

ЧЕЛОВЕК

Иллюстрированный
научно-популярный журнал

Выходит 6 раз в год

Журнал основан в 1990 году
академиком И.Т. Фроловым

№ 4 (июль — август)

Учредитель:
Российская академия наук,
Президиум



“Наука”



СОДЕР

Человек в “Человеке”. Борис Григорьевич Юдин
в науке и в журнале

5

Человекознание: история, теория, метод



Архитектоника идентичности

М.А. Мануильский

10

Испытание добром: праксиологический
и метафизический аспекты

О.С. Соина, В.Ш. Сабиров

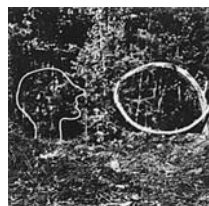
24

Концепция человеческого потенциала
в творчестве Б.Г. Юдина

И.И. Ашмарин

39

Откуда и куда



Хаос древний и современный

А.В. Волошинов, Ю.В. Таболякова

49

Экстремальная ситуация

К вопросу о целостности тела.
(Пер. с нем.)

Р. Баумгартнер

66

Анатомия философии. Реплики

От редакции

69

Советская философия и философия советского
периода как предмет исследования

71

Сколько на Земле цивилизаций? Универсализм
и мультицивилизационный подход

94



ЖАНИЕ

Мера всех наук

Проблема здоровья человека в исследованиях

Б.Г. Юдина

110 Г.Б. Степанова

О временах, о нравах

Человек Нового времени и его костюм в гравюрах

XVI–XVIII веков

125 А.Э. Жабрева

Судьба

Пророческое призвание Вл.С. Соловьева

в оценке С.Л. Франка

138 А.А. Гапоненков

Из фондов культуры

Ф.М. Достоевский: деньги, вера, бунт

151 С.М. Климова

Весь мир купить можешь: вопрос об искуплении
в романе “Братья Карамазовы”

157 С. Макрейнолдс

Листая новые страницы

Sententia sensa в жанре философского квеста

173 Т.С. Злотникова

Телесный и духовный глаз

181 Б.Г. Мещеряков

185 Аннотации и ключевые слова публикуемых статей

190 Содержание на английском языке

192 К сведению авторов



© Российская академия наук, 2018

© ФГУП Издательство “Наука”, 2018

© Редколлегия журнала “Человек” (составитель), 2018

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ: ДЕНЬГИ, ВЕРА, БУНТ



ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ

Предлагаемая вниманию читателя статья американской славистки Сьюзен МакРейнолдс посвящена тому, как Ф.М. Достоевский использует язык коммерческих отношений при отображении нравственного и религиозного сознания персонажей и, шире, в нравственной и религиозной рефлексии. Но, разумеется, реальная проблематика статьи гораздо шире. Среди прочего, исследовательнице удалось обнажить скрытые противоречия тогдашнего религиозного сознания и даже в какой-то мере его “провал” как регулятива духовной и социальной жизни.

В российском гуманитарном знании представления о “сердцеведе” Достоевском традиционно завязаны на дихотомию “Бог—человек”, на особый антиномический статус человека, стоящего “меж двух бездн”, на подход, исключающий рациональное исследование дихотомичности человеческой души. Безусловно, писатель дал для такого подхода самые серьезные основания: он демонстративно отказывается четко различать положительных и отрицательных персонажей, противопоставлять доброго негодяю, верующего — атеисту и нигилисту, постоянно обращается к трансцендентному миру, чтобы усилить мотив “непознаваемой сути” человека “здесь и сейчас”. И многие русские мыслители конца XIX—начала XX века, с горечью констатирующие усиливающуюся секуляризацию и рационализацию идеологий, нараставшую оппозицию православному клерикализму [14], буквально ухватились за эту особенность его письма как за единственно приемлемый способ разговора о России, о русских, о вере. Постепенно антиномизм художественного мира Достоевского стал восприниматься как универсальный способ описания русского народа, русской души, русского менталитета в целом. С легкой руки Н. Бердяева русский народ стал представляться, в том числе и в западной мысли [13], то как пассивный и богобоязненный, то как буйный “анархист” с революционными интенциями в душе, причем так, что обе эти ипостаси не слишком противоречили друг другу [3].

Современная российская гуманитаристика, особенно филология, с успехом продолжает эту тенденцию, перескакивая в своих оценках и пристрастиях от одного полюса к другому, от Достоевского “социального” и “политического” — защитника униженных и оскорбленных к Достоевскому-богослову, демонстрирующему миру чуть ли не “механизм спасения, алгоритм процесса спасения” человека и человечества, построенный и основанный на фундаментальном свойстве природы Христа” [7, с. 156].



Обратившись к опыту прочтения Достоевского такими его выдающимися учениками и поклонниками, как Н. Бердяев, С. Булгаков, В. Розанов, Д. Мережковский, В. Вересаев и множество других, мы найдем не только схожий с нынешним достоевковедением апологетический “православный словарь”, но и вполне конструктивную критику, а также попытку объективного, научного анализа наиболее трудных мест, понимания образов и символов романских миров писателя. Но есть нечто, что роднит русских философов рубежа веков с современными гуманитариями. Это взгляд на писателя из глубины *собственной* веры, *собственных* идеалов, *собственной* религиозности.

МакРейнолдс цитирует замечание В. Свительского, что многие современные исследователи ищут в интерпретации Достоевского лишь способ самовыражения, декларации собственных религиозных чувств, а творчество писателя превращают в “повод” к самоидентификации. Это мнение не только верно само по себе, но и достаточно точно подмечает имманентную близость современного гуманитарного дискурса традициям дореволюционного философствования.

Между тем анализ, претендующий на научность (пусть даже в том особом смысле, в каком данное понятие применимо к гуманитарному исследованию), должен учитывать не только идейные предпочтения писателя — с этим у исследователей все в порядке, но и специфику художественного текста как результата сознательного конструирования, как некоей данности, фиксирующей события и факты и подчиняющейся законам и требованиям построения сюжетов. Русские читатели привыкли за фактами непременно видеть мифо-религиозные установки писателя, “похищение фактов” (Р. Барт) и представлять писательскую идею, миф (разумеется, не в расхожем смысле мифотворчества, а в смысле наиболее глубинного, дорефлексивного представления, на котором и основываются все и всяческие рефлексии) за нечто естественное — за природный субстрат нации, культуры или религии.

Между тем творчество Достоевского дает возможности и для вполне рационального и научного анализа. Так, почти все его крупные произведения, начиная с “Записок из подполья” (1864), основаны на вполне прочитываемой полемике с мировоззренческими интерпретациями достижений естественных наук, чей язык был ему хорошо известен. Эта полемика тянется вплоть до последнего романа, где Дмитрий Карамазов яростно клеймит “бернардов презренных” и всю физиологи ощущений и восприятия как возможную альтернативу его представлениям о душе. (Но не будем спешить с обвинениями писателя в косности и обскурантизме: похоже, что сходная проблема стояла и перед И.П. Павловым — он, как известно, решительно отказывался связывать физиологию высшей нервной деятельности, которой занимался, с “психологией”, предметом которой является “душа”.) Достоевский вполне реалистичен в описании текущих событий. Многие его герои неплохо образованы и вполне прагматичны. Они говорят о вещах современных, в том числе об экономическом неравенстве, эксплуатации, богатстве и нищете, власти и деньгах, и делают это на вполне современном языке. Так, одним из центральных предметов обсуждения становится ньютоновское пространство, отсылающее нас к образу и к евклидовой логике Ивана Карамазова. Это ньютоново нововременное пространство может быть и интуитивно, но настойчиво критикуется и автором, и его героем как бездуховное по сути: однородное, изотропное, безличное, чисто количественное — то есть чуждое “грече-

ским идеалам” одушевленного и насыщенного духовностью качественного пространства Аристотеля.

Рациональный анализ позволяет эксплицировать не только научные, социально-политические или религиозно-мифологические концепты, метафоры, образы, но и идеи, связанные с языком экономических отношений. Такой анализ вполне релевантен для художественных текстов Достоевского, но примеров его в современном достоевковедении немного¹. Корни подобного “невнимания” можно искать и в особенностях приобретения капиталов на Руси², и в отсутствии в православии интереса к этическим проблемам труда и положительной оценки наживания “честного капитала”. Пожалуй, единственным серьезным методическим подспорьем в понимании этой темы в отечественной литературе могла бы стать работа С.Н. Булгакова “Философия хозяйства” (1912), написанная всего семью годами позже “Протестантской этики” М. Вебера. Булгаков исследует аксиологию и эсхатологию хозяйственной деятельности через соотношение понятий плоти и духа и раскрытие трудового смысла истории и культуры. Причем свой интерес к этой весьма нетрадиционной для православного богословия теме и подход к ней оправдывает именно строками “Братьев Карамазовых”: «В напутствие к этой книге, как выражение ее пафоса и устремления, да будет позволено вспомнить вещие слова Ф. М. Достоевского: “Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите! Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах”» (из поучений старца Зосимы) [4, с. 52].

Западная славистика подходит к этому аспекту творчества Достоевского исходя из совсем другого “мифа” (см. выше), и опыт ее может быть весьма полезен русскому читателю. С. Макрейнолдс, в частности, как раз и показывает, каким образом “любовь к вещам” становится не только абстрактно-пантеистической, но и вполне утилитарной. Расшифровка практического аспекта такой любви демонстрирует амбивалентность чувств многих героев Достоевского, совершенно незаметно переходящих с пафоса высокого и идеального на платформу расчета, низменных чувств и отвратительных поступков. И зачастую нелегко понять, где ими движет божественное и духовное начало, жажда справедливости, а где — стяжательство. Тем более что, добившись искомого экономического результата (например, денег), они могут странным образом отказать от него и чудесно преобразиться (положительный пример Мити Карамазова и отрицательный — Смердякова).

Взгляд американской славистики позволяет критически переосмыслить спровоцированную самим Достоевским и подхваченную современным религиозным литературоведением тенденцию оправдывать все безобразное, что есть в человеке, скрытым в нем “образом” Бога, его абстрактным правом на моральную вседозволенность: “хотя сказали одно, но имели в виду другое, ... убили, но ведь не хотели же” [10, с. 561].

В XXI веке накопилось слишком много печальных аргументов против традиционной мифологизации/христианизации национальных особенностей и обоснования какого-то морального права “божьих людей” на терпимость к их преступлениям (Константин Леонтьев как-то заметил, что в России легче найти святого человека, чем честного). Дело науки — “исследовать литературные и исторические факты, которые необходимы для определения художественной ценности работы” [9, с. 205–228], а не идеологизировать реальность в очерном сотворении кумиров “из грехов нашей Родины вечной”. Оставаться на “почве факта” предлагал ус-

С. Климова
Достоевский:
деньги, вера,
бунт

¹ С. Макрейнолдс дает подробный обзор исследований данной темы. Отдельно следует упомянуть русский перевод книги итальянского ученого Г. Карпи [6] и статьи Б. Криста (Университет Квинсленда) «Семиотическое описание распада личности в “Двойнике” Достоевского» и Х. Геригк (Университет Гейдельберг) “Достоевский и Хайдеггер: эсхатологический писатель и эсхатологический мыслитель” [12].

² «В России вся собственность выросла из “выпросил” или “подарил” или когонибудь “обобрал”. Труд собственности очень мало. И от этого она не крепка и не уважается», — справедливо замечает В.В. Розанов [8, с. 79].



тами одного из Карамазовых и сам Достоевский. Совет не праздный, более того, единственно возможный для имманентного анализа текста.

В этом месте хотелось бы напомнить слова Ханны Арендт по поводу бесконечных толкований исходно гегелевского, а вовсе не ницшеанского утверждения “Бог умер”. Она справедливо заметила, что об “этом событии” мы ничего точно не знаем, поэтому спор априори бессмыслен и обречен, но вот что для нас сегодня бесспорно — это неубедительность *способа* говорить о Боге, существовавшего на протяжении тысячи лет. “Если уж что и может быть мертвым, так это *традиционный способ мыслить* о Боге” [1, с. 18]. Иван Карамазов одним из первых понял этот “нигилистический призыв”, не желая говорить о страданиях, любви и прощении на языке торговли и обмена, “в логике” Книги Иова. Именно это и становится “точной зрения” в исследовательской оптике С. МакРейнолдс.

Американский автор предлагает нам демифологизированный язык разговора о вере, Боге, преступлении и наказании, обнажающий *другой способ* говорения, целиком опирающийся при этом на классическую методологию: мыслить о тексте, исходя из него самого. Она оставляет за скобками всякие контекстуальные, биографические, исторические элементы, безусловно, важные, но требующие осторожного обращения, если мы хотим прочесть художественный текст именно как художественный текст, а не как богословский трактат, мифоконструкцию или политическое завещание писателя.

Исследовательница рассматривает идеи Достоевского под углом реальных процессов, происходивших в культуре в 70-е годы позапрошлого века. Это было время, когда научный, позитивный анализ процессов и явлений природы и человеческой деятельности порой не отделялся от литературного и религиозного дискурса. Эксплицируя язык и логику экономических отношений в рассуждениях персонажей Достоевского, в том числе персонажей самых глубоких, самых близких и дорогих их создателю, она демонстрирует девальвацию религиозных идей в обществе независимо от характера и глубины веры самого писателя.

Романы Достоевского можно рассмотреть, как “области неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самоточественность, и в первую очередь телесная тождественность пищевого” [2, с. 384]. В этом плане Достоевский стал пионером в литературе, поколебав абсолютную “власть автора”. Он не властен над временем и своими героями. Ему хотелось бы создать идеальный образ (Алешу, Зосиму), наказать порок (Федора Павловича Карамазова), доказать все преимущества веры перед безверием (Иван, Митя), говорить о божественном на языке “ангельском”. Но правда в том, что такой язык уже не позволял мыслить о Боге; что идеальных героев нет и почти всеми в романном мире (как и реальном) движет стяжательство, страсть к деньгам, которая гораздо сильнее, чем идеальная вера и примеры из жизни праведного Иова. Поэтому истину он вкладывает в уста мало-симпатичного карьериста Ракина: “В этом весь ваш карамазовский вопрос заключается: сладострастники, стяжатели, юродивые” [5; т. 14, 75]. Карамазовский вопрос, как мы видим, схватывает все аспекты человеческого мира, включая одновременно и страсть, и святость, и экономический, и этический факторы бытования человека. Языки святости и стяжательства оказываются легко проницаемы друг для друга и взаимозаменяемы. Как показала МакРейнолдс, деньги у Достоевского играют роль не только самодостаточного основания для благополучия, но и духовного символа “надежды на правосудие”.

Весьма актуально для современной аналитической философии и этики звучат размышления по поводу обменной логики “одного человека на другого” — то есть покупка жизни одного смертью другого. Разве не о том же написана знаменитая книга Дэвида Эдмонса [11], переводящая проблемы бесценности человеческой жизни и смерти в плоскость прагматической и утилитарной аксиологии и этики? В большинстве случаев в основе его аргументации лежит все тот же принцип экономического обмена, вполне достаточный для оправдания преступных действий вплоть до убийства. Наука, учащая убивать, и этика, учащая не страдать после совершенного убийства. Разве это ново для читателей Достоевского? “Пикантность” мысленным экспериментам русского описателя придает вопрос о жертвах, в частности о детях, чьи жизни забраны во имя других, например во имя их отцов.

“Коммерческий” язык персонажей вычитывается прямо из текста и требует не игнорирования, не символизации и метафоризации, но прямого и честного понимания: и Бога как *купца*; и Иова — любящего праведного отца, в конечном итоге *меняющего* смерть собственных детей на “компенсирующие” блага и благоволение Господа; и любви к вещам как *разменной монеты*; и оправдания стяжательства в обмен на “самопожертвования” и много другого.

Язык коммерческого обмена и денег как универсального общего знаменателя — это и универсальный язык нашего времени, в том числе и в разговоре о Высшем и нравственном. Впрочем, как и о дьявольском и циническом. Деньги есть зло и символ дьявольского искушения — это характерная максима многих культур. Но ведь деньги — это и “добро”, то, на что *покупается* любовь, уважение, власть, прощение — “весь мир” и многое другое; и слова эти наполнены не только материальным, но и вполне идеальным содержанием. Если зло экономично, то расплата (идея обмена) носит аксиологический и этический характер.

Об этом стоит помнить российскому человеку, погруженному в современную буржуазную реальность, но так и не нашедшему язык для ее адекватного описания-понимания. Отсюда такие странные смещения и разломы в нашем религиозном достоевсковедении: между трогательным воспеванием христологического мира Достоевского и игнорированием сонма смертей, стяжательства, подлостей и деструктивных действий его романских миров.

Безусловно, в этой теме слишком многое связано с религиозным опытом не только одного человека, но и целых народов и культур. Рефлексия о неправомерности безвинной жертвы невольно становится угрозой христианству, положившему идею безвинной жертвы в основание веры и оправдания страдающих Бога и человека. Жертва Христа кажется тождественной жертвам невинных детей в романе. Недаром в протестантском мирозерцании появилась идея оставленности мира Богом в момент его физической смерти на земле. Пусть на мгновение, но оставленности. Об этом с ужасом рассуждает главный герой “Идиота”, вглядываясь в мертвое лицо Христа на знаменитой картине Гольбейна.

Страдание как путь духовного рождения и укрепления личности — эта константная библейская мысль очень ценна для Достоевского. И в ней нет ничего от обмена или экономического расчета. То, что Бог возвращает Иову богатства и дает “новых” детей, не тождественно логике обмена, так как здесь как раз отсутствует чудесность равноценности обмена. Иову дана новая жизнь, и мы понимаем, что прежний Иов умер (фигурально, как ветхий Адам) вместе со своими первыми детьми, по-



добно тому, как сошел с ума на картине Батиста Караччоло “Жертвоприношение Авраама” (1610-е) отец, поднявший нож на сына. И тогда библейский сюжет оказывается вовсе не про обмен. Новая жизнь – это неожиданный пример “воскресения” при жизни. Подобное прочтение также возможно. Но это не прочтение Зосимы, который напрямую провоцирует Ивана к бунту против логики обмена.

Но вернемся к значимости представляемой статьи. Очень важно показать не только культурный смысл веры, но и саму реальность верующих умов в России. Магизм религиозного словаря продолжает питать мифотворческий подход в российской науке в отношении многих культурных фигур, в том числе Достоевского. Мифотворчество остается стержневой основой идеологизированного интеллигентского сознания, будь то век XIX или XXI. Но именно поэтому статья С. МакРейнолдс может оказаться прорывной в обретении адекватного языка, позволяющего “в едином дыхании” говорить о капитализме и вере в стране, до сих пор считающей себя богоизбранной и “всемирно-отзывчивой”.

О России как поле битве добра и зла лучше всех высказался сам Достоевский. XX век реализовал уникальное прозрение о Богоносце, который может одновременно оказаться носителем апокалиптической угрозы. Все зависит от *способа и языка* говорения о самом важном для человека.

Литература

1. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
2. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Москва: Наука, 1990.
4. Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
5. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 30 т. Л.: Наука, 1973–1990.
6. Карпи Г. Достоевский-экономист. Очерки по социологии литературы. М.: Фаланстер, 2012.
7. Касаткина Т.А. Христология Достоевского // Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский: задачи христианства и христианство как задача. Международная научная конференция (2–5 октября 2011). Ясная Поляна, 2011. С. 155–174.
8. Розанов В.В. Уединенное. М.: Русский Путь, 2002. С. 79.
9. Свительский В. “Сбились мы, что делать нам” (К сегодняшним прочтениям романа “Идиот”) // Достоевский и мировая культура 15 (2000).
10. Страхов Н.Н. Наблюдения / Н.Н. Страхов о Достоевском // Литературное наследство. Ф.М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: Наука, 1973.
11. Эдмонс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо. М.: Институт экономической политики им. Гайдара, 2016.
12. XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. Материалы международной конференции, состоявшейся в Университете Тиба, Япония, 2000. М., 2002.
13. Billington J.N. The Icon and the Exe. An Interpretive History of Russian Culture. New York: Vintage books, 1970.
14. Taylor C. Western Secularity // Rethinking Secularism. New York: Oxford University Press, 2011.

С.М. КЛИМОВА, профессор Школы философии, ФГН,
Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)

DOI: 10.7868/S0236200718040119

ВЕСЬ МИР КУПИТЬ МОЖЕШЬ: ВОПРОС ОБ ИСКУПЛЕНИИ В РОМАНЕ “БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ”*

© 2018

С. Макрейнолдс

Деньги, как напоминал нам Достоевский, — это, воистину, “чеканенная свобода”.

Дэниел Акст, “Нью-Йорк Таймс”

Упоминание о Достоевском в экономическом разделе “Нью-Йорк Таймс” выглядит вполне естественным — ведь “в его художественном мире главенствуют деньги” [14, р. 94]. Дж. Катто утверждает, что деньги — это один из конституирующих принципов в творчестве писателя: “В целом его сочинения говорят нам, что деньги — категория, подобная пространству, позволяющая *познавать наше социальное и даже духовное бытие*” [14, р. 153]. Но если деньги “как посредник, идея и послание” действительно становятся “одним из фундаментальных строительных блоков” творческого универсума писателя, то стоит глубже осмыслить их значение и роль в романах Достоевского¹.

В полном согласии с процитированными авторами я утверждаю, что деньги играли для русского писателя важнейшую роль в формулировании важнейших волновавших его духовных дилемм. Такие глубины духовного опыта, как достижение счастья, воскресение к новой жизни или обретение веры, он зачастую описывает языком торговых сделок. Например, Наташа Ихменева (“Униженные и оскорбленные”) верит, что счастье покупается страданием. “Надо как-нибудь выстрадать вновь наше будущее счастье; купить его какими-нибудь новыми муками” [5, т. 3, с. 230]. Для рассказчика в “Преступлении и наказании” воскресение можно в буквальном смысле слова купить страданиями и борьбой. Раскольникову пришлось понять, что “зарю обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь” должно купить себе [5, т. 6, с. 421]: “Он даже и не знал того, что новая жизнь не даром же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим, будущим



**ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ**



**Макрейнолдс
Сьюзан —**

доктор философии (PhD), доцент факультета славистских языков и литературы Северо-Западного университета (США). В журнале “Человек” публикуется впервые. E-mail: s-mcreynolds@northwestern.edu

* Susan McReynolds, “You Can Buy The Whole World”: The Problem of Redemption In The Brothers Karamazov // *Slavic and East European Journal*. 2008. Vol. 52. P. 87–11.

¹ Роль денег в прозе Достоевского рассматривается также в работе С. Оливье [28].



подвигом” [5, т. 6, с. 422], — комментирует рассказчик. Те же мотивы звучат в “Бесах”: “Дайте себе обет, и сею великою жертвой купите всё, чего жаждете и даже чего не ожидаете, ибо и понять теперь не можете, что получите!” — восклицает Тихон [там же, т. 11, с. 29].

Проблема христианского искупления у Достоевского тесно связана с темой денег. Его, судя по всему, не оставляет мысль, что искупление — это нечто такое, что может быть выставлено на продажу. “Бог как купец”, — таинственно произносит Великий инквизитор [там же, т. 15, с. 230]. Два выдающихся православных героя Достоевского — старцы Зосима и Тихон, как и Великий инквизитор, говорят о Боге как о некоем надмирном бухгалтере. “Сделайте, что можете, — говорит Зосима госпоже Хохлаковой, — и сочтется Вам” [там же, т. 14, с. 53]. “Постарайтесь исполнить свой обет, — увещевает Тихон Ставрогина, — и ваши усилия вам будут зачтены. Всё сочтется: ни одно слово, ни одно движение душевное, ни одна полумысль не пропадут даром”, — заверяет Тихон [там же, т. 11, с. 29].

Не приходится удивляться, что о событиях внутренней духовной жизни Достоевский говорит в терминах денежных расчетов. Здесь можно вспомнить как о мучительных финансовых проблемах, всю жизнь его сопровождавших, так и о глубоком знании Евангелия, в котором он постоянно наталкивался на использование языка купли-продажи для описания духовных предметов. Хотя, как напоминает Малколм Джонс, одного лишь наличия подобных образов в Библии еще недостаточно, чтобы понять в полной мере роль этого языка для Достоевского, — ведь «связь любого конкретного художественного текста Достоевского с его библейским “прообразом” крайне проблематична» [21, р. 124]. «Можно в подробностях показать, — считает Джонс, — что, как бы ни был текст “Братьев Карамазовых” наполнен библейскими аллюзиями, он глух к важнейшему посланию Нового Завета, и лишь выявляя одно за другим отклонения и искажения, можем мы проследить связь содержащегося в нем религиозного дискурса с предполагаемым источником в сердце христианского Благовещения» [idid, р. 124].

I

В статье анализируется поразительная насыщенность художественного мира “Братьев Карамазовых” понятиями, заимствованными из торговли и денежных расчетов. В чем же может состоять смысл такого тесного переплетения экономического и духовного в ткани романа? Здесь речь идет о самой природе христианского искупления, как ее понимал Достоевский.

Постоянное использование языка коммерции для структурирования духовного опыта, составляющее существенную черту творчества Достоевского, до сих пор мало исследовано. Ког-

да его герои говорят о “покупке” личной связи с Богом или воскресения, они актуализируют, оживляют этимологию слова “искупление” (англ. “redemption”). В русском языке, как и в английском и некоторых других индоевропейских языках, слова, обозначающие экономический выкуп и духовное искупление имеют общее происхождение. Наиболее наглядно это видно в английском языке, где для обозначения как возвышенных, так и самых приземленных видов обмена и трансформации существует только одно слово — “redemption”². Выкупить можно как души, так и бутылки с кока-колой; о наиболее сакральных вещах говорят на том же языке, что и о самых заурядных и бытовых.

В отличие от английского, в русском языке существуют два различных слова для выражения различных значений слова “redemption”: *выкупать* и *искупать*. Однако связь между ними весьма тесная. У слов “покупать”, “выкупать” и “искупать” один и тот же корень “куп” [9, с. 420]. Согласно словарю Даля, во времена Достоевского слово “искупать” имело смысл как коммерческой операции, так и христианского искупления. В этом словаре статья “искупать” начинается экономическим толкованием смысла этого слова: “покупать разные потребности, закупать” [3, с. 122]. Фразы, которыми словарь иллюстрирует его значение, показывают, что в XIX веке оно имело одновременно и экономическое, и духовное значение: “А где у вас искупаются пуховые платочки? Где их покупают? Грехи его искупилась покаянием” [там же, с. 122]. Термин “Искупитель” у Даля относится к Христу Спасителю. “Искупителем зовем мы Спасителя, Господа Иисуса Христа” [там же, с. 122]. В “Словаре современного русского языка” Виноградова 1956 года слово “искупать” все еще сохраняет двойное — экономическое и духовное — значение. Это и “приобретать за деньги, заплатив какую-либо цену”, и “избавлять, спасать”, и “заглаживать чью-либо вину, поступок и т.п.” [2, т. 5, 465]. Академический словарь русского языка 1956 года также определяет слово “искупать” как “то же, что выкупать”. Даже в 1989 году “Словарь синонимов русского языка” представляет слова “искупать” и “выкупать” как тождественные по смыслу [1, с. 143].

Романы Достоевского акцентируют внимание на этом единстве этимологии и ставят нас лицом к лицу с глубинным смыслом использования столь тесно связанных между собой слов применительно как к операциям купли-продажи, так и к спасению души. В них борьба за веру — тяжкий поиск искупления, ведущий от грехов и сомнений к вере и безусловности, — нередко превращается в исследование самой сути искупления как идеи столь же духовной, сколь и экономической. Так, в “Преступлении и наказании” представление о выкупе Раскольников из финансовых долгов непосредственно связывается с идеей христианского искупления его греха. В самом

² В немецком языке также есть лишь одно слово *erlösen*, обозначающее как экономический, так и духовный выкуп.



начале романа запутанность героя в нравственных заблуждениях, помрачающих его душу, как бы зеркально отражается в его опутанности целой сетью долгов, делающей его больным и физически, и духовно. Он должен своей квартирной хозяйке, матери, сестре, из-за чего неизменно страдает. “Он был должен кругом хозяйке”, измучен надоедливыми “приставаниями о платеже, угрозами и жалобами”, рождавшими “какое-то болезненное и трусливое ощущение” [5, т. 6, с. 5]. Он тяжело страдает оттого, что мать и сестра из-за него погрязли в долгах, — мать взяла ссуду под свою пенсию, сестра забрала авансом жалованье — и все лишь для того, чтобы отправлять деньги ему.

На первой же странице “Преступления и наказания” подчеркивается ужасный долг “некоей женской фигуре” — речь идет о квартирной хозяйке, которая “попадает в связку” с матерью Раскольникова и старухой-процентщицей как источник нищеты, которую необходимо искупить и от которой необходимо откупиться. “Впрочем, на этот раз страх встречи со своею кредиторшей даже его самого поразил по выходе на улицу”, — читаем мы у Достоевского [там же, с. 6]. Этот существенный момент упускается в английском переводе романа [16]. Переводчица романа Гарнетт необъяснимым образом подменяет вполне конкретный страх Раскольникова перед его “кредиторшей” неким общим беспредметным беспокойством: “этим вечером, однако, выйдя на улицу, он *отчетливо осознал* (became acutely aware) свои страхи” [idid, p. 1].

История обретения Раскольниковым утраченной веры в Христа Искупителя зеркально отражается в истории его освобождения от старухи, у которой он должен в буквальном смысле выкупить себя и отцовское наследие. “Я выкуплю”, — говорит он об отцовских часах, которые заложил старухе-процентщице. Вскоре после визита к процентщице он получает письмо от матери с наставлением: “Молишься ли ты Богу, Родя, по-прежнему и веришь ли в благость творца и искупителя нашего?” [5, т. 6, с. 34]. Искупление Раскольниковым греха станет возможным только после “успешного выкупа” себя у старухи. Приятие им сониной веры в эпилоге может совершиться только после того, как он отдаст свои долги — квартирной хозяйке, матери и сестре.

Достоевский, кажется, вообще не может думать о взаимоотношениях между человечеством и божественным началом, не обращаясь к образу денег и к психологии денежных расчетов; к тому же в его произведениях у денег есть два взаимоисключающих смысла³. Как “чеканенная свобода”, бережно храняемая заключенными в “Записках из мертвого дома” [там же, т. 4, с. 17], деньги — это одновременно и свобода как таковая, средство трансцендирования и самоопределения, и коварный фантом. “Свобода или хоть какая-нибудь мечта о свободе”, — это то, чего заключенные жаждут более всего [там же, с. 95].

³ Двойственность денег у Достоевского отмечает и Христа: “Деньги и их способность творить добро и зло — главная тема величайших романов Достоевского” [15, p. 100].

Деньги дают им возможность как-то проявлять свободную волю, но это лишь усиливает аморальность их поступков, делая свободу иллюзорной. “К деньгам арестант жаден до судорог”, поскольку, “если действительно бросает их, как щепки, когда кутит, то бросает за то, что считает еще одной степенью выше денег” [там же]. “Если их нет, — заметил Горянчиков о типичном воре, — тогда он готов и на воровство и на что попало, только бы их добыть” [там же, с. 43].

Эти два аспекта денег — их важность для размышлений об искуплении и их способность содержать в себе несовместимые противоположности — играют особенно большую роль в “Братьях Карамазовых”. Если подробно рассмотреть взаимоотношения между деньгами и искуплением, то можно пролить новый свет на духовную сердцевину романа — выбор между Иваном и Зосимой, бунтом и верой. Достоевский сознательно наделил Ивана великой силой протеста и глубоким вызовом вере; он понимал, что опровергнуть вызов такой силы — дело крайне сложное. Он понимал, что противостоять вызову такой силы крайне сложно и воспринимал весь роман как один целостный ответ Ивану. В “Дневнике писателя” и “Записных книжках” 1881 года есть страстная запись: *Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицание бога, какое положено в Инквизиторе и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман. ... Ив<ан> Ф<едорович>ч глубок, это не современные атеисты, доказывающие в своем неверии лишь узость своего мировоззрения да тупость тупеньких своих способностей* [там же, т. 27, с. 48].

В мае 1879 года в письме к Н.А. Любимову писатель замечает, что “кульминационной точкой романа” являются рассуждения Ивана и Зосимы в пятой и шестой книгах [там же, т. 30/1, с. 63]. Следуя за Достоевским, исследователи сфокусировали внимание на проблеме бунта Ивана и продолжают спорить о том, насколько успешно поучения Зосимы опровергают бунтаря. Как замечает Джексон, «в чем бы еще ни состояло критическое толкование “Братьев Карамазовых”, оно, в конечном счете, не может не быть связано с вопросом о том, каким образом весь роман, по выражению самого Достоевского, пытается “ответить” на Иваново отрицание» [20, р. 234].

Долгие годы сам Зосима и его ответ Ивану получали весьма уничижительную оценку от множества авторов. Отвечая на утверждение Достоевского об опровержении бунта Ивана как главной цели романа, Рудольф Нойхаузер пишет: «Трудно удержаться от утверждения, что роман потерпел едва ли не полное фиаско ... Жизнь и Поучения Зосимы обычно признаются весьма слабым возражением против идей Ивана и еще одной попыткой заявить собственную “консервативную позицию” писателя, в особенности его веру в мессианское предназначение русского народа, вызывавшую недоумение у многих



его читателей» [27, р. 137]⁴. Джон Джонс пишет, что главы «“Русский инок”, нельзя считать ни ответом Ивану или Великому Инквизитору, ни, тем более, их опровержением» [21, р. 330]. По мнению А.С. Долинина, в образе Зосимы “художник превращается в пророка и терпит свое величайшее творческое поражение” [4, с. 304]. Гарольд Блум и вовсе считает Зосиму религиозно несостоятельной фигурой: *Его интерпретация Книги Иова — величайшая неудача во всей истории теодицеи. Самый неприемлемый момент во всей Книге Иова — ее совершенно искусственное завершение, где Бог наделяет Иова новым семейством прекрасных сыновей и дочерей, ни в чем не уступающих прежним, — старец Зосима восхваляет как вершину божественной мудрости. Сложно представить подобную возвышенную глупость в качестве ответа Великому инквизитору*” [11, р. 4].

II

В последние годы под влиянием новой ориентации на религиозное прочтение текстов (новое направление получило название “религиозное литературоведение” — *примеч. перев.*) российское литературоведение стало оценивать образ Зосимы и его поучения куда выше [7]. В. Террас, обсуждая то, что он назвал “христианской революцией в русской литературной критике”, указывает на “переоткрытие русского религиозного наследия и, в особенности, религиозного наследия литературы” как на “примечательный феномен русской интеллектуальной жизни после крушения советского режима” [36, р. 769]. И главным объектом новой литературной критики, вдохновляемой христианством, стало творчество Достоевского. “Достоевский стал центральной фигурой в продвижении религиозных идей... Сегодня русские авторы радостно заявляют о христианском смысле жизни и творчества Достоевского” [ibid, р. 770].

Тенденция к подобному религиозному достоевсковедению встречает порой серьезную критику. Оппоненты полагают, что стремление к религиозному прочтению Достоевского превращает исследование литературы из анализа текстов в площадку для самовыражения. Как пример критики религиозного литературоведения, все шире распространяющегося в постсоветской России, Террас приводит мнение профессора Воронежского университета В. Свительского. В своей статье «“Сбились мы, что делать нам!”» (к сегодняшним прочтениям романа “Идиот”)), он утверждает, что религиозное литературоведение приобрело такую популярность потому, что позволяет выразить собственные религиозные чувства и собственное разочарование в рационалистическом гуманизме. Террас цитирует утверждение воронежского профессора, что “ученый в своем подходе должен руководствоваться не стремлением к самовы-

⁴ Интереснейшее обсуждение националистического аспекта веры Зосимы можно найти у Кэссиди [13, р. 159–162].

ражению, а желанием исследовать литературные и исторические факты, сообщающие произведению художественную ценность” [ibid, p. 771].

Но, может быть, “Братья Карамазовы” “сработаны” таким образом, что невозможно найти ключ к решению спора между верой и бунтом, между Зосимой и Иваном, опираясь исключительно на текст романа? По словам М. Джонса, одна из отличительных особенностей творчества Достоевского может заключаться в неразрешимости поставленных им духовных вопросов:

Одной из характерных черт “Братьев Карамазовых” как раз и является множественность возможных читательских трактовок. Они могут кардинально различаться, основываясь и на атеистической поэтике, как у Камю, и на христианской, как у Бердяева. Как впервые показал Бахтин, невозможно рассудить спор между противоречащими друг другу толкованиями, объявив какое-то одно истинным, а другое — ложным. Хотя одни прочтения кажутся более уместными, чем другие, сосуществование равно обоснованных конкурирующих интерпретаций вытекает из самой диалогической природы повествования Достоевского, причем каждая такая интерпретация при внимательном рассмотрении может быть подвержена успешной деконструкции [21, p. 124].

В тексте может просто не быть прямого ответа на вопрос: “атеизм или вера?”, и аргументы в пользу той или иной позиции приходится отыскивать во внетекстовых источниках. Иногда утверждают, что вера, воплощенная в фигуре Зосимы, может выглядеть убедительной только для читателя, который веровал еще до прочтения книги.

Горе от смерти ребенка, пишет Л. Нэпп, представляет собой испытание для веры, у которой может не оказаться ответа на вопрос “за что?”. Переноса этот вопрос на личную трагедию семьи Достоевских (смерть их сына Алеши в 1878 году), Л. Нэпп показывает, что слова утешения, предлагаемые такими авторитетами православия, как реальный старец Амвросий или литературный старец Зосима, могут утешить лишь тех, кто верил в Бога еще до встречи с утешителями.

Здесь вопрос, заданный Амвросием Достоевскому, имеет существенное значение. По всей видимости, когда Достоевский сообщил Амвросию о том, как его жена поддалась горю из-за смерти Алеши [...], старец спросил у него: является ли она верующей. Когда Достоевский ответил утвердительно, Амвросий вручил ему молитву для жены о материнской скорби, в конечном счете превращающейся в тихую радость о сыне, смотрящем на нее с Небес. Амвросий, судя по всему, понимал, что его слова будут бессмысленны для неверующего [23, p. 47–48].

Дж. Паттисон и Д. Томпсон недавно высказали предположение, что неверующий читатель, возможно, в принципе не способен понять романы Достоевского [29, p. 11]. “Нельзя просто отбросить утверждение, что есть вещи, понять которые способен лишь верующий” [ibid]. Сторонники религиоз-



ного прочтения, которое, по формулировке Терраса, “провозглашает христианскую идею основным смыслом романов Достоевского”, часто при обсуждении этих романов обращаются к внетекстовым реалиям — другим текстам, биографическим материалам, разного рода предположениям и умозрениям. В отличие от тех авторов, которые, как М. Джонс, акцентируют внимание на творческой переработке Достоевским библейских текстов и сюжетов, такие литературоведы нередко утверждают доминирующую роль Библии по отношению к содержанию его романов. “Для некоторых постсоветских авторов, — отмечает Г. Мурав, — возвращение к религии и к литературоведению как одной из форм религиозной философии означает прочтение Достоевского как фундаменталиста, чьи работы — лишь простая адаптация Евангелия” [26, р. 758]⁵.

Террас считает, что исследователи, придерживающиеся религиозного направления, нередко строят произвольные догадки о намерениях автора, уверяя, например, что «единственная возможность понять “Преступление и наказание” так, как того хотел сам Достоевский, — это прочесть роман как произведение христианского реализма» [36, р. 770]. Вычитывание из “Братьев Карамазовых” победы Зосимы над Иваном часто обусловлено неявным или явным приравнением Достоевского к его герою. Зосима, пишет Г. Уолш, “акцентирует внимание на непостижимой природе божественного суда” — взгляд, предположительно разделяемый и самим Достоевским. «“Восприятие божественной тайны, присущей всем вещам”, должно, с точки зрения Зосимы-Достоевского, вытекать не из разума, но из Откровения» [37, р. 164].

Прочтения, утверждающие торжество веры Зосимы (а если смотреть шире, то и Алеши) над сомнениями Ивана, могут находить себе подтверждение в намерениях автора. Достоевский действительно стремился представить Зосиму как образец христианина. “Если удастся”, — пишет он о шестой книге, посвященной фигуре Зосимы, — то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый, идеальный христианин — дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее, и что христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол” (письмо от 11 июня, 1879 года Н.А. Любимову) [5, т. 30/1, с. 68]. Достоевский мечтал о торжестве веры Зосимы над скептицизмом Ивана. Для него суть романа — в победе веры над сомнением: “Смысл книги, — пишет Достоевский Победоносцеву в мае 1879 года, — богохульство и опровержение богохульства” [5, т. 30/1, с. 66]. “Богохульство же моего героя, — пишет он в письме Любимову от 10 мая 1879 года, — будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской) книге, для которой и работаю теперь со страхом, трепетом и благоговением, считая задачу мою (разбитие анархизма) гражданским подвигом” [5, т. 30/1, с. 64].

⁵ В качестве ведущих представителей этой тенденции Террас называет ученых, связанных с Обществом Достоевского и Мемориальным музеем Ф.М. Достоевского в Санкт-Петербурге и ученых из Петрозаводского государственного университета в Карелии. Общество Достоевского публикует альманах “Достоевский и мировая культура”, большая часть которого посвящена теме Достоевского и религии. В.Н. Захаров из Петрозаводска выступил редактором сборника “Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков”. Характерным примером этой тенденции могут служить работы Т. А. Касаткиной.

Детальный анализ языка торговли и денежных расчетов в “Братьях Карамазовых” может быть одним из способов исследовать роман, не выходя за рамки его текста. Исследуя использование этого языка, мы неожиданно обнаруживаем, что образ Зосимы противоречит намерениям его создателя. Последовательный дискурсный анализ рассуждений старца об искуплении показывает, что отстаиваемые им взгляды заметно отличаются от библейских моделей или учений официальной православной, да и любой другой церкви⁶. Точно так же если исключить из обсуждения любые внетекстовые моменты и целиком сосредоточиться на анализе словесного выражения бунта Ивана, в особенности на дискурсе денег, то и этот образ предстанет в новом свете.

Скрупулезный анализ некоторых “сильных утверждений” показывает, что оба героя понимают искупление как сделку: язык денег структурирует и веру Зосимы, и нападки Ивана на нее. Исследователи не раз отмечали немаловажную роль экономической метафоры в речи Ивана. Как указывал Джексон, Иван верит, что спасение требуется купить, причем платить за него нужно странной “монетой” — детскими страданиями. “В искусно выстроенной схеме Ивана злой Бог — тот, кто допускает недопустимое, кто продает Спасение, получая плату слезами и страданиями детей, — это вообще не Бог; коммерческая метафора, к которой Иван прибегает в своем рассуждении о религиозном искуплении, поистине жжет огнем” [20, р. 235]. “Послушай, — призывает Иван Алешу, — если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста?” [5, т. 14, с. 222].

Но, отмечая роль коммерческого дискурса в ивановых обвинениях в адрес Бога, исследователи не заметили, что тем же языком пользуется и Зосима для утверждения веры; он с радостью принимает то, что Иван отвергает. К тому времени, когда Достоевский писал “Братьев Карамазовых”, понятие *Бога как Купца* настолько утвердилось в его художественном мире, что принимается им без рассуждений как отправная точка для дальнейших рассуждений; выбор между Иваном и Зосимой — это выбор не между двумя различными пониманиями Бога и Спасения, но между принятием или отвержением Бога как Купца и искупления как предмета купли-продажи за “правильную” цену⁷.

Подобно Ивану, Зосима признает, что спасение может быть куплено, но утверждает, что платеж осуществляется не страданиями детей, а любовью: “Любовью всё покупается, всё спасается”, — говорит он крестьянке, просящей его благословения [там же, с. 48]. Гарнетт в переводе романа допускает ошибку, убирая коммерческую лексику. В ее переводе “всё искупается, всё спасается любовью” (All things are atoned for, all things are

⁶ Таким образом, приводимый анализ подтверждает наше представление о том, что учение Зосимы в ряде отношений не согласуется с христианской доктриной, как полагают многие исследователи.

⁷ Это не единственное важное пересечение, объединяющее Ивана и Зосиму. В. Ветловская отмечает, что они оба согласны с необходимостью как можно скорее покончить со страданиями детей: на эту тему “оба персонажа-антипода высказывают одно и то же мнение” [см.: 25, 223–233]. “Читатель “Братьев Карамазовых” не преминет заметить, что “антагонисты” Иван Карамазов и отец Зосима в одном важном отношении не различаются — они оба любят землю и земное, — замечает Кэсси-ди. — Удивительно, на что шел Достоевский, чтобы обозначить это сходство” [13, р. 157].



⁸ В своем переводе “Евгений Гранде” Достоевский демонстративно опускает слова о христианстве как о “религии скупцов”, показывая, насколько его не устраивает такой взгляд. Бальзак сопровождает предсмертные слова старика Гранде, обращенные к дочери, следующим комментарием: “Береги золото, береги! Ты дашь мне отчет на том свете! — сказал он, доказывая этим последним словом, что христианство должно быть религией скупцов”. Достоевский переводит этот пассаж в усеченном виде: “— Батюшка! Благодарю вас, — сказала она. — Стараясь, заботясь обо всем, береги золото! Береги золото! Я потребую у тебя отчета на том свете” [6, т. 1, с. 559].

saved by love). Напомним, что паломница признается старцу, что убила мужа и теперь боится кары в загробной жизни. Однако Зосима уверяет ее, что любовь между Богом и человеком неисчерпаема. Любви божьей столько, утверждает он, что ее вполне достаточно, чтобы заплатить даже за столь великий грех, как убийство. “Любовь такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь” [там же]. Переводчица и в этом пассаже снимает налет коммерческой лексики: “Любовь — это такое бесценное сокровище, что с ее помощью вы можете *выкупить* весь мир ею и *искупить* не только свои грехи, но и чужие (*купив наш — перев.*)” (Love is such a priceless treasure that you can *redeem* the whole peace by it, and *expiate* not only your sins, but the sins of others) [16, p. 44].

Почему же обе стороны спора о христианской вере (“pro et contra”, как характеризуются они в романе) описаны языком рыночной торговли? Какой “валютой” расплачиваются с Богом: любовью или детьми? В какой степени христианство, описанное Достоевским в его последнем романе, искажено коммерческим контекстом? Все, что мы знаем о Достоевском, говорит о его убежденности в непримиримом противоречии христианства и экономической реальности. Для него христианство — это выход за пределы материализма, личного интереса, всего того, за чем стоят деньги⁸. Демонстрация принципиального отличия русского христианства от всего, что, по его мнению, отравлено стяжательской, экономической психологией, например, социализма или католицизма, было одной из приоритетных задач в его литературном творчестве. И при всем том Зосима в своих поучениях не меньше Ивана и Великого Инквизитора готов трактовать Бога как купца.

Роман полон стремления изгнать экономические отношения из христианства. Федор Павлович Карамазов проблематизирует экономический аспект восприятия Бога, приписывая такое восприятие монахам. “Вы здесь на капусте спасаетесь и думаете, что праведники! Пескариков кушаете, в день по пескарику, и думаете пескариками бога купить!” [5, т. 14, с. 69] “Покупка бога” в данном эпизоде выступает мерзостью, какая могла прийти в голову лишь Федору Павловичу. Предположение, что православные монахи способны на такие пошлые купеческие расчеты, может опровергаться уже тем, что исходит от столь непристойного персонажа. Но мы знаем, что один из излюбленных литературных приемов Достоевского — вкладывать самые серьезные идеи в уста самых непривлекательных персонажей.

В “Братьях Карамазовых” мнение о какой-либо связи между Воскресением и деньгами горячо отрицается. Яростное желание Дмитрия Карамазова убить отца обусловлено его ошибочным представлением, что его собственное возрождение к новой жизни может зависеть от денег. Он “жаждал этого вос-

кресения и обновления”, и полагал, что оно может начаться только тогда, когда он вернет себе три тысячи рублей, незаконно присвоенные его отцом. Смердяков, подлинный убийца отца, тоже верит, что деньги станут фундаментом для его возрождения. Я мог бы изменить свою жизнь, хвалится он, если бы у меня были деньги. “Если бы я имел столько в своем кармане, я бы давно ушел”, — презрительно говорит он о городке, не дающем простора его амбициям.

Важнейшую роль денег в подходе к проблеме веры в “Братьях Карамазовых” можно обнаружить в связи со специфическим духовным заблуждением: деньги символизируют желание двустороннего обмена, надежду на специфическую справедливость или правосудие. Духовную жизнь многих персонажей буквально пронизывает своего рода “экономическое сознание”, убежденность в том, что все взаимоотношения, включая взаимоотношения между Богом и человеком, подчиняются рациональной логике взаимного обмена⁹.

Возможность воспринимать христианство как веру, основанную на экономическом сознании, Достоевский признавал еще до написания “Братьев Карамазовых”. В “Бесах” он приписывает такое видение нигилистам. На собрании в доме Виргинских сестра Виргинского, студентка-радикалка, приехавшая из Петербурга, сводит пятую библейскую заповедь к системе двустороннего обмена: «Нас всех учили по катехизису: “если будешь почитать своего отца и своих родителей, то будешь долголетним и тебе дано будет богатство”. Это в десяти заповедях. Если Бог нашел необходимым за любовь предлагать награду, значит, ваш Бог безнравственен» [5, т. 10, с. 307]. При этом Достоевский всеми силами стремится показать, что верующий должен быть выше любых расчетов на взаимность в отношениях с другими людьми или с Богом.

О важности темы экономического сознания в “Братьях Карамазовых” свидетельствует пристальное внимание к ней со стороны повествователя. В кратких вступительных описаниях каждого из братьев делается упор на их отношение к деньгам и на то, как оно влияет на отношения братьев с другими людьми, в особенности с отцом. Из всего широчайшего спектра человеческих качеств, которые можно было выбрать для характеристики героев, рассказчик предпочитает сообщить, что Дмитрий — легкомысленный расточитель, которого приводят в ярость финансовые махинации отца; что искушенность Ивана в денежных вопросах вызывает у него неприязнь к отцу, оставившему своих детей на милость посторонних людей; Алеша же не думает о деньгах и потому искренне любит отца. Для Алеши было характерно безразличие к тому, за чей счет он жил. В этом он был полной противоположностью своему старшему брату, Ивану Федоровичу, “... с самого детства горько почувствовавшему, что живет он на чужих хлебах у благодетеля” [там же, т. 14, с. 20]. В противоположность своим братьям,

⁹ Э. Уасиолек обнаружил, что та же логика обменов стоит и за трагическими циклами перераспределения в самой сердцевине романов Достоевского [38].



чья злость на долги, в которые, вероятно, залез отец, не позволяет им относиться к тому с любовью, Алеша испытывает “совершенное отсутствие презрения к нему, старику, напротив — всегдашнюю ласковость и совершенно натуральную, прямодушную привязанность к нему, столь мало ее заслужившему” [там же].

Самый яркий пример важности денег для моральной характеристики персонажа являет собой Федор Павлович. Он деньгами заменил Бога: старик “поклонялся деньгам, как если бы они были Богом”, — отмечает адвокат Дмитрия в суде. “Все в жизни зависит от денег”, — говорит он младшему сыну. “Я, милейший Алексей Федорович, как можно дольше на свете намерен прожить, было бы вам это известно, а потому мне каждая копейка нужна, и чем дольше буду жить, тем она будет нужнее” [там же, с.157]. Он рассказывает Алеше, что без денег не стоит ничего желать на этом свете: “Потому что с деньгами стоит только захотеть-с, Алексей Федорович, всё и будет”. Убежденность в том, что всеми делами человеческими правит логика купли-продажи, тесно связана у него с отрицанием бессмертия. “По-моему, заснул и не проснулся, и нет ничего, поминайте меня, коли хотите, а не хотите, так и черт вас дери”, — заявляет Федор Павлович в той же сцене [там же, с. 158].

Экономическое сознание, то есть вера в логику обмена денег на блага как в доминирующий принцип, управляющий делами людей и взаимоотношениями между Богом и человечеством, — определяющая черта, поклоняющегося деньгам старика. Подобно госпоже Виргинской, он воспринимает христианство как вероучение, базирующееся на принципе взаимности. “В ту же меру мерится, в ту же и возмерится, или как это там” [там же, с. 122]. Он верит, что Бог-“счетовод” осуществляет в мире принцип взаимовыгодного обмена; что же касается его самого, Федор Павлович верит, что за плохое поведение Бог его накажет. “А коли нет крючьев, стало быть, и всё побоку, значит, опять невероятно: кто же меня тогда крючьями-то потащит, потому что если уж меня не потащат, то что ж тогда будет, где же правда на свете? И faudrait les inventer, эти крючья, для меня нарочно, для меня одного, потому что, если бы ты знал, Алеша, какой я срамник!..” [там же, с. 23–24].

В обращении с детьми Федор Павлович также практикует “экономический” подход. Это обстоятельство может как подкрепить, так и ослабить представление, что подобный подход оскверняет отношение небесного Отца к *Его* детям, — все зависит от того, считать ли, что представления об этих двух отцах в романе как-то связаны между собой. Федор Павлович, воспринимает своих детей как экономический “пассив”. “Почему я должен что-либо ему оставлять?” — спрашивает Федор Павлович про Ивана, а затем восклицает о Дмитрие: “Я не дам ему ничего, ни копейки, мне самому нужны деньги”. Свои отно-

шения с детьми отец-счетовод относит целиком к сфере компетентности бухгалтеров и судей. “Обвиняют в том, что я детские деньги за сапог спрятал и взял баш на баш; но позвольте, разве не существует суда? Там вам сочтут, Дмитрий Федорович, по самым же распискам вашим, письмам и договорам, сколько у вас было, сколько вы истребили и сколько у вас остается!” [там же, с. 66].

Власть экономического сознания может принимать разные формы: и возвышенные, как в рассуждениях Ивана и Зосимы, и зловещие и пагубные, как в действиях Дмитрия и Смердякова, и даже комичные. Госпожа Хохлакова, может быть, и глупа, но она понимает, что ее ожидания взаимного обмена не позволяют ей любить ближнего. “Видите, я так люблю человечество, что, верите ли, мечтаю иногда бросить всё, всё, что имею, оставить Лise и идти в сестры милосердия, — изливает она свои чувства Зосиме. — Никакие раны, никакие гнойные язвы не могли бы меня испугать” [там же, с. 52]. А вот духовная болезнь экономического сознания ее пугает. “И если больной, язвы которого ты обмываешь, не ответит тебе тотчас же благодарностью, а, напротив, станет тебя же мучить капризами, не ценя и не замечая твоего человеколюбивого служения, станет кричать на тебя, грубо требовать, даже жаловаться какому-нибудь начальству (как и часто случается с очень страдающими) — что тогда? Продолжится твоя любовь или нет? И вот — представьте, я с содроганием это уже решила: если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою “деятельную” любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагодарность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить!” [там же, с. 52–53].

Паясничество Миусова и Федора Павловича в монастыре — тоже отчасти следствие их бухгалтерского подхода друг к другу. “Федор Павлович, в последний раз я предлагаю вам свои условия, слышите? Ведите себя хорошо, не то я вам отплачу”, — угрожает Миусов. Федор Павлович, со своей стороны, “давно уже собирался отплатить ему кое за что и теперь не хотел упустить случая” [там же, с. 55]. Презумпция, что Бог следует логике обмена, вера в то, что Бог — это некий надмирный купец, гарантирующий честную торговлю наградами и наказаниями, буквально пропитывает весь роман. Софья Ивановна, вторая жена Федора Павловича, сбежала с ним, чтобы избавиться от деспотизма властной благодетельницы. Капризная старуха, жадно собирающая сплетни о несчастьях и страданиях бывшей подопечной, радуется каждой вести о несчастьях Софьи как еще одному свидетельству божьего правосудия. «Все это время, все те восемь лет, она не забывала раны, ей нанесенной ... Слыша, как она (Софья Ивановна) была больна и в каком возмутительном окружении, она вслух высказала два или три раза своим компаньонкам: “Так ей и надо, это ей Бог за неблагодар-



ность послал”» [там же, с. 14]. Даже слуга Григорий Кутузов, проявивший христианское милосердие, взяв под свою опеку отверженных детей Федора Павловича, верит, что Бог следует правилам человеческих взаимных расчетов. Когда старуха приходит забрать маленьких Ивана и Алешу, он напыщенно заявляет, что ей “за сирот Бог заплатит” [там же].

У Григория и старой благодетельницы идея подчинения отцов, в том числе и Отца небесного, строгой логике обмена выглядит вполне безобидной, однако в ней заложен опасный потенциал. Дмитрий временами испытывает порывы к преобразению, но истинное покаяние ему недоступно все из-за той же уверенности, что его взаимоотношения с обоими отцами, биологическим и небесным, подчинены принципу обмена и взаимности. Он не собирается ни прощать, ни раскаиваться в одностороннем порядке, но требует справедливой платы за свое хорошее поведение. “Я пошел с тем, чтобы простить, — говорит он собравшимся в келье старца Зосимы, — если б он [Федор Павлович] протянул мне руку, простить и прощения просить!” [5, т. 14, с. 68]. Дмитрий уверен, что Федор Павлович либо заплатит ему долг, либо непременно будет наказан. Бог, с точки зрения Дмитрия, гарантирует погашение долга. “Богу известно мое сердце, он видит все мое отчаяние. Он всю эту картину видит. Неужели он попустит совершиться ужасу?” [там же, с. 112]. Согласно его расчетам, Бог этого допустить не может. В противном случае Дмитрий угрожает бунтом. “А я буду сидеть и чуда ждать. Но если не свершится... Может быть и не убью, а может, убью” [там же].

В романе, где Иов провозглашается идеальным образцом веры, убежденность Дмитрия, что Бог обязан действовать в рамках рациональной экономической логики, так, чтобы добро вознаграждалось, а за зло грешнику приходилось платить, определенно должна быть опровергнута. И старец Зосима, скорее всего, это хорошо понимает, хотя и пользуется языком экономических отношений при описании взаимоотношений между Богом и людьми. Иов был “благочестивым праведником”, — возвещает он, но, несмотря на это «предал бог своего праведника, столь им любимого, диаволу, и поразил диавол детей его, и скот его, и разметал богатство его, всё вдруг, как божьим громом, и разодрал Иов одежды свои, и бросился на землю, и возопил: “Наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, бог дал, бог и взял. Буди имя господне благословенно отныне и до века!”» [там же, с. 264].

Казалось бы, Зосима преодолевает рассудочную логику обмена, присущую экономическому сознанию, — ведь он учит о “любви без ожидания благодарности, урезая правила симметрии и взаимности” [26, р. 132]. И действительно, он любит именно тех, кто в наименьшей степени этого достоин, — грешников. Это кажется прямым нарушением правил обмена, которыми обычно руководствуется Федор Павлович. “Я знаю, что

ты меня не любишь, — говорит старик Ивану, — не за что меня и любить-то” [5, т. 14, с. 125]. Насколько же значимо в таком случае обращение Зосимы к языку торговли в беседе об искуплении? Является ли использование таких языковых средств случайностью или, напротив, указывает на нечто значительное в характере его веры?

(Окончание следует)

Литература

1. *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка. Практический справочник. М.: Русский язык, 1989.
2. *Виноградов В.В.* Словарь современного русского литературного языка. М; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
3. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.; СПб., 1903.
4. *Долинин А.С.* Последние романы Достоевского. Как создавались “Подросток” и “Братья Карамазовы”. М.: Сов. писатель, 1963.
5. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука, 1973–1990.
6. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Канонические тексты: В 16 т. Т. 1 / Под ред. В.Н. Захарова. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995.
7. *Касаткина Т.* Характерология Достоевского: типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996.
8. *Мочульский К.* Достоевский: Жизнь и творчество. Р.: YMCA Press, 1980. С. 505.
9. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986.
10. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1936.
11. *Bloom H.* Introduction // *Fyodor Dostoevsky’s The Brothers Karamazov. Modern Critical Interpretations* / Ed. by H. Bloom New York, 1988. P. 1–5.
12. *Carr E.H.* Dostoevsky: A New Biography. New York: Houghton Mifflin, 1931.
13. *Cassedy S.* Dostoevsky’s Religion. Stanford CA: Stanford, Stanford UP, 2005.
14. *Catteau J.* Dostoevsky and the of Literary Creation / Transl. by A. Littlewood. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
15. *Christa B.* Dostoevskii and Money // *The Cambridge Companion to Dostoevsky* / Ed. by W.J. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge UP, 2002. P. 93–110.
16. *Dostoevsky F.M.* The Brothers Karamazov / Transl. by C. Garnett. New York, W.W. Norton, 1976.
17. *Emerson C.* Zosima’s ‘Mysterious Visitors’: Again Bakhtin on Dostoevsky and Dostoevsky on Heaven and Hell // *A New World on The Brothers Karamazov.* Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 155–179.
18. *Fusso S.* Dostoevskii and the Family. In W.J. Leatherbarrow, ed. *The Cambridge Companion to Dostoevskii.* Cambridge UP, 2002. P. 172–190.
19. *Hruska A.* The sins of children in *The Brothers Karamazov*: Serfdom, Hierarchy and Transcendence // *Christianity and Literature* 54, 4 (Summer 2005). P. 479–495.
20. *Jackson R.L.* Alyoshina’s Speech at the Stone: “The Whole Picture” // *A New World on The Brothers Karamazov.* Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 234–253.

С. Макрейнолдс
Весь мир
купить можешь



21. *Jones M. V.* The Legend about the Grand Inquisitor: The Suppression of the Second Temptation and Dialogue with God // *Dostoevsky Studies*. 1986. № 7. P. 124–135.
22. *Kantor V.* Pavel Smerdiakov and Ivan Karamazov: The Problem of Temptation // *Dostoevsky and the Christian Tradition* / Ed. by Pattison G., Thompson D. Cambridge: Cambridge UP, 2001. P. 189–225.
23. *Knapp L.* Mothers and Sons in The Brothers Karamazov: Our Ladies of Scotoprigonevsk // *A New World on The Brothers Karamazov*. Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 31–52.
24. *Magarshak D.* Dostoevsky. London: Secker and Warburg, 1962.
25. *Miller R. F.* The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel. Twayne's Masterwork Studies № 83. New York, Twayne, 1992.
26. *Murav H.* From Skandalon to Scandal: Ivan's Rebellion Reconsidered // *Slavic Review*. 2004. N 63(4). P. 756–770.
27. *Neuhäuser R.* The Brothers Karamazov, A Contemporary Reading of Book VI, 'Russian Monk' // *Dostoevsky Studies*. 1986. N. 7. P. 136–151.
28. *Ollivier S.* Argent et révolution dans 'Les Demons' de Dostoevskij // *Linguistique et slavistique: Mélanges offerts à Poul Garde, II*. Paris / Aix-en-Provence: Institut d'Etudes Slaves, 1992. P. 763–772.
29. *Pattison G., Thompson D.* Introduction // *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
30. *Rosen N.* Style and Structure in The Brothers Karamazov: the Grand Inquisitor and the Russian Monk // *Dostoevsky F. The Brothers Karamazov* / Ed. By R. Matlaw. Norton Critical Editions. New York, W.W. Norton, 1976. P. 841–851.
31. *Rowe W.W.* Dostoevsky: Child and Man in his Works. New York UP, 1967.
32. *Schrag C. O.* God as Otherwise As Being: Towards a Semantics of the Gift. Evanston (II): Northwestern UP, 2002.
33. *Silbajoris R.* The Children in The Brothers Karamazov // *Slavic and Eastern European Journal*. 1963. № 7 (1). P. 26–37.
34. *Simmel G.* Metropolis and Mental Life // *The Sociology of Georg Simmel* / Transl. and ed. by K. H. Wolff. New York—London, 1964. P. 409–426.
35. *Terras V.* A Christian Revolution in Russian Literary Criticism // *Slavic and Eastern European Journal*. 2002. Vol. 46. № 4. P. 769–776.
36. *Terras V.* Reading Dostoevsky. Madison: University of Wisconsin. P., 1999.
37. *Walsh H.H.* The Book of Job and the Dialectic of Theodicy in 'The Brothers Karamazov' // *The South Central Bulletin*. 1977. Vol. 37. № 4. P. 161–164.
38. *Wasiolok E.* Dostoevsky: The Major Fiction. Cambridge, MA: MIT Press, 1964.

(Пер. с английского)

М.В. ФЕДОРОВА, студентка Школы философии ФГН,
Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)

С.М. КЛИМОВА, профессор Школы философии, ФГН,
Национальный исследовательский университет
“Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)