

*С. М. Капилуни\**

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ И ДАНТОВСКАЯ ВЕРА  
В ВЫСШУЮ СПРАВЕДЛИВОСТЬ, СОВРЕМЕННЫЕ ТРУДЫ  
И ПАРАДОКСЫ ИСКУПЛЕНИЯ У ДОСТОЕВСКОГО:  
О НЕ СЛУЧАЙНОМ ПЕРЕСЕЧЕНИИ  
ДВУХ ВЕЛИКИХ ЮБИЛЕЕВ**

Статья посвящена сопоставительному анализу понимания и выражения категорий веры, справедливости, прощения, провидения и искупления у Данте и у Достоевского через сравнение с литературным и историко-философским опытом Н. Макиавелли, Ф. Гуиччардини и А. Мандзони. Данный литературоведческий и философский сравнительный анализ стал весьма актуальным в 2021-м — году пересечения двух великих юбилеев: 700-летия смерти Данте Алигьери и 200-летия рождения Ф. М. Достоевского. Неколебимая вера в высшую справедливость Данте является вершиной именно средневековой цивилизации. Определенная советская и постсоветская традиция, склонная навешивать ярлык прегуманиста даже на Данте, вызывает недоумение итальянских ученых. Мучительные размышления о человеческой истории характерны, напротив, только для Гуманизма и Ренессанса, и заставляют Макиавелли и Гуиччардини усомниться или задуматься о наличии божественного провидения и о его конкретных путях. Это приводит европейское мышление к теодицее Лейбница, к новому разговору о провидении у А. Мандзони и, наконец, к перевернутой и парадоксальной теодицее Достоевского, раскрытой в «Братьях Карамазовых».

**Ключевые слова:** поэтика, реализм, поэма, роман, Данте, Мандзони, Достоевский, вера, провидение, искупление, история, справедливость, Средневековье, Гуманизм.

*S. M. Capilupi*

**MEDIEVAL AND DANTOVIAN BELIEF IN HIGHER JUSTICE, MODERN FATIGUE  
AND PARADOXES OF REDEMPTION AT DOSTOEVSKY:  
ABOUT THE NOT ACCIDENTAL CROSSING OF TWO GREAT ANNIVERSARIES**

The article is devoted to a comparative analysis of the understanding and expression of the categories of faith, justice, forgiveness, providence and redemption by Dante and

---

\* Капилуни Стефано Мария, кандидат философских наук, директор Института итальянской культуры Русской христианской гуманитарной академии; s\_capilupi@yahoo.it

Dostoevsky through comparison with the literary and historical-philosophical experience of N. Machiavelli, F. Guicciardini and A. Manzoni. This literary and philosophical comparative analysis became very relevant in 2021 — the year of the intersection of two great anniversaries: the 700<sup>th</sup> anniversary of the death of Dante Alighieri and the 200<sup>th</sup> anniversary of the birth of F. M. Dostoevsky. Unshakable faith in the supreme justice of Dante is the pinnacle of medieval civilization. A certain Soviet and post-Soviet tradition, which tends to hang the label of a pre-humanist even on Dante, causes bewilderment of Italian scientists. Painful reflections on human history, on the contrary, are characteristic only of Humanism and the Renaissance, and make Machiavelli and Guicciardini doubt or think about the existence of divine providence and about its specific ways. This leads European thinking to Leibniz's theodicy, to a new conversation about Providence in A. Manzoni, and, finally, to Dostoevsky's inverted and paradoxical theodicy, revealed in *The Brothers Karamazov*.

**Keywords:** poetics, realism, poem, novel, Dante, Manzoni, Dostoevsky, faith, providence, redemption, history, justice, Middle Ages, Humanism.

В «Записках из мертвого дома» (1862) Достоевский уже добился большой известности в стране и за рубежом: он первым описал жизнь заключенных в царской империи, а Герцен назвал его русским Данте и поместил его роман на том же уровне, что «Страшный суд» Микеланджело (ср. [1; 6, с. 46]). В том же 1862 г. Достоевский написал предисловие к «Собору Парижской Богоматери» Виктора Гюго, заявив, что до конца века появится писатель, способный выполнить великую задачу всей европейской литературы XIX в.: восстановление павшего человека. Сам Достоевский тут добавил, что этот писатель достиг бы такой же вершины, какой достиг Данте Алигьери, и трудно отрицать, что он также себя считал очень серьезным кандидатом на получение такой чести [5, т. 5, с. 174]. Штейнберг [7, с. 105] и Бахтин [2, с. 31–32] также высказали мысль, что мир русского писателя подобен общению верующих в Церкви и многоголосию и полифонии блаженных и наказанных, присутствующим у Данте Алигьери.

Данте, как каждый средневековый человек, был непоколебимо убежден в объективном присутствии Бога во всем, всегда и навсегда: в природе и в искусстве, в самом скромном и самом высшем существе, во всех его произведениях и мыслях, в прошлом, т. е. в истории, — как в настоящем, так и в будущем; потому что все, видимое и невидимое, создано Богом. Это очевидная истина, потому что это глубоко ощущается каждым средневековым человеком и рационально им переживается, поскольку Бог дал человечеству разум и рассудительность именно для полного и совершенного открытия и понимания. Никакой ужас не портит добро космоса, поскольку зло не принадлежит Богу.

Все Зло, в любом состоянии, мере и форме, исходит только и исключительно от человека, от его свободного и сознательного отказа от закона Бога; также не допускаются какие-либо смягчающие обстоятельства. Боль праведников, даже самая жестокая, все еще преходящая и после смерти превратится в вечную радость. Бог — это высшая мудрость и бесконечная «первая» любовь. Такие истины, а также гармония, присущая творению, подразумевают логическую необходимость Ада. В самом деле, это определяется той Справедливостью, которой доверяют бедные и которая исходит от совершенных Божьих Премудрости и Любви. Поэтому Данте-персонаж, совершающий потустороннее путешествие, странник, не может не согласиться с видением мучений, которые заслужили наказанные души. Иногда он испытывает перед каким-то грешником чувство,

которое автор определяет как *pietade*: но *pietas*, как в Вергилии и Стацио, — это, на самом деле, не романтическое сострадание, а глубокое осознание беспристрастности божественной справедливости. Это вовсе не общечеловеческие сочувствие и солидарность в современном их понимании, а страх перед Богом, т. е. негодование против Зла и против тех, кто его совершил, усиливающийся и развязывающийся пайдеветическим и паренетическим опытом видения вечных наказаний Ада. Через этот опыт сияет осознание греха, через которое по божественной благодати Данте как герой, не как автор, искупает свою вину. Для Данте абсурдно рассуждать о присутствии Бога в земных превратностях, потому что это трюизм; так же, как для него немислимо признать одновременно чувство общей вины и желание взаимного прощения. Никогда в своих работах он не обсуждает прощение между людьми. Они несут ответственность за свой собственный выбор — сделанный несмотря на помощь или благодаря помощи Священного Писания, доктрины и предписаний Церкви — только перед Богом; только Ему они молятся о благодати, только от Него они надеются на милость и ждут справедливости в будущей жизни.

Другими словами, кристальная вера, духовный алмаз Данте, никогда у него не царапается ужасами человеческой истории. Ад присутствует и пробуждает «сострадание» автора — главного героя, но это сострадание в смысле относительного восприятия собственного состояния греха, поэтому оно не столько таинственное общее человеческое несчастье, а скорее прихожая, вестибюль личного очищения, которое завершается в Чистилище и в Раю. Утверждать обратное — значит либо забыть, что Данте не остановился в аду, либо настаивать на чтении только Ада. Закон у Данте — это объективный факт, как и свобода, в которой закон может быть нарушен или воплощен, как, однако, и известные последствия этого нарушения или послушания.

Мандзони, живший в совершенно другую эпоху и в совершенно ином культурном климате, восхищается и хотел бы иметь дантовские уверенность и неколебимость (хотя его, возможно, по характеру сбивает с толку непримиримость Данте). Несмотря на то что Мандзони неустанно боролся со своими юношескими убеждениями, несмотря на то что он испробовал все в ежедневном моральном исследовании человеческой истории, он должен, наконец, вопреки самому себе, принять к сведению свою неспособность ясно и недвусмысленно продемонстрировать действие Бога в конкретности человеческой жизни. Возможно, осознание этой неудачи, как человеческой, так и профессиональной, и заставляет его молчать и с осторожным восприятием и переживанием надеяться на Провидение.

То, что для Данте является аксиомой, предпосылкой, настолько очевидной и элементарной, что она не требует никакой рефлексии, т. е. реальное и позитивное присутствие Бога в мире, для Мандзони является столь же мучительным и беспокойным желанием, как и покорным, безропотным доверием, которое, кажется, почти трансформируется в конце концов в паскалийскую идею веры как розыгрыша.

Таким образом, у Мандзони «алмаз» дантовской веры остается идеалом, которого нужно достичь, но он царапается усталостью и ужасами истории, как и умозаключениями или индукциями определенного интеллекта Просвещения.

Мандзони намерен и изо всех сил пытается отполировать и исправить такие царапины, и привержен этому всю свою жизнь. В конце концов, похоже, он признается в своей частичной неудаче, достигая некой воли к вере, которая также является волей прощения (это и есть «хлеб прощения», упомянутый Мандзони в романе «Обрученные»), воли, которая действует, однако, не благодаря, а вопреки истории.

У Достоевского труд человеческой истории ложится на плечи человека как болезненный и необходимый путь к искуплению, и с волей Мандзони к вере мы можем по аналогии ставить рядом потребность Достоевского в надежде, продиктованную его безусловной любовью ко Христу и влюбленностью в Христа. Хлеб, который Великий инквизитор Достоевского обещает своему народу, — это тот же хлеб, который разжигает восстание беднейших слоев населения Милана XVII в., описанное Мандзони. Но это также и то, что фра Кристофоро кладет в сумку как напоминание и надежду на искупление. Долг и право на прощение остается надеждой, которую разделяют Достоевский и Мандзони. И читатель может снова отправиться в путь, как монах-капуцин фра Кристофоро.

Великая дилемма Достоевского, в частности, в «Идиоте», — это соотношение между тайной духовной чистоты, красоты, доброты и тайной силы. Свобода человека, так или иначе, — это способность, возможность, власть делать то, что связано с желанием и волей. Еще Данте об этом говорил через своего Вергилия: «Того хотят — там, где исполнить властны / То, что хотят», а божественная свобода является архетипом свободы человека. Проблема находится в человеческих желаниях, потому что Иисус уже напомнил своим ученикам, что искушения и всякая «нечистота» исходят именно из человеческого сердца.

Почему же тогда Бог дает силу тем, кто, как Он знает, злоупотребит ею? Или любая сила сама по себе развращает и побуждает к злу почти каждого человека? Свобода творить зло исторически часто предоставляется тем, кто может обидеть слабых. Стоило ли тогда начинать человеческую историю, если Творец уже знал, какая череда ужасов и ошибок возникнет в результате этого? Является ли Бог рабом необходимости, в силу которой создать кого-то подобного Ему, т. е. человека, означает прежде всего сделать его свободным, что приводит по тайне инаковости между Создателем и Его Созданием, к испытанию и метаморфозе свободы, т. е. от Низкой свободы творить и зло к Высшей свободе желать и делать только добро? Или Бог не был вынужден сделать это, но в Своем всемогуществе Он захотел, чтобы это было именно так? Но если это так, если тайна боли, смерти и насилия является каким-то образом последствием свободного акта Творца, то как же тогда человек определяет Его не только всемогущим, но также бесконечно добрым и милосердным? Но если есть Бог, Он по определению не может не быть всемогущим и милосердным одновременно.

Это вопросы, которые остаются без ответа, лежат на фоне знаменитой исповеди и признания Ипполита Терентьева в романе «Идиот». Ипполит говорит о насмешливой природе, которая очень напоминает природу-мачеху итальянского философа и поэта Джакомо Леопарди. Ипполит также задается вопросом, что если все, даже Бог, действительно зависит от темной тайны

силы, то, возможно, эта темная сила правит даже после смерти? Ипполит Терентьев часто повторяет «все завершилось» Иисуса на кресте, как Кириллов в «Бесах». Карсавин, а затем Константин Исупов, уже подчеркивали, как вопрос «Умру ли я христовой смертью?» мучил и Достоевского, и его героев. Жизнь уже сама по себе значит подготовку к смерти, и смерть, какой мы ее не знаем (в смысле коммуникации и культурного наследия отношении человек всегда и только наблюдает смерть), на самом деле является определением человеческого бытия раз и навсегда.

Смерть есть великая тайна пассивности бытия, что закрывает историю, часто составленную из активного опыта, который тоже остается неоспоримым, независимо от того, является ли он ответственным, осведомленным и свободным. Пассивность открывает (с рождением) и завершает (со смертью) активность, пусть даже частичную, жизни, и в пределах существования она отправляет человека снова, и в последний раз, к тайне силы, оставляя его наедине с собой перед вопросом о том, будет ли такая сила окончательно отвергнута или подтверждена в вечности; и продолжение в потустороннем мире действия и власти этой «темной силы» согласно еще более строгим законам и неизвестным нам — это возможность, которой опасается Ипполит Терентьев в «Идиоте». Таким образом, атеизм Кириллова в «Бесах» или очень специфическая «вера» Терентьева оставляют чувственному опыту как истолкование жизни и смерти в той форме, в которой человек их знает и не знает, так и всю и окончательную задачу истолкования тайны силы.

В «Идиоте» видим это отчаянное стремление к завершенности в воспоминании о словах «все свершилось» Иисуса на кресте, повторяющихся как навязчивая идея в речах стремящегося к самоубийству Ипполита Терентьева, возмущенного, как Джакомо Леопарди, мачехой-природой, способной издеваться даже над Сыном Божьим, как, кажется, показывает «Мертвый Христос» Гольбейна. Среди прочего прямо перед картиной Гольбейна герой Достоевского демонстрирует еще и свою еще недостаточную теологическую и филологическую подготовку, которую принес прежде всего XX в. Вообразить сомнение апостолов в скором воскресении «мученика» перед его трупом — значит забыть, что Воскресение, если оно и было, было совершенно неожиданным фактом для последователей Христа: они ждали совсем другого Мессию, не Распятого; Его загадочное воскресение, чтобы освободить не народ Израиля, а человечество, превзошло как их ожидания, так и их «планы». Очень честный еврейский ученый Геца Вермеш писал об этом в своей книге «Иисус-еврей», признавая в любом случае и независимо от веры научную необъяснимость с историко-филологической точки зрения объективного факта Исчезновения Тела в Гробнице: еврейский ученый исключает, что будущие христиане могли спланировать и осуществить его кражу.

Также у итальянского писателя XIX в. Алессандро Мандзони подходу окончательного кайроса Провидения для «измученного исследователя самого себя», т. е. героя Безымянного, предшествует бессонная ночь размышлений, среди которых значительно присутствует мысль о бессмертии, также с шекспировскими нотами. Среди других изображений, которые мучают Безымянного, есть изображение тела, брошенного на риск публичной насмешки в случае

самоубийства, которое также частично напоминает кошмар с трупом из рассказа Достоевского «Бобок» или ужас Ипполита Терентьева в «Идиоте».

Согласно мучительному размышлению Ипполита, бессмертие могло бы быть миром с законами, радикально отличающимися от тех, о которых люди мечтали по традиции, законами — гораздо более темными и жестокими дочерью той же силы, которая унижает человека в жизни — страхи, также частично перекликающиеся с шекспировским монологом Гамлета. Достоевский через несколько лет после публикации романа «Идиот», в статье «Приговор» создал своего рода посмертное письмо «материалиста, покончившего с собой от скуки», в котором возможный аргумент все же отличался от аргументации самоубийства, так и не реализованного «верующим» Ипполитом: идея о том, что вместо всего этого нет вообще бессмертия, ведет не к самоубийству из-за «отвращения» Ипполита от «темной силы», которая регулирует жизнь и смерть, а к «логичному самоубийству», поскольку возникает обязанность автономно положить конец тому, что пассивно колеблется под реальной и постоянной угрозой уничтожения. Столь же мучительное и изменчивое множество предположений встречается в ночных мыслях Безымянного Мандзони. В этом смысле и у Мандзони, и у Достоевского единственным противоядием от больной тайны силы является потребность в искуплении. Тогда возникает вопрос, не является ли преступление, в свою очередь, необходимым для осознания необходимости искупления и его осуществления. Если так, то неразгаданной остается тайна или невозможная возможность чистоты, красоты, доброты человеческого сердца.

Князь Достоевского (который, конечно, не является «князем» Макиавелли) — это чистая душа по преимуществу, которая остается жертвой внутренних и внешних бурь силы и насилия, присутствующих в истории, в обществе и в сердцах людей. Именно в эпоху итальянского Возрождения, благодаря таким гениальным мыслителям, как Франческо Гвиччардини и Никколо Макиавелли, зародились чувство истории человечества и размышление о ней, которые четко отделяют современную чувственность от восприятия как раннего, так и позднего средневековья.

Определенная советская и постсоветская традиция, склонная навешивать ярлык прегуманиста даже на Данте, вызывает, мягко говоря, недоумение итальянских ученых. Мучительные размышления о человеческой истории немедленно заставляют Макиавелли и Гвиччардини усомниться или задуматься о наличии божественного провидения и о его конкретных путях. Это приводит европейское мышление к теодицее Лейбница, к новому разговору о Провидении у А. Мандзони и, наконец, к перевернутой и парадоксальной теодицее Достоевского, раскрытой в «Братьях Карамазовых».

Видение вечной жизни, конечно, объединяет Данте и Достоевского, но если для первого это видение совпадает с некоторым неколебимым знанием, то у Достоевского речь идет о трагической для интеллекта надежде на возможность любви, которая на Небесах является жертвенной по природе своей, как на Земле, — с точки зрения внутреннего Кеносиса самой Троицы, по которому быть — это значит быть для Другого и перед Другим, но причиняет не боль, а лишь общее счастье. Крест — это путь и символ абсолютной Любви Бога,

которая на Земле, напротив, сопровождается страданием и состраданием, а на Небесах обещает чистую радость. Именно здесь «трагизм христианского сердца», несущего в себе недостижимую тайну, требует ответа. А ответом может быть только символ воскресшего Иисуса, сохраняющего, однако, вечные и живые раны, что представляет собой также для неверующего идею гармонии и необходимой и невозможной надежды сочетания между всеобщей, в том числе исторической, памятью и абсолютным прощением.

Понятия забвения и памяти в творчестве русских классиков имеют прямое отношение к античному и средневековому наследию. В частности, в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» есть два знаменательных эпизода. Воланд в конце великого бала выпивает из чаши забвения — чаши, в которую превратилась еще живая голова Берлиоза, всю свою жизнь верившего в то, что ни Бога, ни Дьявола не существует, даже Иисуса как исторической личности не было, и поэтому получает по своей вере, сам превращаясь в ничто. Это говорит о том, что в литературном хронотопе романа понятия бытия и небытия равны: за первое может поднять бокал даже Сатана, во второе может попасть со своим уже бесполезным сожалением упорный атеист, доходящий до отрицания не только любой возможности воскресения, но и самого исторического существования Иисуса. Иными словами, речь идет не только о забвении, поскольку оно приобретает тут некое онтологическое достоинство в свете христианского апофатического богословия, по которому Бог совершенно иной по отношению к любому человеческому определению, отрицательному (небытие) или положительному (бытие).

Крест распятого Иисуса есть, скорее всего, именно то Ничто, из которого Бог создал все («в Нем Он все сотворил»), он вновь открывает всю свою глубочайшую тайну («тайну тайн», согласно отцам Вселенской Церкви) даже тогда, когда предстает во всей своей конкретности перед глазами удивленного, страдающего или виновного человека. По Булгакову, Иисус, идущий по лунным лучам вместе с Понтием Пилатом в конце романа, отвечая на настойчивый вопрос Пилата («Боги, боги, какая пошлая казнь! Но ты мне, пожалуйста, скажи, ведь ее не было!»), произносит следующие слова: «Ну конечно не было... тебе это померещилось» [4, с. 591]. Говорит ли Он о посмертной вечной казни одиночеством и молчанием, переживаемой Пилатом, или о страдании людей в мировой истории, или о Страстях Христовых? Скорее, обо всех этих вариантах наказания и страдания, из чего следует, что спасение осуществляется только в забвении.

Это совершенно противоположно тезису Ивана Карамазова в романе Ф. Достоевского, по которому либо спасение скрывается в полной памяти обо всех и всем и в восстановлении всего и всех, либо от такого спасения просто необходимо отказаться, даже если оно предлагается Богом действительно всем: Иван Карамазов возвращает Богу билет в рай, поскольку Ивана не может удовлетворить ни наказание злых, ни прощение их. Однако благодаря и дьявольскому тосту Воланда из «Мастера и Маргариты», и ангельским репликам Алеши Карамазова о будущем и всеобщем воскресении, обращенным им в конце романа к старшему брату Ивану и ко всем детям («вспомним и восстанем»), тезис романа Булгакова о возможности некоего небесного забвения или даже

отмены исторического прошлого и тезис Ивана Карамазова об абсолютном значении человеческой памяти приходят к синтезу, который находится в рамках апофатического богословия. Только в памяти Бога, Бога мистиков и Бога народов, а не в памяти людей (которая, по Булгакову, хуже забвения) человек может сохранить и преобразить страдание.

Здесь просматривается аналогия и с образной системой Данте Алигьери, который описывает в «Божественной комедии» реку Эвноя (что означает «добрая память»): забыть о собственных преступлениях можно в реке Лете (реке забвения грехов и причиненного зла), ведь, не прощая себя, человек не может прощать и других. А в Эвное (реке снов и доброй памяти) в сознании человека навеки запечатлеваются его благой образ и привнесенное им в мир добро, что помогает ему сохранить человеческое достоинство. Так связующей нитью объединяются Античность, Средневековье, Ренессанс и современная литература, Европа и Россия, Запад и Восток. Орфей впервые сострадал усопшим. Сократ отождествил орфического демона с мыслящей душой каждого индивида. Данте открыл возможность примирения с античным наследием, в дальнейшем запечатленным в эпоху Ренессанса Рафаэлем по заказу римского папы («Парнас», «Афинская школа»). Речь идет о таинственном понятии христианского кеносиса, включающем два аспекта — распятие и воскресение.

На самом деле и у православных, и у католиков главная сторона этой медали есть воскресение. Распятие и смерть Христовы открывают свой смысл окончательно и исключительно только в воскресении Его. Аналогичным образом каждая ипостась Святой Троицы выражает Себя только с, для и в других ипостасях — именно так, как написано в «*Decretum pro Iacobitis*» совместного Флорентийского собора 1442 г.: «*Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sancto totus est in Patre, totus in Filio*» («Отец весь в Сыне и весь в Святом Духе»). Подобное сказано про каждую ипостась по отношению к другим. То есть богословие открывает людям истину, что «быть» всегда значит «быть-ради-другого». Быть-ради-другого — это любить. Любить — это радость. Но на земле радость любви сопровождается страданием, будучи связана с состраданием. В символе Троицы любовь — это уже не сострадание, а радостное сочувствие.

Об этой радости как будто сообщает и улыбка дантовской Матильды в земном раю как образ, предшествующий и тоскующему разуму Античности, который не принимал смерть, и вере христианства, еще борющейся с проблемой страдания и смерти, страх которой оказывается всегда главным источником греха для человека. А проблема искупления от греха по своей сути тесно переплетена с проблемой памяти. Не случайно в «Братьях Карамазовых» Достоевский вспоминает первое чудо Христа — брачный пир и претворение воды в вино в Кане Галилейской: именно радость у Богочеловека предшествует любому другому чуду и самому распятию, искупающему грехи всего рода человеческого. Также это говорит об эсхатологическом напряжении (названном мной эсхатологическим антиномизмом), характерном для всего творчества Достоевского: Царствие Божие уже есть, но в то же время его еще нет. Последние времена (эсхатон) — это те, в которых человек живет после смерти и воскресения Иисуса: это говорит подлинная христианская традиция, кроме



спешных толкований того Откровения Иоанна Богослова, которое на самом деле было написано в свое время ради утешения определенной христианской общины, жаждущей и ждущей Его скорого второго пришествия.

Легенда о Великом Инквизиторе Достоевского в каком-то смысле играет роль некоего последнего комментария к Откровению: современный человек уже привык к тому, что Он вернется еще не скоро, и возникает вопрос, почему же смерть еще не побеждена («смерти не будет уже» — Откр. 21: 4). Новое появление Иисуса перед Инквизитором находит человека, который боится, что Он снова пришел, «лишь» чтобы показать Свою великую свободу, человеку, скорее всего, недоступную, а не чтобы окончательно освободить его от смерти, несправедливости, нищеты и страдания. Тогда Инквизитор предлагает человеку «хлеб и зрелище» как «стоящую» альтернативу новому ожиданию. В каждом страдающем ребенке отражается лик Христа, и вопрос Ивана Карамазова о страдании детей сохраняет свою актуальность.

С одной стороны, христианин, опираясь на свидетельства тех, кто видел Христа воскресшим, это страдание принимает через Его крест и видит свое личное страдание освященным и одаренным высшим достоинством (и поэтому получает даже силу прощать других и себя). С другой стороны, он, опираясь на эти самые свидетельства, ожидает Его второго пришествия и полного освобождения от смерти (которой «не будет уже»), страдания и зла. В первом случае христианин страдание принимает и видит свое достоинство также за пределами земных и исторических обид, во втором — со страданием борется (и в этом видно также некое оправдание человеческого прогресса, социального и научного, когда не нарушаются этические границы), и память о страдании оказывается одновременно сакральной и невыносимой для человеческого разума, нуждающегося в чистой радости.

Оба эти модуса мышления оправданы Христом, и оба они служат христианской и даже общечеловеческой надежде. Именно по этой причине множество социалистов, агностиков и атеистов воспринимают Ф. М. Достоевского как своего человека и теоретика. Осознание гносеологической и этической проблемы эсхатологического антиномизма («сейчас» и «еще нет» в смысле присутствия Царствия Божьего) дает верующему понять правоту неверующего, отвечая, таким образом, проповеди отца Зосимы: «Не ненавидите атеистов...» [5, т. 14, с. 149]

В эпилоге последнего романа Достоевского Алеша говорит мальчишкам: «... непременно восстанем... непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» [5, т. 15, с. 197]; «восстать» здесь значит именно увидеть веселье и радость, достичь счастья. «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [5, т. 8, с. 192], — это мысль князя Мышкина.

Главная задача и одновременно основная причина мучений героев Достоевского заключаются в том, как сочетать счастье и сострадание. В этом — общечеловеческая глубина русского автора. С точки зрения христианства, «Бог есть не-страдающий, но Он не есть не-страдающий» (Бернард Клервоский): Бог Отец дает то таинственное Царствие, где чудо любви (земные страсть и сострадание) совершается уже в свободной от любого мучения радости,

за пределами и в пределах того невозможного, но необходимого сочетания прощения всего и памяти обо всем, призрак или неприятие которых заставляют Ивана Карамазова «возвращать билет в рай».

Таким образом, общечеловеческую невозможную а вместе с тем необходимую гармонию Иван Карамазов отвергает, но без нее, как показывает сам Достоевский, его путь становится безумием, он раздавлен грузом той вселенской ответственности за всех и вся, которую напротив несут Маркел, Зосима, Алеша.

М. А. Булгаков избавляет своих героев от невыносимого груза памяти романтической любовью и забвением. На вопрос Понтия Пилата, была ли казнь, Христос (отвечавший у Достоевского молчаливым поцелуем) дает искупительный ответ, показывая ему не Свое воскрешенное тело со стигматами, как делает с Фомой неверующим, а то самое сократическое лицо философа, с которым встретил его впервые при жизни. Однако икона Христа, воскресшего и в то же время вечно истекающего кровью, стоит одинаково как перед Иваном Карамазовым, так и перед Понтием Пилатом. Эта же идея звучит в рассказе Борхеса «Легенда» (сборник «Хвала тьме»):

Авель и Каин встретились после смерти Авеля. Они шли пустыней и издалека узнали друг друга, ибо оба были высокие. Братья сели на землю, разожгли костер и поели. Помолчали как уставшие люди на склоне дня. На небе появилась звезда, которая тогда еще не имела названия. При свете пламени Каин заметил во главе Авеля рубец от камня и уронил кусок хлеба, который собирался поднести ко рту. Начал умолять брата, чтобы тот простил его преступление. Авель ответил: — Ты убил меня или я тебя? Я уже и забыл, и мы сидим здесь, рядом. Как когда-то. — Теперь я вижу, что ты действительно простил меня, — сказал Каин, — потому что забыть — и значит простить. Я тоже постараюсь забыть. Авель тихо сказал: — Да. Пока продолжают угрызания совести, до тех пор продолжается и вина [3, с. 380].

Знак на лбу Авеля напоминает будущие раны Христовы, вечно живые. Действительно: для людей прощать — это забыть, и это в равной степени необходимо, чтобы простить и себя. В итоге именно об этом подвиге Бог просит от человека — о прощении самого себя. На этот подвиг вызван, вероятно, и апостол Петр на небесах — забыть ту ночь, когда он три раза отрекся от Иисуса. Но с этим противоречит тот факт, что раны Христовы еще живы, и приобщение к ним дает возможность страдающим и обиженным, пока смерть еще не побеждена Вторым Его Пришествием, обрести силы и достоинство.

Приобщение к ранам Христовым — это и есть высший пример земного и небесного катарсиса для страдающего человеческого рода. «С того момента, когда грех становится виной, а нарушение заповедей — преступлением человеческих законов, мы можем потерять что-то необычайно важное, — пишет Ю. Хабермас. — Все потому, что к желанию быть прощенными добавляется желание того, чтобы зло, причиненное ближнему, никогда не случилось бы вовсе. Более всего нас тревожит необратимость свершенного зла... которое неподвластно исправлению нашими силами. Потеря надежды на воскресение оставляет после себя зияющую пустоту» [8, с. 24–25]. Означают ли тогда вечные раны воскресшего Христа, прощающего и освобождающего нас от памяти, финальное искупление и абсолютную победу над прошлым? Или они тоже должны в итоге исчезнуть при Его Втором пришествии, чтобы окончательно

все забыть и каким-то образом «отменить»? Данте, по всей вероятности, принял бы только первый вопрос, и ответил бы положительно. А как Достоевский, так и Булгаков вверяют всякие возможные тут ответы своим читателям на все времена.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Акелькина Е. А. Данте и Достоевский (рецепция дантовского опыта организации повествования в «Божественной комедии» при создании «Записок из Мертвого дома») // Вестник Омского государственного университета. — 2012. — № 2. — С. 394–399.
2. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1979. — 318 с.
3. Борхес Х.-Л. Фунес памятливым // Борхес Х.-Л. Смерть и буссоль. — М.: Захаров, 2001. — 160 с.
4. Булгаков М. Избранное. — Ташкент: Узбекистан, 1990. — 719 с.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л., 1972–1990.
6. Фридлиндер Г. М. Достоевский // История русской литературы. — Л., 1956. — Т. 9. — С. 7–118.
7. Штейнберг А. З. Система свободы Ф. М. Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. — СПб., 1994. — С. 87–105.
8. Habermas J. Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. — Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001. — 60 S.