

И. И. Евлампиев, Ли Тяньюнь **

ИВАН КАРАМАЗОВ В РАЗМЫШЛЕНИЯХ С.Н. БУЛГАКОВА: СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА ГЕРОЯ И ПОЗИЦИИ КРИТИКА **

В статье анализируется известная работа С. Н. Булгакова, посвященная анализу образа Ивана Карамазова в контексте всего творчества Ф. М. Достоевского. Показано, что несмотря на сохраняющуюся популярность этой работы, она дает совершенно неверную интерпретацию образа главного героя последнего романа Достоевского и всего его творчества. Булгаков утверждает, что Иван Карамазов является для писателя «отрицательным» типом и с помощью его истории Достоевский осуждает атеистические и социалистические убеждения Запада и защищает традиционное русское православие. Более внимательный сравнительный анализ текстов, относящихся к Ивану Карамазову, и текстов самого Достоевского из «Дневника писателя» позволяет увидеть совсем другой смысл образа Ивана: через него Достоевский точно и последовательно передает главное содержание собственного религиозно-философского мировоззрения и выражает весьма критическую оценку традиционной христианской религиозности.

Ключевые слова: религиозно-философское учение Ф. М. Достоевского, С. Н. Булгаков, Иван Крамазов, атеизм, социализм.

I. I. Evlampiev, Li Tianyun

*IVAN KARAMAZOV IN REFLECTIONS OF S.N. BULGAKOV:
MODERN ASSESSMENT OF THE HERO AND THE POSITION OF THE CRITICIAN*

The article analyzes the well-known work of S. N. Bulgakov, dedicated to the analysis of the image of Ivan Karamazov in the context of all the works of F. M. Dostoevsky. It is

* Евлампиев Игорь Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; evlampiev@mail.ru.

Ли Тяньюнь, аспирант кафедры русской философии и культуры; Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; litianyun19920616@foxmail.com.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00272А «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

shown that, despite the continued popularity of this work, it gives a completely incorrect interpretation of the image of the protagonist of Dostoevsky's last novel and all of his work. Bulgakov argues that Ivan Karamazov is a «negative» type for the writer, and with the help of his story Dostoevsky condemns the atheistic and socialist beliefs of the West and defends traditional Russian Orthodoxy. A more attentive comparative analysis of the texts relating to Ivan Karamazov and the texts of Dostoevsky himself from *Diary of a Writer* allows us to see a completely different meaning of the image of Ivan: through him Dostoevsky accurately and consistently conveys the main content of his own religious and philosophical worldview and expresses a very critical assessment of traditional Christian religiosity.

Keywords: religious and philosophical doctrine of F. M. Dostoevsky, S. N. Bulgakov, Ivan Karamazov, atheism, socialism.

Публичная речь С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», прочитанная в ноябре 1901 г. в Киеве и опубликованная в 1902 г. в главном философском журнале России «Вопросы философии и психологии», по своей популярности, вероятно, превзошла множество других произведений, посвященных творчеству Ф. М. Достоевского, и задала влиятельную традицию понимания не только героя последнего романа Достоевского, но, в значительной степени, и всего творчества писателя.

Признав Ивана Карамазова выражением важнейшего философского типа, созданного Достоевским, Булгаков приписал тот же тип личности, двум знаковым фигурам западной культуры — Фаусту и Ф. Ницше. Несмотря на кажущуюся неуместность соединения литературного героя и известного мыслителя, подход Булгакова можно признать вполне закономерным в рамках его собственных представлений: с одной стороны, в образе Фауста И. В. Гёте задал тот тип человека, который в наибольшей степени соответствует прагматичной природе западной цивилизации; с другой стороны, Ницше для представителей православной традиции, с которой в начале века начал сближаться Булгаков, представал в качестве яркого примера секулярной тенденции Запада. В убеждениях Ивана Карамазова Булгаков видит соединение этих негативных сторон западного мировоззрения, впрочем, как и пронизательную критику этого мировоззрения, что делает его образ многомерным и не поддающимся однозначной негативной оценке (хотя такую однозначную оценку Булгаков в конце концов дает).

Суть западного мировоззрения интерпретатор сводит к трем главным слагаемым: атеизму, т. е. отрицанию религии и религиозного освящения жизни; позитивизму, т. е. провозглашению разума и научного познания основой жизни; и социализму, т. е. теории прогресса, задающей в качестве цели исторического развития человечества все большее равенство, обеспечиваемое материальным развитием и все большим общим благополучием.

Такая характеристика достаточно точно определяет мировоззрение Фауста, находящегося в кульминационной точке движения западной цивилизации к реализации своих целей. Но можно ли приписать это же мировоззрение Ницше и Ивану Карамазову? Нам кажется, что это невозможно сделать без больших оговорок. Казалось бы, сам Булгаков делает такого рода оговорки, поскольку он соглашается с тем, что Ницше и Иван не просто провозглашают указанные идеи, но сопровождают их значительными критическими возражениями. Тем

не менее Булгаков объясняет их мировоззрение на основе этих идей, т. е. признает указанную критику поверхностной и не приводящей к опровержению ложных убеждений. По сути, он видит здесь не «критику» важнейших западных идей, а всего лишь «сомнение» в них.

Иван с честной неустранимостью и с жестокой последовательностью делает этические выводы из философии атеизма или, если позволено употребить философский термин наших дней, позитивизма, он приходит к безотрадному для себя выводу, что критерий добра и зла, а следовательно, и нравственности, не может быть получен без метафизической или религиозной санкции. Религиозной веры у него нет, но с ее потерей он с ужасом теряет и нравственность [1, с. 23–24].

Как мы видим, Булгаков в конце концов без всяких оговорок приписывает Ивану атеистическое и позитивистское мировоззрение. В качестве главного аргумента для него выступает беседа, пересказанная Миусовым, в которой Иван выражает скандально известный тезис «если Бога и бессмертия нет, то всё позволено».

Не далее как пять дней тому назад в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что заставляло бы людей любить себе подобных, что такого закона природы, чтобы человек любил человечество, не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало, он закончил утверждением, что для каждого частного лица, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении [3, с. 64–65].

Однако если мы внимательно отнесемся к приведенным Миусовым суждениям, то не найдем категоричного отрицания идеи бессмертия и категоричного утверждения тезиса «всё позволено». Наоборот, Иван вполне определенно утверждает, что «если есть и была до сих пор любовь на земле, то <...> единственно потому, что люди верили в свое бессмертие» (курсив наш. — *Авт.*). И только в качестве гипотезы утверждает: «..уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила». Получается, что Иван не столько передает свои убеждения, сколько обсуждает главную проблему человечества: опасность потери моральных основ при потере веры в бессмертие.

Здесь важно увидеть буквальное совпадение рассуждений Ивана с рассуждениями самого Достоевского о проблеме бессмертия в «Дневнике писателя» за 1876 г. Сначала Достоевский опубликовал рассказ «Приговор», где показал странного материалиста и атеиста, который кончает с собой именно потому,

что, будучи последовательным мыслителем, выводит из своего мировоззрения отрицание бессмертия и отсутствие в жизни смысла. Парадоксальность рассказа заключается в том, что его герой не выглядит неразвитым или глубоко заблуждающимся человеком, мы не чувствуем, что писатель осуждает его. Наоборот, рассказ подводит к мысли, что герой гораздо выше обычных людей, которые, по его собственному выражению, «похожи на животных» и «соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей» [4, с. 147]. Получив от читателей множество писем, в которых те высказывали недоумение по поводу содержания рассказа и упрекали писателя за то, что он изобразил «отрицательного» персонажа, Достоевский однозначно встает на сторону своего героя, т. е. прямо признает его более развитой и думающей личностью, чем обычные люди.

Для него <для героя рассказа> становится ясно как солнце, что согласиться жить могут лишь те из людей, которые похожи на низших животных и ближе подходят под их тип по малому развитию своего сознания и по силе развития чисто плотских потребностей. Они соглашаются жить именно как животные, т. е. чтобы «есть, пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей». О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком — еще слишком долго будет привлекать человека к земле, но не в высших типах его. Между тем высшие типы ведь царят на земле и всегда царили, и кончалось всегда тем, что за ними шли, когда восполнялся срок, миллионы людей [5, с. 47].

Достоевский не утверждает буквально, что его герой (материалист и атеист!) принадлежит к числу «высших типов», которые «царят на земле», но по контексту высказывания совершенно очевидно, что это предполагается: если бы герой прожил дольше, если бы преодолел экзистенциальный кризис, то он обрел бы идею бессмертия и безусловно стал бы таким «высшим типом». Это предположение тем более закономерно, что Достоевский постоянно указывает на то, что людей, обладающих подлинной верой в бессмертие, очень мало, и к ним совсем не относятся обычные, рядовые верующие, регулярно посещающие церковь: их вера абсолютно формальна и не выводит их за рамки «животного» существования. «Право, у нас теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит, то есть не то что не верит, а просто об этом совсем никогда не думает» [5, с. 50].

Напомним, что Достоевский в 1868–1869 гг. разрабатывал замысел романа «Атеизм», в котором предполагал показать простого чиновника, который до 45 лет был «обычным» верующим, но вдруг осознал, что в реальности ни во что не верит. Сознательно принимая атеизм он поднимался над прежним «животным», бездумным существованием и в конце концов, по замыслу Достоевского, должен был обрести подлинную, глубокую веру и идею бессмертия. Герой рассказа «Приговор», безусловно, относится к этому же типу ищущих людей, вставших на путь обретения истинной веры. Но тогда подобным же человеком мы должны признать и Ивана Карамазова, который не столь однозначно защищает атеизм, а скорее находится в ситуации решающего выбора между атеизмом и верой в бессмертие. Ведь именно об этом говорит Ивану

старец Зосима, проницательно угадав главную проблему, мучающую Ивана. «Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его. <...> В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения...» [3, с. 65] И на вопрос Ивана о том, может ли этот вопрос быть решен в нем в положительную сторону, продолжает:

Если не может решиться в положительную, то никогда не решиться и в отрицательную, сами знаете это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите творца, что дал вам сердце высшее, способное такую мукой мучиться, «горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жителство на небесех есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да благословит Бог пути ваши! [3, с. 65–66].

После этого Иван принимает благословение у старца и целует ему руку.

Если Достоевский вполне уверенно причисляет героя рассказа «Приговор» к людям «высшего типа», то тем более к ним относится Иван, который однозначно понимает необходимость для человечества идеи бессмертия и понимает ее обоснованность. Он пока еще сам не сделал последнего шага к ее принятию, но другие люди живут, даже не задумываясь об этом. Обратим внимание на то, что Достоевский и свою веру описывал как добытую в величайших сомнениях и мучениях: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла <...>» [8, с. 86]. В этом смысле сложную диалектику веры и неверия в Иване можно рассматривать как вполне адекватное и глубокое отражение религиозных исканий самого Достоевского.

Таким образом, можно сделать вывод, что определяя воззрения Ивана как атеистические и причисляя его к типичным представителям западного мировоззрения, чуждого Достоевскому, Булгаков совершает серьезную ошибку и проявляет весьма посредственное понимание идей Достоевского.

Не менее ошибочно суждение Булгакова о социалистических убеждениях Ивана, которые он якобы выразил в Поэме о Великом инквизиторе. Как пишет Булгаков,

все сомнения Ивана образуют в своей совокупности проблему социализма, не в экономическом смысле, как ставит ее последнее время, скажем, Бернштейн и вся экономическая литература, но в смысле нравственного мирозерцания, как ставит его современная философия, в особенности Ницше, следовательно, не его теория, но его религия. Иван не социалист, ничто, по крайней мере, не дает повода считать его активным социалистом, но он всецело охвачен этим мирозерцанием, он дитя социализма, но дитя маловерное, сомневающееся. Не нужно разделять сознательно идеи века, чтобы быть тем не менее его сыном; иногда отрицание свидетельствует о гораздо более страстном отношении к отрицаемому учению, нежели равнодушное его принятие. В этом смысле можно, между прочим, сказать, что Ницше, со своей враждой к социализму, является вполне продуктом мировоззрения социализма, незаконным его духовным сыном [1, с. 41].

Под социализмом Булгаков понимает ту конкретную версию теории прогресса, которую принял XIX в.: это теория неуклонного роста материального могущества и материального благосостояния общества на основе принципов

демократии, равенства и формальной свободы (т. е. в современных политико-экономических координатах это есть социал-демократическая модель общества, реализованная в Западной Европе). В доказательство своего утверждения о мировоззрении Ивана Булгаков указывает только на образ Великого инквизитора, который отвергает содержательную, духовную свободу человека ради свободы формальной и ради равенства в материальном благополучии («сытости»). Вновь можно подивиться нечуткости интерпретатора, который не замечает, что симпатии автора Поэмы, Ивана Карамазова, не на стороне Великого инквизитора, а на стороне Христа. При этом невозможно сводить смысл этого, вероятно, главного идейного фрагмента творчества Достоевского к проблеме «социализма». Здесь речи идет о гораздо более принципиальной проблеме религиозного мировоззрения — о сути религиозной веры и, в частности, веры в бессмертие. На деле Великий инквизитор — это символическое обозначение всей исторической христианской церкви, учение которой Достоевский признает ложной, искаженной версией учения Христа и которой он противопоставляет своего *подлинного* Христа, не обещающего людям Царствия Небесного, но несущего благу весть о бесконечности именно *настоящей, земной* жизни (см.: [10, с. 435–490]).

Самым веским аргументом против мнения Булгакова о социалистических убеждениях Ивана Карамазова выступает обсуждение его статьи о церковном вопросе в начале сцены в келье старца Зосимы. Булгаков почему-то не упоминает этого эпизода, хотя он более прямо относится к вопросу о «социализме», чем Поэма о Великом инквизиторе.

Основное содержание статьи — дискуссия по поводу двух тем: «обращение государства в церковь» и «обращение церкви в государство». До петровских преобразований Русская Православная церковь пребывала в состоянии секуляризации, что означало неучастие государства в церковных делах. Но после петровских реформ произошло слияние церкви и государственного аппарата, и государство стало осуществлять строгий контроль над церковной жизнью. Статья Ивана Карамазова, опубликованная в газете, посвящена теоретическому труду, написанному церковным деятелем, который выступал за систему разделения церкви и государства, существовавшую до преобразований Петра Великого, и против системы подчинения церкви светской власти, сложившейся после петровских преобразований. В свою очередь, Иван Карамазов высказывается в пользу политико-церковной системы и против разделения власти и церкви. Вот как Иван формулирует свой главный тезис:

Таким образом (то есть в целях будущего), не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как «всякий общественный союз» или как «союз людей для религиозных целей» (как выражается о церкви автор, которому возражаю), а, напротив, всякое земное государство должно бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать не чем иным, как лишь церковью, и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели [3, с. 58].

В средневековой Европе христианская церковь подменила собой государство и даже претендовала на абсолютную власть над всеми государствами. Когда Иван Карамазов опубликовал свою статью, многие подумали, что он

возрождает именно такую концепцию радикальной теократии. Но отец Паисий сделал важное уточнение, обратив внимание на то, что в статье Ивана Карамазова говорится не о том что «церковь становится государством», а о том, что «государство становится церковью»:

...не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, — что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле [3, с. 62].

Отец Паисий считает, что он выражает свои социальные идеалы через защиту главной идеи статьи Ивана. Для него той церковью, о которой говорит Иван, является Русская православная церковь, именно она должна взять на себя великую миссию мировой истории. Однако позиция Ивана гораздо сложнее, чем стандартная точка зрения о единственной спасающей религии, соединяющей человека с Богом. При первом упоминании о сочинении Ивана Карамазова в романе сказано: «А между тем многие из церковников решительно сочли автора за своего» [3, с. 16]. Но позже проявляется совсем другое отношение: «В конце концов некоторые догадливые люди решили, что вся статья есть лишь дерзкий фарс и насмешка» [3, с. 16]. Несовместимость этих оценок статьи Ивана говорит за то, что ни первое суждение, ни второе не основано на глубоком понимании позиции Ивана. Впрочем, ставя в название главы, в которой речь идет о статье Ивана, слова отца Паисия, Достоевский намекает на то, что в этих словах все-таки присутствует адекватное понимание точки зрения, высказанной в статье. В процессе обсуждения, отец Паисий эмоционально восклицает: «Сие и буди, буди!» [3, с. 58]. Он имеет в виду, что идеальная система государства-церкви, о которой говорил Иван Карамазов, когда-то станет реальностью. Тем не менее Иван говорит вовсе не о церковном христианстве, он предлагает совершенно новую, идеальную форму православной церкви. Интересно, что Миусов, комментируя слова отца Паисия, говорит здесь о «социализме»:

Сколько я понимаю, это, стало быть, осуществление какого-то идеала, бесконечно далекого, во втором пришествии. Это как угодно. Прекрасная утопическая мечта об исчезновении войн, дипломатов, банков и проч. Что-то даже похожее на социализм [3, с. 58].

Еще один шаг в понимании того, что мыслит Иван под именем «церковь» в своей статье, дают его слова о западных церквях:

...во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь церковники и великолепные здания церквей, сами же церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же так уж тысячу лет вместо церкви провозглашено государство [3, с. 60–61].

Как видно из этого высказывания, в понимании Ивана церковь — это определенная идеальная система отношений между людьми, противостоящая

той системе отношений, которая задается государственной властью. Наиболее ясно суть подразумеваемой здесь противоположности выражена в рукописном наброске к роману «Бесы». Здесь Князь (будущий Ставрогин) говорит Шатову:

Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же? [2, с. 192–193]

Чуть позже в рукописи сказано, что Князь «главную идею принял православие как главное основание новой цивилизации с востока» [2, с. 195]. Именно такое «православие», в котором все люди «стали Христы», имеет в виду Иван Карамазов в своей статье под именем грядущей «церкви», и она, конечно же, очень далека от реальных церквей нашего мира.

Можно привести убедительное доказательство того, что и позиция Ивана Карамазова, выраженная в его статье, и процитированное высказывание Князя являются вполне точным выражением позиции самого Достоевского. В «Дневнике писателя» за 1880 г. он, отвечая на критику, высказанную А. Градовским против его Пушкинской речи, ясно противопоставляет два вида христианства: обычное, связанное с исторической церковью (в любой ее конфессии) и *идеальное, настоящее*, являющееся реальностью только в очень малом количестве людей (которые «стали Христами» в смысле высказывания Князя). Градовский в своей критической работе признал утопическим убеждение Достоевского в том, что христианские воззрения могут радикально изменить жизнь людей; в качестве примера он привел Коробочку, героиню «Мертвых душ» Гоголя, которая считает себя «истинной христианкой» и при этом третирует своих крепостных, не считая их за людей. Но Достоевский обернул замечание Градовского против него самого; указывая на то, что «истинное христианство» Коробочки на деле не несет в себе ничего религиозного, является чистым лицемерием, он продолжает:

...если б только Коробочка стала и могла стать *настоящей*, совершенной уже христианкой, то крепостного права в ее поместье уже не существовало бы вовсе, так что и хлопотать бы не о чем было, несмотря на то, что все крепостные акты и купчие оставались бы у ней по-прежнему в сундуке. <...> говоря о новых проповедниках христианства, вы разумеете хоть и прежде по сути своей христианство, но усиленное, *совершенное*, так сказать, уже дошедшее до своего идеала? Ну какие же тогда рабы и какие же господа, помилуйте! Надо же понимать хоть сколько-нибудь христианство! И какое дело тогда Коробочке, совершенной уже христианке, крепостные или некрепостные ее крестьяне? Она им «мать», настоящая уже мать, и «мать» тотчас же бы упразднила прежнюю «барыню». Это само собою бы случилось. Препятствия барыня и прежний раб исчезли бы как туман от солнца, и явились бы совсем новые люди, совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных [6, с. 162–163].

Именно «новые люди», находящиеся «совсем в новых между собою отношениях, прежде неслыханных», и составляют основу той церкви, о которой

пишет статью Иван Карамазов, такая церковь не только не совпадает с реальной, исторической христианской церковью, но скорее является ее противоположностью. В предсмертном «Дневнике писателя» за 1881 г. Достоевский продолжает говорить о значении православия для русского народа и, разъясняя, что он имеет в виду, добавляет:

Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, про наш русский «социализм» теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова [7, с. 18–19].

Заметим, что Иван Карамазов говорит о том, что на Западе вообще «церкви» в подлинном значении этого слова не осталось, хотя остались «церковники и великолепные здания церквей»; теперь сам Достоевский строит точно такое же противопоставление в отношении православия: «здания церковные» и «причты» он не считает сущностью подлинной православной «церкви», эту последнюю он в большей степени соотносит с русским «социализмом»! Именно этот «социализм», понимаемый как окончательное духовное единение людей, ставших совершенными и подобными Христу, и предстает в воображении Достоевского в качестве конечной цели истории и призвания русского народа. Но тогда естественно предположить, что и Иван в своей статье имеет в виду именно эту историческую перспективу и эту трактовку понятия «церкви». Вновь мы видим существенное совпадение взглядов героя и автора, в противоположность тому противопоставлению, которое выстраивает Булгаков. Конечно, он ошибается, приписывая Ивану социализм западного толка, здесь речь должна идти о «русском социализме» самого Достоевского. Никаких существенных аргументов в пользу точки зрения Булгакова, в пользу приверженности Ивана западному социализму найти невозможно: как мы уже сказали, образ Великого инквизитора, на который указывает Булгаков, говорит совсем не об этом, да Иван и не разделяет позицию Инквизитора.

Можно сделать вывод, что через Ивана Достоевский дал наиболее точное выражение своего идеала исторического развития человечества, и хотя Иван остается человеком колеблющемся между верой и неверием, это вовсе не делает его отрицательным типом и не ставит ниже других героев Достоевского. Он безусловно является *высшим типом* и *высшим героем* писателя, в том смысле, что наиболее полно выражает его религиозное мировоззрение, хотя и вместе со всеми сопровождающими его сомнениями. Согласно Достоевскому, *высшая форма веры может быть только такой*, она не может не сопровождаться сомнениями и колебаниями, ведь человек остается человеком, вместе со всеми свойственными ему противоречиями, даже поднявшись до высшего доступного ему состояния.

Интерпретация образа Ивана Карамазова в речи Булгакова дает наглядный пример совершенно ложного отношения к творчеству Достоевского, к сожалению, очень характерного для мыслителей православной направлен-

ности. Произвольно выбирая одни фрагменты анализируемого произведения и не учитывая другие (часто более важные для рассматриваемой темы!), такого рода интерпретаторы приходят к выводам, только затемняющим глубокий и нетривиальный смысл произведений великого писателя и мыслителя.

Достоевский очень остро чувствовал кризис традиционного христианства и исторической церкви, и он пытался возродить истинное, первоначальное христианство, искаженное и забытое в ортодоксальной традиции. Только цензурные соображения не позволяли ему столь же резко критиковать церковь и ее догматическое учение, как это позже делал Лев Толстой. Но внимательно читая все тексты Достоевского, можно достаточно полно и адекватно понять смысл той религиозной «революции», которую он предполагал необходимой для обновления европейской культуры. На место догматического христианства церкви должно было прийти то свободное, истинное христианство, о котором раньше Достоевского заговорили немецкие мыслители, прежде всего И. Г. Фихте (см.: [9, с. 49–69]). В этом контексте можно вспомнить сопоставление Ивана Карамазова с Ницше, которое проводит Булгаков в своей статье. Его нужно признать вполне правильным, хотя невозможно согласиться с теми негативными оценками философского мировоззрения Ницше (и Ивана), которые дает Булгаков, исходя из своих прямолинейных религиозных убеждений. Сходство воззрений Ивана Карамазова и Ницше означает сходство представлений самого Достоевского с философскими представлениями Ницше. Булгаков видит в Ницше только «нигилиста» и ниспровергателя традиционных христианских ценностей, на деле же он, как и Достоевский, является великим религиозным реформатором, отвергающим ложные формы религии ради истинной, абсолютной религии, которую принес человечеству Иисус Христос (подробнее см.: [9, с. 70–107]). Булгаков совершенно не видит этой глубокой сущности идей немецкого мыслителя, и в этом он существенно проигрывает своим современникам, многие из которых достаточно точно поняли Ницше и увидели несомненную близость его главных идей к идеям Достоевского. В итоге именно к трудам этих более проникательных современников Булгакова (Д. Мережковского, Н. Бердяева, С. Франка, А. Белого и др.) нужно обращаться за адекватными интерпретациями идей Достоевского и Ницше.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2. — С. 15–45.
2. Достоевский Ф. М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 11. — С. 58–308.
3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книги I–X // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 14. — 512 с.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Май–октябрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 23. — С. 5–162.
5. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. Ноябрь–декабрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 24. — С. 5–65.

6. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1880 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 26. — С. 129–174.
7. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 27. — С. 5–40.
8. Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 27. — С. 42–87.
9. Евлампиев И. И. Русская философия в европейском контексте. — СПб.: Изд-во РХГА, 2017. — 468 с.
10. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 585 с.