

*** Выражение М. Хайдеггера.

поколении переродит физически» (10; 472). Именно в этом — «спасении всех людей» — видит свою миссию «метафизический Дон Кихот» Алексей Кириллов. «Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу» (Там же), — восклицает он*. И это, как он убежден, именно та миссия, которую *не смог осуществить евангельский Христос*.

Почему?

Важнейший «закон природы», по Кириллову, — невозможность для человека существовать без Бога. Но Бога в мире нет, убежден он. В этой трагической ситуации Кириллов *первый* додумался до идеи Человекобога. А что же было до него? «Для меня нет выше идеи, что Бога нет, — заявляет он Верховенскому. — За меня человеческая история. **Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить не убивая себя**; в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать Бога» (10; 471).

Выше уже был отмечен мистический пункт в учении Кириллова: после явления Человекобога как «нового Адама» в следующем же поколении весь человеческий род должен «переродиться физически». Это отнюдь не факультативный момент в его доктрине. Ибо в мире без Бога человеку в его нынешнем физическом состоянии оставлена трагическая альтернатива: либо *истребить себя*, либо *выдумывать Бога*. (Повторю: невозможность для человека жить без Бога — это, по Кириллову, аксиома и «закон природы».) Существование человечества за тысячелетия всемирной истории оплачено тем, что оно «выдумывало Бога, чтобы жить, не убивая себя». И это — великая ложь, на которой, однако, «стоит» наша «планета». Но это и низкая ложь, так как она мешает человеку осознать свою задачу в бытии — самому стать Богом.

Евангельский Христос, по Кириллову, хотя и воплотил в Себе идеальную человечность, но также всецело оставался во власти «законов природы» и также не мог жить, «не выдумывая Бога». Отсюда Его вера в Отца, воскресение, рай и в свое богосыновство. Это и имеет в виду Кириллов, сокрушаясь, что «законы природы <...> заставили и *Его* жить среди лжи и умереть за ложь» или еще резче — «жить во лжи, верить в ложь и за нее умереть». Трагедийность ситуации евангельского Христа, «высшего на всей земле» человека, лишь сфокусировала, с этой точки зрения, всемирную трагедию всего человечества.

Физическую невозможность для человека существовать на земле, «не выдумывая Бога», Кириллов и подытоживает в словах, которые крайне важны в аспекте проблематики настоящей статьи: «А если

* Это несомненная аллюзия на евангельские слова Христа: «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется...» (Ин 10: 9).

так <...> стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов **водевиль**» (10; 471). Последняя деталь знаменательна. Не верующий в Бога Кириллов канонически *верует в дьявола**, который в конечном счете и оказывается в этой системе представлений субъектом «онтологической насмешки». Уникальность постановки Достоевским образа этого героя в романе «Бесы» заключается в том, что, не веруя в Бога и спасительную миссию Христа, Кириллов стремится ценою самопожертвования спасти человечество и весь мир от власти дьявола.

«Черт возьми, что б я <...> сделал с тем, кто первый выдумал Бога! Повесить его мало на горькой осине» (14; 124), — как бы подхватывая тезис Кириллова, восклицает в главе «За коньячком» Федор Павлович Карамазов, чей вопрос в этом же эпизоде: «Кто же это так смеется над человеком?» (Там же) — я вынес в заглавие своей статьи. <...>

Согласно типологии персонажей Достоевского, отец Карамазов относится к шутам и юродствующим героям. Но он, вместе с Лебедевым из «Идиота» или Лебядкиным из «Бесов» принадлежит к той разновидности этого типа, которая наделена в творчестве писателя особой функцией. Ерничая и паясничая, эти герои травестируют важнейшие метафизические проблемы романов «великого пятикнижия», тем самым их гротескно заостряя и освещая новым, резким светом**. Так обстоит дело и в процитированном эпизоде.

Вопрошая сыновей, Ивана и Алешу, о Боге и бессмертии, выражая готовность удовлетвориться хоть «каким-нибудь», «хоть малюсеньким» бессмертием, Федор Павлович в итоге склоняется к тому, что ничего этого «нету», «то есть совершеннейший нуль», при этом сокрушенно восклицая: «Господи, подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту, и это столько уж тысяч лет!» (14; 124). Подобно Кириллову, он здесь также поднимает вопрос об абсурдности тысячелетий религиозной веры человечества при отсутствии в мире Бога. И так же заключает, что это противоречие — следствие чьей-то *насмешки над людьми*. Но примирение Федора

* Этот мотив присутствовал также в исключенной из печатного текста «Бесов» главе «У Тихона», где Ставрогин говорит архиерею Тихону: «...я вам серьезно и нагло скажу: я верую в беса, верую канонически, в личного, не в аллегория...». А затем интересуется: «А можно ли веровать в беса, не веруя совсем в Бога?» (11; 10). «Да, это всё: Ставрогин канонически верует в дьявола, не веря в Бога...» — подытоживает эти признания героя К. В. Мочульский (*Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. С. 450).

** Подробнее см.: *Тихомиров Б. Н.* Жизнь новозаветного слова в художественном мире Достоевского // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». С. 384–387.

Павловича в конечном счете на том, что без «выдуманной» веры в Бога «цивилизации бы тогда совсем не было», а следовательно, и «коньячку бы не было» (14; 124), переводит всю «богословскую дискуссию» в «семейке» Карамазовых в травестийный план. Тем не менее проблема «онтологической насмешки», которая в серьезном плане получит в этом романе разработку в «Великом инквизиторе», и вопрос: «Кто же это так смеется над человеком?» — пусть и в комической «упаковке», впервые остро поставлены в «Братьях Карамазовых» именно в этом эпизоде.

Интересно, что Иван Карамазов, который в своей поэме напрямую и всерьез выскажет мысль о том, что субъектом «онтологической насмешки» является Бог-Творец, здесь, в дискуссии с отцом, предпочитает отшутиться. Ответив с усмешкой: «Черт, должно быть»*, он затем утвердительно заявит, что «и черта нет». В разных эпизодах на главные, «предвечные», «проклятые» вопросы Иван дает разные ответы. В каждом конкретном случае можно анализировать, как обусловлен тот или иной ответ ближайшим или более широким контекстом. Но в целом мы вновь здесь сталкиваемся с той необычной художественной особенностью Достоевского, которая выше была названа «амплификацией мотивировок».

Развивая в трактате «Лев Толстой и Достоевский» идею «Бога-Зверя», импульс к которой дало ему видение-бред Ипполита Терентьева о тарантуле, Д. С. Мережковский по ходу изложения замечает: «“Gott wurde Spinner”, “Бог стал пауком”, — говорит Ницше в своем “Антихристе” <...> и здесь опять как будто нечаянно прикасается Ницше к самой страшной и тайной мысли Достоевского, как будто вслух повторяет то, что Достоевский шепнул ему на ухо»**. Я думаю, что с этим утверждением Мережковский явно поторопился. Выше было показано, как в области одной и той же метафизической проблемы не только разные герои писателя выдвигают существенно различные решения, но зачастую и один и тот же герой разворачивает ряд несхожих вариантов. Рядоположенные в единой плоскости в настоящей статье ответы на вопрос: «Кто же это смеется над людьми?», данные героем «Приговора», Ипполитом Терентьевым, Кирилловым, Иваном Карамазовым и Великим инквизитором, с очевидностью обнаруживают, что у нас нет достаточных оснований приписывать самому Достоевскому как «страшную и тайную его мысль» идею «онтологической насмеш-

* Уже отвергнув перед этим существование Божие («Нет, нету Бога» — 14; 123), Иван в этом несерьезном, «промежуточном» своем ответе отцу фактически формулирует тот вариант «онтологической насмешки», к которому в другой логике выходит Алексей Кириллов: в мире без Бога человек оказывается объектом «насмешки» дьявола, участником «дьяволова водевиля».

** Мережковский Д. С. Лев Толстой и Достоевский. С. 310.

ки», в той или иной вариации выдвигаемую его персонажами. В то же время неоднократное возвращение писателя на протяжении полутора десятилетий в разных своих произведениях к мотиву «онтологической насмешки» представляется знаменательным.

Уникальной чертой Достоевского-художника, автора идеологического, полифонического романа, было то, что он «мыслил образами мыслителей», гениально развивая присущие его героям-идеологам циклы идей со свойственной именно им, но отнюдь не тождественной его собственной смысловой позиции. Приступая к работе над «Преступлением и наказанием», в тетради с черновыми набросками в записи «для себя» он так сформулировал сверхзадачу, которую ставил перед собой в работе над этим произведением: «Перерыть все вопросы в этом романе» (7; 148). Эти слова, конечно же, можно отнести и ко всем другим романам «великого пятикнижия». Как правило, эту творческую сверхзадачу писатель решал *через героев-идеологов* (Раскольников, Ипполита Терентьева, Кирилова, Шатова, Версилова, Ивана Карамазова и др.). Для Достоевского, гениального художника и одновременно великого религиозного мыслителя, создаваемый его творческим воображением герой-идеолог становился той необходимой *формой*, в которой он *позволял себе* «рыться» в «проклятых вопросах», разрабатывая их с чужой смысловой позиции в таком направлении и одновременно так углубленно, подробно и даже изоциренно, как никогда он не смог бы и не стал бы это делать, оставаясь в строгих рамках ортодоксальной христианской мысли*.

Рассмотренные вариации мотива «онтологической насмешки», получившего под пером Достоевского многостороннюю разработку с существенно различных позиций ряда его персонажей, являются, как кажется, одним из выразительных примеров, подтверждающих это соображение.



* О том, что Достоевский решал при этом не только творческие, но и глубоко личные мировоззренческие задачи, см.: Тихомиров Б. Н. К вопросу о «мышлении образами мыслителей» // Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». С. 397–414.