

Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева²

doi: 10.22394/2074-0492-2022-2-96-124

Резюме:

Политика и религия всегда очень тесно переплетались в произведениях Ф. М. Достоевского, но в его «Легенде о Великом инквизиторе» связь этих двух сфер человеческой жизни рассматривается на гораздо более глубоком фундаментальном уровне. Критикуя католичество и социализм, Достоевский нередко указывает на прямую историческую преемственность между религиозными и политическими концепциями, но помимо такой линейной политической теологии в его философии можно увидеть и более сложное представление о сущности политической власти, которое исследователи Достоевского (например, Николай Бердяев) часто имеют в виду, но не формулируют напрямую, а теоретики политической теологии (например, Карл Шмитт) отмечают эксплицитно, но только вскользь. В этом отношении неизбежно встает вопрос о подробном и эксплицитном политико-теологическом прочтении «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского. Так как идеология инквизитора предполагает, что люди должны подчиниться ему по своей собственной воле, то три искушения, лежащие в основании его власти, можно воспринимать не только как некие порабащающие соблазны, но и как пункты нового общественного договора, в рамках которого суверен-инквизитор принимает на себя ответственность за посюстороннее спасение людей, отдавших ему свободу. В рамках подобной интерпретации соблазн Великого инквизитора можно уви-

1 Харитонов Тимофей Ильич — магистр экономических наук, магистрант НИУ ВШЭ, стажер-исследователь Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога на базе ФГН НИУ ВШЭ. E-mail: tipchak2011@gmail.com

2 Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ. Выражаю отдельную благодарность А. Ф. Филиппову за возможность обратиться к теме данной статьи в рамках его курса по политической теологии и за ценный отзыв на начальном этапе моей работы.

деть во всяком земном авторитете, и отстаивание абсолютной свободы личности в собственном мировоззрении Достоевского, таким образом, неизбежно предполагает указание на порочность всякой посюсторонней власти, всякой институции, подавляющей свободу человека в обмен на земное благо. Николай Бердяев развивает эти политическо-теологические интуиции Достоевского уже на конкретном примере советского государства, которое, по его мнению, в наибольшей степени выражает дух Великого инквизитора. Бердяев указывает на центральное значение трех инквизиторских искушений в контексте «религии социализма» и отождествляет трагедию Великого инквизитора, угнетающего личность под видом ее освобождения, с крахом советского просвещенчества.

Ключевые слова: Великий инквизитор, политическая теология, Достоевский, Бердяев

Timofey I. Kharitonov¹

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

The Image of the Grand inquisitor in State and in Revolution. The Political Theology of Dostoevsky and Berdyaev

97

Abstract:

Politics and religion have always been very closely intertwined in all the writings of Dostoevsky, but in his “Legend of Grand inquisitor” this connection is explored in a more fundamental manner for the first time. Apart from the idea of a direct causal relationship between religious and political concepts, quite prominent in the writings of Dostoevsky, The Legend of Grand inquisitor contains a more complex inquiry concerning the nature of political power in general. The researchers of Dostoevsky who have spotted this line of inquiry could not formulate it explicitly, and the political theologians who gave it an explicit formulation did not fully explain or develop it further. As such, a detailed and explicit politico-theological interpretation of Dostoevsky’s The Grand Inquisitor have not yet been formulated. The Grand inquisitor urges the people to submit to him voluntarily; thus, the three temptations — which form the foundation of his power — can be interpreted not only as certain instruments of enslavement, but also as elements of a social contract that would allow the sovereign-inquisitor to take responsibility for the salvation of people who relinquished their freedom to him. This interpretation also implies that the temptation of the Grand inquisitor is prominent in any earthly authority. Dostoevsky’s own proclamation of personal freedom would consequently also lead him to claim that any earthly power — any institution that exchanges earthly goods

1 Timofey I. Kharitonov — Msc in Economics, Master student of the Higher School of Economics, intern-researcher in the International Laboratory of the Russo-european Intellectual Dialogue of the Faculty of Humanities in the Higher School of Economics, Moscow. E-mail: tipchak2011@gmail.com

for human freedom — is wrong and unnecessary. Nicolai Berdyaev further develops these politico-theological intuitions of Dostoevsky as a critique of the Soviet government, which he claims to be the closest representation of the Grand Inquisitor in human history. Berdyaev points to the central role of the inquisitor's three temptations in the formation of a "religion of socialism" and also draws an association between the tragedy of the Grand inquisitor — whose utopian intentions only lead to the further enslavement of people — with the failure of the Soviet enlightenment project.

Keywords: Grand inquisitor, Political theology, Dostoevsky, Berdyaev

Введение

98 «Легенду о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского можно воспринимать двойственно: и как политический трактат, направленный на критику социалистических и анархических идеологий, распространенных в конце XIX столетия, и как богословское сочинение, содержащее критику католичества. Такая разноплановость трактата Достоевского, породившая впоследствии множество разных, зачастую противоречивых интерпретаций, неизбежно заставляет нас задаться вопросом о том, каким именно образом это произведение может являться одновременно и богословским, и политическим; как именно политика и религия соотносятся в контексте данной поэмы. В письмах и публицистике писатель обличает в образе Великого инквизитора то католичество, то социализм, но никогда не разделяет эти две точки критики, а даже, наоборот, скорее сводит эти две идеи друг к другу. В «Идиоте» и в «Дневнике писателя» Достоевский формулирует тезис о том, что политические построения социалистов отражают некий общий дух католичества, и таким образом, скорее, подчиняет политическую сферу религиозной. Но в «Легенде о Великом инквизиторе» католические и социалистические институты представляются больше как обличия некой единой формы организации общества, и писатель как будто бы указывает на некую более фундаментальную связь политической сферы с религиозной. В таком контексте открывается перспектива прочтения «Легенды о Великом инквизиторе» в духе политической теологии.

В «Легенде...» писатель впервые выводит связь между политикой и религией на фундаментальный теоретический уровень: он не просто рассматривает проблемы современности через христианскую оптику, но и указывает на некое изначальное фундаментальное влияние религии на то, как мы мыслим политические понятия. О возможности такого внеисторического теоретического осмысления «Легенды...» Достоевского прежде всего свидетельствует обращение к ней со стороны теоретиков политической теологии Карла

Шмитта и Массимо Каччари. Оба философа видят в «Легенде...» именно трактат о сущности политического, но прибегают к данному произведению только инструментально и вскользь — Шмитт в контексте апологии католичества, а Каччари в контексте эсхатологического осмысления роли политических институтов. В заметках Шмитта, а также во вторичной литературе, посвященной его рецепции идей Достоевского, также появляется аналогия между Великим инквизитором и гоббсовским Левиафаном, через призму которой под «Легендой...» можно уже открыто разуместь трактат о сущности земной власти.

Помимо этого, подступы к более широкому прочтению «Легенды...» можно найти в работах, посвященных политической философии Достоевского. Если в контексте русской религиозной философии антиутопия Великого инквизитора практически всегда воспринималась как антипод положительной христианской политике Достоевского, и больше всего внимания уделялось именно его теократической утопии и рассуждениям о русской идее (Соловьев, Зеньковский, Бердяев), критике католичества (Розанов), критике социализма и революционных идеологий (Бердяев, Мережковский), то современные исследователи обращаются к «Легенде...» уже в отрыве от авторской положительной философии и рассматривают ее через призму более общих вопросов политической философии. Для Н. Римера и Г. Бошампа Достоевский и его «Легенда...» интересны прежде всего в контексте критики тоталитаризма, П. Слотердаик обращается к Великому инквизитору в контексте критики идеологии, М. Геллер приводит рассмотрение советской идеологии и советского общества через призму идеологии Инквизитора.

Совершенно особое прочтение «Легенды...» Достоевского можно найти в работах Николая Бердяева. Бердяев обращается к Великому инквизитору в целом ряде своих работ на совершенно разные темы и выделяет в данном произведении и все вышеобозначенные мотивы, свойственные для рецепции Достоевского в русской религиозной философии, и критику идеологии, более свойственную мыслителям второй половины двадцатого века, и даже предупреждает некоторые мотивы политико-теологического прочтения легенды, которые мы находим у Каччари и Шмитта. Бердяев впервые прямо указывает на то, что Достоевский «низвергает Великого инквизитора во всякой церкви и во всяком государстве», вследствие чего его «Легенда...» может быть прочитана как рассуждение о самой сущности земной власти. Сам вопрос об основании политической власти Бердяев, сближаясь с Гоббсом, формулирует как некое измерение проблемы теодицеи и именно в неспособности разрешить эту теодицею — в неприятии божественной гармонии, основанной на слезинке замученного ребенка — философ видит причину для заро-

ждения идеологии Великого инквизитора, отнимающего у человека свободу в обмен на земное благо. В этом порочном обмене Достоевский, с точки зрения Бердяева, усматривает саму суть государства.

Но подобное политико-теологическое осмысление Достоевского только имплицитно содержится в работах Бердяева, ведь, несмотря на признание инквизиторского духа во всяком земном авторитете, Бердяев никак не развивает эту идею, а только экстраполирует на любую земную власть те критические замечания, которые он делает в сторону социализма и исторической церкви (православной и католической). В образе Великого инквизитора Бердяев практически всегда критикует именно социалистическое государство, под неразрешенной теодицеей, из которой произрастает власть Инквизитора, Бердяев подразумевает прежде всего революцию, под тремя знаменами Инквизитора — воплощенные в «религии социализма» антихристианские соблазны, перед которыми стоял русский народ в революционные годы. Хотя Бердяев и указывает на фундаментальное теоретическое значение «Легенды...», он все же не выводит на ее основании какой-либо общей теории государства. То же самое можно сказать и о работах, уже напрямую посвященных политической философии Достоевского, где «Легенда...» тоже рассматривается в контексте конкретных исторических реалий или идеологий. И только в набросках такое общее рассмотрение представлений Достоевского о сущности земной власти содержится в работах теоретиков и исследователей политической теологии, которые практически всегда обращаются к Великому инквизитору только инструментально и в связи с другими мыслителями (прежде всего с Гоббсом и Карлом Шмиттом). Экспликация в «Легенде о Великом инквизиторе» такой общей теории государства, которая позволила бы вписать Достоевского в дискурс современных исследований политической теологии, собственно, и составляет главную задачу данной статьи.

Рассмотрение «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского в контексте политической теологии будет происходить в несколько этапов. Прежде всего необходимо задаться вопросом о самой возможности политической теологии Достоевского. Поэтому в первой части статьи приводится сопоставление теологической и политической трактовок «Легенды о Великом инквизиторе» и выдвигается тезис о том, что отождествление социализма и католичества в мировоззрении Достоевского основывается на его представлении о прямом причинном влиянии религии на формирование политических идеологий и институтов. Далее, во второй части статьи приводится попытка более общего полит-теологического прочтения «Легенды...» как системного философского рассуждения Достоевского о сущности земной власти. Ставится вопрос об основании авторитета

Великого инквизитора и принципах того общественного договора, в рамках которого люди добровольно подчиняются Инквизитору, принимающему на себя функцию их посюстороннего спасения. В последней же части данной статьи приводится рассмотрение того, как политико-теологические построения Достоевского используются Бердяевым при осмыслении русской революции и русского социализма. Отдельное внимание также уделяется критике Бердяевым мировоззрения Достоевского.

Критика социализма и католичества в «Легенде о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского

«Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского можно воспринимать и как теологический трактат, содержащий критику католичества, и как политическую антиутопию, нацеленную на обличение левых — социалистических и анархических — идеологий, популярных в конце XIX столетия. И тем не менее не совсем понятно, каким образом трактат Достоевского является одновременно и богословским, и политическим, и на каком основании Достоевский отождествляет критику социализма с критикой католичества. Принимая во внимание только публицистику Достоевского и отдельные места из романов, где он излагает свою положительную программу христианской политики, мы имеем склонность заключить, что политическое в его представлении является только продуктом религиозного и конкретной реализацией определенной системы ценностей, так или иначе берущей свои истоки в религии (к такому выводу приходит, например, Дэвид Уэлш [Walsh 2013: 27-28]). В рамках подобной схемы мы действительно можем провести прямую причинную связь между католическими убеждениями Инквизитора и его квазисоциалистической программой по обеспечению счастья людей. Но все же такая интерпретация «Легенды...» через линейную схему преемственности католичества и социализма была бы чересчур ограниченной и может послужить лишь отправной точкой для более комплексного рассмотрения его политической теологии.

Сам генезис социализма и его связь с христианством Достоевский действительно часто описывал в рамках линейной схемы зависимости политических концепций от теологии. Например, в «Идиоте» после длинного монолога об опасности католичества князь Мышкин делает следующее замечание: «в этом-то вся и ошибка наша, что мы не можем еще видеть, что это дело не исключительно одно только богословское! Ведь и социализм — порождение католичества и католической сущности!» [Достоевский 2019b: 566]. В «Дневнике писателя» Достоевский уже от своего имени более подробно раскрывает ту же идею: «Самый теперешний социализм французский, —

<...> самый этот протест, начавшийся фактически с конца прошлого столетия (но в сущности гораздо раньше), есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое ее последствие, выработавшееся веками» [Достоевский 1996b: 7]. Все нынешние (и грядущие) проблемы Европы Достоевский сводит именно к «удалению от древнего апостольского православия», которое происходит с развитием католицизма и прочих его порождений (включая протестантизм, в котором писатель видит «химеру», которая пропадет сразу же, «как только исчезнет с земли католичество»). Удаляясь от подлинного христианства и создавая имманентную замену Христа в виде авторитета церкви, католики проповедуют «насильственное единение человечества», но со временем оказывается, что сам идеал Христа для выполнения этой цели и вовсе не обязателен. Тогда-то и появляется социализм как некоторая секуляризованная форма католицизма, где функции церкви переносятся на государственный аппарат.

102

В социализме Достоевский видел не столько замену религии, сколько некую новую ее форму, в рамках которой отрицается «не Бог, но смысл его творения». В письме к Н. Любимову писатель прямо отождествляет утопию Ивана Карамазова с «будущим царством социализма» и «Вавилонской башней» [Достоевский 1996a: 575]. Великий инквизитор истово верит в Бога и из самых христианских (по его мнению) побуждений стремится «исправить дело Христа», которого он упрекает в несостоятельности его любви к человеку. Не просто так «Легенде о Великом инквизиторе» предшествует глава «Бунт», в которой Иван Карамазов задается вопросом о неискупленных детских слезах. Не находя в религии никакого оправдания для того страдания, что уже произошло и которое уже нельзя отменить, Иван «возвращает Богу обратный билет» и обращается к Великому инквизитору. Именно неразрешенная теодицея лежит в основании тоталитарной власти Великого инквизитора, и именно на этом этапе оправдания происходящего вокруг страдания и желания исправить несправедливый мир чисто религиозная проблематика приобретает также и политический смысл, «высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» [Достоевский 1976: 198].

Если гоббсовский вопрос о государстве можно (вслед за А. Ф. Филипповым) сформулировать как «возможна ли практическая, непрерывно возобновляемая теодицея смертного бога, постоянно творящего насилие и мир в постоянно творимом, полном насилия социальном мире?», то в формулировке Ивана Карамазова этот во-

прос касается не столько самого насилия (ведь детские слезы уже пролиты, страдание уже свершилось и его нельзя искупить), сколько ответственности за это насилие, которую должен взять на себя суверен-инквизитор [Филиппов 2011: 186]. Если христианский Бог (в представлении Ивана) не вполне ответственен за те ужасы, которые человек совершает по своей свободной воле, то Великий инквизитор, который отбирает у человека свободу воли, неизбежно берет на себя и ответственность за всякое зло, что происходит вокруг него. Именно Великий инквизитор единственный будет отвечать за свой народ на Страшном суде, а сами люди, избавленные им от моральной ответственности за свои поступки («вновь ведомые как стадо <...> тысячи миллионов не знавших греха младенцев»), таким образом уже здесь, на земле, получают залог спасения их души. Люди должны подчиниться Инквизитору добровольно, а значит, его тоталитарный проект можно понимать не только как некую насильственную квазикатолическую антиутопическую идеологию, но и как изложение некоторого общественного договора, который обосновывает его диктат как на богословском, так на политическом уровне. В таком понимании мы можем говорить о политической теологии Достоевского не только в контексте его идеи исторической, ценностной и идейной преемственности социализма и католичества, но и в контексте его более общего представления о сущности государства и политической власти.

Политическая теология в «Легенде о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского

Но помимо достаточно грубого (и не всегда обоснованного) представления о прямой преемственности социализма и католичества, в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевского можно увидеть и рассуждение о природе земной власти как таковой. Если в «Идиоте» и в «Дневнике писателя» католицизм представляется как некая имперская насильственная идея, порабащивающая людей, то в поэме Ивана Карамазова такое подчинение Великому инквизитору происходит совершенно добровольно и из самых естественных соображений, свойственных каждому человеку. Центральной задачей Великого инквизитора является именно посюстороннее спасение человечества, и его проект является прежде всего попыткой «устроения Царства Божьего на земле без Бога» (как его впоследствии охарактеризует Бердяев) [Бердяев 2009: 684]. В корне антиутопии Ивана лежит именно представление о готовности человека делегировать свою личную задачу спасения некоторому централизованному агенту в обмен на собственную свободу. Чисто теологический вопрос о соотношении свободы и благодати переносится здесь в поли-

тическую плоскость и установление власти Великого инквизитора осмысляется как форма общественного договора, предполагающего обмен индивидуальных свобод на определенные блага (социальные и духовные). Вследствие этого открывается перспектива более системного прочтения поэмы в духе политической теологии.

Свидетельством в пользу возможности такого прочтения «Легенды...» также могут послужить обращения к ней со стороны теоретиков политической теологии. Пожалуй, наибольший интерес в данной связи представляет следующая заметка из записной книжки Карла Шмитта: «Гоббс артикулировал и научно обосновал то, чем занимался Великий Инквизитор: сделать послание Христа безвредным для общественной и политической сферы; де-анархизировать Христианство, но при этом сохранить его фоновое легитимизирующее значение и никогда без него не обходиться. <...> Таким образом, мы могли бы задаться вопросом: кто ближе к Великому Инквизитору Достоевского: Римская Церковь или суверен Томаса Гоббса?» [Schmitt 1991: 243]. Здесь Шмитт проводит прямую параллель между гоббсовским Левиафаном и Великим инквизитором. Интерпретируя данный фрагмент, Вольфганг Палавер указывает на то, что роль Катехона, которую принимают на себя Великий инквизитор и суверен Гоббса, в понимании Шмитта предполагает не только удержание наступления последних времен, но и сопротивление пришествию Царства Божьего. Государство, таким образом, представляется не просто наместником Бога на земле, но и имманентной его заменой, Инквизитором, который говорит Христу: «Зачем же ты пришел нам мешать?» [Palaver 1995: 68]¹. Схожую трактовку образа Великого инквизитора как «Катехона, который удерживает апокалипсис, выражающийся в анархии» также приводит Георгий Гереби [Geréby 2021: 45]. В этом смысле в миссии Инквизитора по удержанию анархии и сохранению своего авторитета (а отрицание авторитета государства, по Шмитту, это все равно что отрицание авторитета Бога) заключается смысл всякой государственности, всякого утверждения политического вопреки «бесчеловечной и безбожной бесформенности существования вне политики» [Там же: 32].

Проведенная Шмиттом аналогия между гоббсовским Левиафаном и Инквизитором Достоевского позволяет нам увидеть в идеологии инквизитора универсальный смысл всякого государства

1 Схожую интерпретацию Великого инквизитора как Катехона, который воспринимает пришествие Христа как угрозу для воплощаемого им порядка, уже без привязки к идеям Шмитта также предлагает и Давор Джалто [Džalto 2017: 120].

в контексте сакральной политики, но, как и Гоббс, Достоевский не останавливается на описании обязанностей суверена-инквизитора перед лицом религии, но он также описывает и некоторого рода общественный договор, содержащий его обязательства перед народом. Главным пунктом программы Инквизитора и по совместительству главной функцией, обосновывающей его авторитет, является принятие трех дьявольских искушений, некогда отвергнутых в пустыне Христом. Каждое искушение становится «знаменем» Великого инквизитора, за которым должны добровольно последовать люди, и таким образом представляет из себя некоторое фундаментальное благо, в обмен на которое люди готовы отдать ему собственную свободу.

Базовым экономическим основанием для власти Великого инквизитора являются хлеба. Итальянский исследователь политической теологии Массимо Каччари интерпретирует *знамя хлебов* как некоторую «необходимую социальную справедливость», на которой основывается авторитет государства, и в этом отношении эксплицирует тот социалистический элемент, который Достоевский закладывает в программу Великого инквизитора [Cacciari 2018: 97]. Но мне кажется, что эту функцию обеспечения хлебами можно понимать и более широко — в рамках некоторых теорий происхождения государства (например, ирригационной) мы можем говорить о том, что по мере развития хозяйства практически любое общество сталкивается с необходимостью его централизации, и из массы народа неизбежно выделяется некоторая бюрократия, которая руководит людьми под знаменами хлеба [Wittfogel 1957: 17; Галеев 2011: 160]. И хотя переход к менеджерскому, или гидравлическому государству не является необходимым следствием развития хозяйства определенного типа (хотя и такие вариации теории Виттфогеля тоже существуют, см., напр.: [Lees 1994: 361]), оно все же было крайне распространенным, и Виттфогель даже говорит о воспроизведении этой формы власти в контексте советского и фашистского тоталитарных режимов [Галеев 2011: 162]. Под искушением хлебами таким образом можно понимать не только некую централизованную социальную справедливость, но и всякую экономическую и связанную с ней политическую централизацию вообще.

Но Инквизитор (в интерпретации Каччари) также понимает, что его власть не может быть основана на одном лишь хлебе, ведь «рука, дающая хлеб, также должна быть если не любимой, то хотя бы устрашающей или почитаемой каким-либо иным образом» [Cacciari 2018: 97]. Здесь функции государства распространяются за пределы чисто материальной, экономической сферы жизни, и, говоря о двух других знаменах Инквизитора, мы имеем в виду прежде всего теологические аспекты его программы. Второе знамя — *знамя автори-*

тета — ассоциируется с искушением Христа абсолютной властью над миром, благодаря которой Ему не пришлось бы наставлять человечество на путь истины, а достаточно было бы только приказать и заставить подчиниться своим законам. Принимая это искушение, Инквизитор отбирает у людей тягостную для них свободу и тем самым избавляет их от бремени познания добра и зла, от мук совести и сомнения о том, как поступить правильно. Великий инквизитор желает сделать из людей «тысячи миллионов счастливых младенцев, не знающих греха», вернуть мир в состояние до разделения добра и зла при грехопадении, а приход Христа и его апология свободы совести и нравственного выбора в этой схеме оказываются лишними. Избавив людей от свободы воли, Инквизитор не просто обеспечивает им земное счастье, но и поспособствует их спасению, ведь отбирая у человека свободу совести, Инквизитор также принимает на себя и ответственность за него на Страшном суде (упраздняя своим диктатом добро и зло, он становится единственным виновником всех грехов и единственным источником добродетелей). На Страшном суде Великий инквизитор как суверен отвечает за весь народ, и, подчиняясь суверену, люди добровольно возлагают на его плечи задачу собственного спасения. В этой идее делегации задачи спасения Достоевский достаточно близок к Гоббсу. Инквизитор прямо говорит, что если люди не подчинятся ему, то их своеволие «доведе́т до антропофагии», так что естественное состояние в представлении Инквизитора является чем-то действительно злым и грубым и напоминает войну всех против всех, во избежание которой заключается гоббсовский общественный договор (здесь Инквизитор еще раз подтверждает свою, сформулированную Карлом Шмиттом, роль Катехона, удерживающего наступление анархии).

Но для поддержания суверенитета Инквизитора недостаточно одного лишь обеспечения материальных благ и ограждения людей от их собственного произвола. Третьим и самым страшным знаменем Инквизитора является *знамя чуда*¹. Авторитет Инквизитора

1 В своей статье я использую те названия знамен инквизитора, которые предлагает Николай Бердяев в «Духах русской революции». В оригинальном тексте инквизитор использует триаду «чудо, тайна и авторитет» и под «чудом» подразумевает первое дьяволовое искушение, предполагающее превращение камней в хлебы, но описывая этот соблазн, он ставит акцент на распределении материальных благ и также использует формулировку «знамя хлебов человеческих». Искушение соблазном броситься в пропасть (которое в моей работе, а также в статье Бердяева называется «соблазном социального чуда» или «знаменем чуда») в оригинальном тексте обозначается библейским термином «тайна», но содержательно подразумевает совершение чудес и порабощение людей чудом. Чтобы не вносить путаницы, я вслед за Бердяевым называю соблазн превращения камней в хлебы «знаменем

должен основываться на чем-то безусловном, неоспоримом — сбросившись со скалы и не получив ни царапины, сойдя с креста, спустив огонь с неба, Христос сразу же нивелировал бы всякое сомнение людей в собственной правоте — также и власть Инквизитора, основанная на чуде, будет не только полезной или желательной из моральных соображений, но и необходимой, произрастающей из некоего объективного начала, превосходящего все относительные земные ценности.

Наиболее расхожим мотивом интерпретации знамени чуда в контексте политической философии Достоевского является критика идеологии. Действительно, под чудом можно понимать безусловный авторитет науки, традиции, неких общечеловеческих ценностей, которые при идеологизации могут быть использованы для контроля над человеком. Такая трактовка в целом хорошо вписывается в представление о Достоевском как о критике тоталитаризма и пророке социальных катаклизмов XX века¹. Особенно интересным в этой связи представляется обращение к «Легенде...» Достоевского со стороны нидерландского философа Питера Слотердайка. Слотердайт видит в Великом инквизиторе прототип современного политического циника, который использует власть и знание для достижения позиции по ту сторону добра и зла в контексте идеологии [Кудрявцева 2022: 297]. Через призму дихотомии наивности и цинизма Слотердайт выводит интеллектуальную иерархию общества модерна, которая впоследствии транслируется на политический уровень. Освободившись от наивной веры в объективные ценности, интеллектуальная элита становится на путь цинизма и использует эту же наивность других людей в качестве средства поддержания своей власти, и именно в результате подобной манипуляции «тайным», «чудесным» знанием появляется идеология в современном смысле [Слотердайт 2009: 298].

107

Схожую интерпретацию «Легенды о Великом инквизиторе» уже в контексте советского общества также предлагает Михаил Геллер. Геллер отождествляет знамя чуда Великого инквизитора с советской идеологией, воспитывающей в человеке представление о социализме как об уже свершившемся чуде, и надежду на его новое чудесное преобразование в будущем. «Магический мир “реального социализма”» отличается от магического мира первобытного человека только тем, что идол, которому все должны молиться, называется

хлебов», а соблазн броситься пропасть и поработить людей чудесами — «знаменем чуда». Последнее знамя, «знамя авторитета», и у Достоевского, и у Бердяева, и в моей работе называется одинаково.

1 Подробнее о «Легенде...» Достоевского в контексте критики тоталитаризма XX века см., напр.: [Тульчанский 2021, 5 (3)] и [Beauchamp 2007: 125-151].

Планом, Наукой, познавшей точные законы природы и общества Партий. Чудо становится рациональной частью советской жизни» [Геллер 1994: 54]. Так же и Великий инквизитор, считающий, что человек «ищет не столько Бога, сколько чудес», оставшись без Бога, неизбежно «насосздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы он сто раз был бунтовщиком, еретиком и безбожником» [Достоевский 2019а: 294]. В этом отношении знамя чуда, если воспринимать его как некую «порабощающую» функцию государства, действительно может быть отождествлено с идеологическим инструментарием тоталитарных режимов. Но все же такая антитоталитарная трактовка политической философии Достоевского никак не может быть абсолютной, как минимум потому, что сам Инквизитор не занимался «воспитанием жажды чуда», о котором говорит Геллер в связи с советским правительством; Инквизитор не «порабощает чудом», но он лишь удовлетворяет ту естественную потребность в чуде, которая изначально проявляется в человеке. Таким образом, жажду чуда можно воспринимать не только как нечто навязываемое тоталитарной идеологией, но и как некий неотъемлемый элемент того, как мы мыслим политические понятия.

108

Сам Инквизитор признается в том, что он не собирается творить чудеса. Чудо власти Инквизитора основывается на желании самих людей видеть некий мистический смысл своего подчинения, ведь: «они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших! Ибо слишком будут помнить, что прежде, без нас, самые хлебы, добытые ими, обращались в руках их лишь в камни, а когда они воротились к нам, то самые камни обратились в руках их в хлебы» [Там же: 291]. Из данной цитаты становится понятным, что под чудом Великий инквизитор понимает свой собственный авторитет, сам факт своей власти, своего покровительства над тем распределением «хлебов», которые добываются и без всякого его в том участия. Если вне государства хлеба могли произвольно обращаться обратно в камни, то теперь государство придает четкий правовой статус всему добытому и построенному человеком, делая добытый хлеб действительно результатом труда, а не наживой или случайной находкой. И эта функция авторитета Инквизитора может быть распространена и на все другие правовые отношения. Подобно тому как суверен Гоббса является единственным судьей правдивости чудес и таким образом манифестирует реальность в политическом смысле, Инквизитор Достоевского сам творит чудеса и устраняет всякое сомнение людей в реальности своего авторитета и постулатов своей идеологии [Pala-

ver 1995, 69]. И если Гоббс все же оставляет место для свободы совести и личных убеждений человека на фоне публичной веры, то Шмитт, говоря о Левиафане как о «смертном Боге», который «властвует над чудесами и над верой», говорит о сохранении Гоббсом возможности для свободной веры как о «зерне смерти, изнутри разьевшей грозного Левиафана и погубившей смертного Бога» [Шмитт 2006: 186, 191]. Здесь Шмитт снова солидаризируется с Великим инквизителем, который также считает порабощение веры одним из необходимых принципов для поддержания собственной власти.

Помимо этого, власть инквизитора, основанную на чуде, можно также интерпретировать и в контексте теории Шмитта о чрезвычайном положении. Если государство делает устойчивым и понятным все, что окружает человека, придавая его реальности четкий правовой статус, то тогда понятность и устойчивость самой этой функции государства тоже должна быть поставлена под вопрос. Законодательный авторитет неизбежно должен основываться на чем-то за гранью законодательства, и в этом смысле продолжающийся контроль инквизитора над круговоротом хлебов можно действительно назвать чудом. Вполне сообразно с теорией Шмитта эту идею высказывал и Николай Бердяев, который понимал знамя чуда как контроль революционного правительства «над прерывностью времени» [Бердяев 1955: 107]. Во время революции или чрезвычайного положения все устойчивые правовые отношения рушатся, хлеба снова превращаются в камни, и лишь тот, кто обладает контролем над этой прерывностью политического, может называть себя сувереном. Таким же образом чудо как «разрыв правовой взаимосвязи, который происходит при установлении нового господства» понимал и Карл Шмитт [Шмитт 2020: 268]. В этом смысле под знаменем чуда мы можем понимать не только идеологию Великого инквизитора, но и сам факт его власти и ее самую фундаментальную функцию манифестации правовой реальности.

Таким образом, интерпретируя «Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского как трактат о сущности земной власти, мы можем говорить о трех знаменах инквизитора как о фундаментальных основаниях для всякого государства. Знамя хлебов отражает распределительную функцию государства, знамя авторитета отражает монополию государства на насилие, которая не только ограждает человека от ужасов естественного состояния, но и позволяет суверену перенять на себя миссию посюстороннего спасения своего народа и принять абсолютную ответственность за народ на Страшном суде. Последнее же знамя Инквизитора — знамя чуда — можно понимать двояко: и как идеологический компонент всякой (и в особенности тоталитарной) государственной власти, и как указание на вне- и надполитическое основание всякого правового авторитета. Такая интерпретация

во многом суммирует и систематизирует тот опыт (эксплицитного и имплицитного) политико-теологического прочтения «Легенды...», который мы находим в работах Шмитта, Каччари, Геллера и Бердяева, и открывает перспективы для дальнейшего рассмотрения философии Достоевского в контексте политической теологии.

Необходимо заметить, что подобное осмысление «Легенды о Великом инквизиторе» с позиций политической теологии никак не может быть беспроblemным, и предложенная выше интерпретация является скорее искусственной. Такое схематическое прочтение поэмы обнажает внутреннюю логику идеологии Великого инквизитора и, возможно даже, внутреннюю логику всякого земного устройства власти вообще (в том виде, в котором это представлял Достоевский); в рамках такого прочтения обнажается прямая преемственность между идеологией Великого инквизитора и политической теологией Карла Шмитта (и Шмитт сам с радостью встает на сторону Инквизитора [Geréby 2021: 32]); но при этом необходимо также держать в уме, что в контексте авторской философии Достоевского идеология Инквизитора изображается в крайне критических коннотациях. Если мы признаем естественный фундаментальный характер за тремя искушениями, на которые соблазняются народы, подчиненные Великому инквизитору, то мы неизбежно принимаем и антропологию Великого инквизитора, и его уничижительный взгляд на человека, в обличении которого как раз во многом и состоял главный замысел произведения Достоевского [Лаут 1996: 233]. Идеология Великого инквизитора, его представление о сущности земной власти и об основаниях политического авторитета неизбежно рушится, столкнувшись с тем, что под видом любви к человеку она проповедует лишь презрение к нему, становясь, таким образом, не столько необходимой, сколько навязанной. В этом и заключался разоблачающий смысл поцелуя Христа в конце поэмы, его обескураживающее действие, состоящее в указании на возможность подлинной любви к человеку, принимающей его недостатки и не подавляющей его свободу во имя некоего большого плана по достижению всеобщего счастья. Именно на неспособность полюбить ближнего сетует Иван Карамазов перед тем, как зачитать брату свою поэму, и именно из этой неспособности произрастает идеология Великого инквизитора. «Легенда о Великом инквизиторе» — не просто политический трактат, но прежде всего диалог двух разных представлений о человеческой природе и сущности человеколюбия [Сканлан 2006: 112-113].

В антропологии Великого инквизитора и его квазигоббсовского взгляда на человека как слабое, склонное к антропофагии существо общество Великого инквизитора кажется необходимым для обеспечения счастья человека и спасения его души. Но в антропологии Достоевского, подчеркивающей свободу человека и не сводящей его

к какому-то предзаданному представлению, в рамках которого он «от природы зол» или, наоборот, «от природы добр», ставящего свободу выше добродетели, власть инквизитора становится уже не необходимой, а, наоборот, излишней и дьяволической. Если в мировоззрении Великого инквизитора три его знамени представляются как естественные основания для всякого общественного устройства, то Достоевский называет их «искушениями» и, сближаясь в этом отношении с Руссо, указывает на порочность общественного договора как такового¹.

Но не признавая государство даже как необходимое зло, Достоевский при всей нелюбви к атеистическому анархизму своего времени сам неизбежно становится анархистом. Именно по этой причине Бердяев пишет, что «Легенда о Великом инквизиторе» — это «самое анархическое и самое революционное из всего, что было написано людьми», ведь «никогда еще не был произнесен такой суровый и уничтожающий суд над соблазном государственности, над империализмом, никогда еще не была с такой силой раскрыта антихристская природа земного царства и не было еще такой хвалы свободе». Достоевский представляется ему прежде всего «революционером духа» и «теократическим анархистом» [Бердяев 1999, 74]. Этот же анархический элемент мировоззрения Достоевского признавал и Карл Шмитт, который высказывался о писателе уже в гораздо более критическом тоне. Обращаясь к «Легенде о Великом инквизиторе» в рамках работы «Римский католицизм» и рассуждая о мировоззрении Достоевского, Шмитт писал, что «для его анархического по сути своей — то есть всегда атеистического — инстинкта всякая власть была чемто злым и бесчеловечным». И уже в пике Достоевскому замечал, что «в рамках временного искушение к злу, заключенное во всякой власти, конечно, вечно, и только в Боге полностью снимается противоположность власти и доброты; но пожелать избежать этой противоположности, отказываясь от всякой земной власти, было бы худшей бесчеловечностью» [Шмитт 2000: 144-145]. И Шмитт, и Бердяев (который в более поздней своей работе тоже замечает, что Достоевский «низвергает Великого инквизитора во всякой церкви и государстве») говорят об искушении Инквизитора во всякой земной власти как таковой, не придавая этому понятию только религиозное или только политическое значение [Бердяев 1955: 72]. Но анархическое представление об инквизиторском

1 Связи Достоевского и Руссо уделяется достаточно много внимания в исследовательской литературе, но его теория общественного договора практически всегда остается на втором плане. О связи Достоевского и Руссо в контексте политической философии см., напр.: [Mairs 1979: 146-159] и [Fink 2004: 273-287].

характере всякой власти основывается прежде всего на христианской антропологии Достоевского, превозносящей свободу личности и ставившей ее выше счастья и добродетели. Именно на этом антропологическом уровне мы находим поле для сопоставления политических понятий с религиозными. Антропология Достоевского, понижающая как его теологию, так и его политическую философию, лежит в центре его критики социализма и католичества как уничижающих человека идеологий, не признающих за ним способности к самостоятельному спасению, и всякой земной церкви и всякого государства — как Великого инквизитора, который решает задачу посюстороннего спасения человека помимо его свободной воли.

Таким образом, переходя к рассмотрению советской идеологии через призму «Легенды о Великом инквизиторе» Достоевского, мы должны помнить, что соблазн Великого инквизитора можно увидеть во всяком земном авторитете, в том числе и в русском самодержавии, на смену которому и пришла советская власть (как это отдельно отмечает Бердяев) [Бердяев 1999: 80]. Те политические и религиозные основания, на которых держалось советское государство, в той или иной степени были присущи и любой другой власти, но при этом советская власть выделяется от других особенной близостью к Великому инквизитору именно в идеологическом отношении. Советская идеология, с точки зрения Бердяева, совершенно открыто проповедует ценности Великого инквизитора, и в марксистском презрении к человеку во имя утопической идеи его «обновления» и «преображения» мы также можем увидеть прямое отражение антропологических установок Великого инквизитора. Советское правительство впервые открыто реализует проект Инквизитора на практике, и именно поэтому Бердяевское рассмотрение коммунистической идеологии через призму «Легенды о Великом инквизиторе» представляется совершенно естественным дополнением того теоретического сопоставления идеологий, которое проводит сам Достоевский. В своих работах «Духи русской революции» и «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев впервые придает практическое измерение абстрактным построениям Достоевского о сущности земной власти и об основаниях политического авторитета. В этом смысле в работах Бердяева мы можем увидеть органическое развитие политической теологии Достоевского.

Образ Великого инквизитора в контексте русского революционного утопизма

Ни одна из работ Бердяева, посвященных русской революции, не обходится без ссылки на «Легенду о Великом инквизиторе» Достоевского. Русская литература в целом играла значительную роль в фор-

мировании тех образов и понятий, через призму которых Бердяев осмыслил революцию: помимо Достоевского он также любил ссылаться на Толстого (всегда в критическом тоне) и даже замечал, что у Ленина был толстовский характер; в «Духах русской революции» он также обращается к Гоголю, который выявил те «хари и рожи», которые проявились «на почве омертвения русских душ» во время революции [Бердяев 1955: 94; Бердяев 2009: 678]. Но переходя к более фундаментальным рассуждениям о самой сути революции, ее религиозных истоках и эсхатологическом значении, Бердяев обращается именно к произведениям Достоевского и из всех его образов выводит на первый план именно Великого инквизитора.

Если в ранней, написанной еще до революции, статье «Великий инквизитор», и поздней, написанной уже в эмиграции, книге «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев указывает на то, что дух Великого инквизитора так или иначе пребывает в любом земном авторитете — во всякой церкви и во всяком государстве — то в «Духах русской революции», опубликованных в 1918 году, образ Великого инквизитора связывается исключительно с большевизмом. Под знаменами Великого инквизитора Бердяев понимает именно те «антихристианские соблазны религии социализма», перед которыми стоял весь русский народ в революционные годы [Там же: 685]. В этой работе Бердяев не пускается в рассуждения об основаниях большевистской власти и причинах появления большевизма, но уделяет больше внимания самой идеологии большевиков и ее квазирелигиозной антихристианской сущности. Он развивает представление Достоевского о социализме как об извращенной форме христианства, но при этом говорит именно о русском социализме, который появляется из русского религиозного сознания и особых черт русского человека. Бердяев делает особый акцент на антропологических предпосылках большевистской идеологии и связывает ее квазирелигиозный характер именно со спецификой русского религиозного и политического сознания.

Бердяев приписывает Достоевскому открытие двух фундаментальных черт «природы русского человека» — его «максимализм» и «апокалиптизм». Русский человек «не останавливается на состояниях переходных», его всегда влечет «к последнему и окончательному» устройению мироздания, к «концу истории» и переходу к «сверхисторическому процессу», а на меньшем «он примирится не хочет» [Там же: 679]. Именно из этих черт русского характера произрастает и тяга Ивана Карамазова к вселенской гармонии и ее полное отвержение из-за единственной слезинки ребенка. И именно из этой неразрешенной теодицеи, которую только русский человек может поставить так остро и окончательно, произрастает общество Великого инквизитора как замена божественной гармонии,

которую максималистски отвергает Иван. Аналогичным образом с неразрешенной социальной теодицеей сталкивается и русский революционер, обличающий устоявшееся общественное устройство в фундаментальной несправедливости и соблазняющийся антихристианскими искушениями большевистской идеологии, предлагающей построение Царства Божьего на земле и без Бога [Там же: 682].

Сама большевистская программа посюстороннего спасения человека в интерпретации Бердяева основывается на трех принципах, трех уже упомянутых знаменах Великого инквизитора, за которыми должен последовать русский человек. Первое знамя — знамя хлебов — в контексте русской революции трактуется достаточно однозначно, ведь лозунг «хлеб народу» был прямо представлен на знаменах большевиков. Тезис Инквизитора «сначала накорми, а потом и спрашивай с них добродетели» очень хорошо отражает материалистические установки марксистской идеологии, в рамках которой проблема свободы совести и моральной ответственности практически нивелируется в угоду ограниченному представлению о человеке как о разумном животном [Достоевский 2019а: 291].

114

Особый интерес в рамках интерпретации Бердяева представляет второе знамя Инквизитора — знамя авторитета. Сама проблема слезинки ребенка возникает перед Иваном Карамазовым не столько из соображений гуманизма, сколько из желания снять с себя ответственность за страдание, которое происходит вокруг. Подчиниться Великому инквизитору и делегировать ему функцию морального выбора представляется для Ивана единственным способом освободить человека от бремени его совести и таким образом обеспечить саму возможность земного счастья. Противопоставляя человеческое счастье и ответственность и свободу, Иван эксплицирует уже упомянутый в предыдущем разделе этой статьи конфликт между двумя подходами к пониманию человека. Бердяев и Достоевский ставят личность выше государства, а Иван и Великий инквизитор, мечтающие о всеобщем счастье и всеобщем спасении, неизбежно подавляют свободу и личностное своеобразие человека в угоду некоего масштабного плана по благоустройству общества. Если за Христом пойдут только «тысячи и десятки тысяч», то что делать остальным «миллионам многочисленным, как песок морской, слабым», не способных к самоопределению? В отличие от Христа, который оставляет этих слабых людей наедине с тягостной им свободой, Великий инквизитор возьмет их под свою опеку и обеспечит их счастье уже здесь на земле. Экспликация этого патерналистского элемента программы Великого инквизитора необходима Бердяеву для критики идеи воспитания «нового человека», проповедуемой большевистской идеологией в послереволюционные годы.

Идея нового человека, человека, способного «вернуть Богу обратный билет», «исправить» Его дело и ступить по ту сторону добра и зла, воплощается, в интерпретации Бердяева, в образе самих инквизиторов, берущих на себя абсолютную ответственность за благоустройство бытия. Но простого человека в этой утопии ожидает «обновление» совсем другого характера. Инквизитор проповедует всеобщее посюстороннее спасение, но не для свободных людей, а для «миллионов счастливых младенцев, не знающих греха», и такое подавление свободы личности, неизбежно произрастающее из представления о слабости и несамостоятельности человека, очевидно никоим образом не способствует воспитанию настоящих строителей коммунизма. В итоге общество Великого инквизитора неизбежно раздваивается на инквизиторов — свободных и бесконечно несчастных строителей всемирной утопии, несущих чужое бремя ответственности, и простой массы народа, которую система инквизиторов закабаляет и тащит за собой в угоду светлому будущему.

Бердяев прямо указывает на то, что Ленин «не верил в человека, не признавал в нем никакого внутреннего начала, не верил в дух и свободу духа. Но он бесконечно верил в общественную муштровку человека, верил, что принудительная общественная организация может создать какого угодно нового человека, совершенного социального человека, не нуждающегося больше в насилии» [Бердяев 1955: 96]. Социалистический идеал всеобщего посюстороннего спасения неизбежно сталкивается с той же самой проблемой слабости, непригодности человека, о которой говорит Великий инквизитор. Продолжая мысль Бердяева и обращаясь к истории советского государства, идеологию большевиков можно упрекнуть в том, что, несмотря на ее центральный тезис о зависимости общественных отношений от базиса экономики, ни опыт отказа от товарно-денежных отношений при военном коммунизме, ни последующие практики коллективизации не способствовали самостоятельному закреплению нового общественного сознания. Таким образом, советское государство, стоящее между утопией и человеком, для нее непригодным, неизбежно было вынуждено принять на себя роль инквизитора, который не воспитывает человека, а ломает его и тащит за собой. Общественная теодицея разрешается здесь не через добровольное принятие индивидуальной ответственности за общественное преобразование (как предлагает сам Достоевский), но через изъятие вопрошающего из общественного строительства, через утверждение идеала помимо и вопреки человеку.

Не просто так Бердяев называет большевизм «извращенной апокалиптикой». Как бы русский человек ни стремился к Царству небесному и концу истории, он все же неизбежно вынужден будет

пройти через некоторое переходное состояние, и именно на этом «переходном» этапе утопистов должны сменить прагматики, а теологов инквизиторы. Маркс это переходное к социализму состояние описывал очень смутно, Ленин же заполнил этот пробел, развив концепцию диктатуры пролетариата. В своих замечаниях о «Государстве и Революции» Бердяев буквально воспроизводит свою критику идеологии Великого инквизитора и упрекает Ленина в том же нигилизме и уничижении человека, которые он ранее избобличал в образе Ивана Карамазова [Бердяев 1955: 104-105]. Конечно, в теории диктатура пролетариата должна иметь временный характер — люди должны «привыкнуть» к навязываемым им условиям, новая экономическая база должна подвинуть надстройку, способствовать появлению нового общественного сознания, в рамках которого любые формы принуждения отпадут сами по себе, но этот взгляд кажется Бердяеву чересчур наивным и утопическим, ведь «переходной период может затянуться до бесконечности. Те, которые в нем властвуют, войдут во вкус властвования и не захотят изменений, которые неизбежны для окончательного осуществления коммунизма. Воля к власти станет самодовлеющей, и за нее будут бороться, как за цель, а не как за средство. Все это было вне кругозора Ленина» [Там же].

116

В этом смысле переход от диктаторского насаждения новых ценностей к новому прогрессивному общественному устройству действительно кажется чем-то на грани чуда. И именно зная чуда, заставляющее человека поверить в безусловный авторитет подобных наивно утопических установок марксизма, Бердяев называет самым страшным знаменем Великого инквизитора. Инквизитор должен освободить человека не только от бремени совести, но и от всякого жизненного сомнения: вопросы о Боге, о смысле жизни, добре и зле будут однозначно решены в его обществе, ведь его авторитет будет основан прежде всего на чуде, на чем-то безусловном, чему человек должен поверить с необходимостью. Именно такой однозначной картины мира прежде всего и жаждет изображаемый Великим инквизитором слабый человек, отягощенный свободой совести и способностью сомневаться¹. В этом отношении Бердяев солидаризируется с Достоевским в представлении о том, что «для русских социализм есть религия, а не политика, не социальное реформирование и строительство», но если Достоевский говорил об этом скорее теоретически, то Бердяев уже прямо указывает на религиозную со-

1 В данном контексте особенно уместной представляется аналогия между идеологией Великого инквизитора и теорией массового общества Ортеги-и-Гассета, которую проводит Нил Реймер [Reimer 1957: 249].

ставляющую в мышлении советских лидеров: «Ленин верил в будущую жизнь, не потустороннюю, а посястороннюю будущую жизнь, в новое коммунистическое общество, которое для него заменило Бога, верил в победу пролетариата, который для него был Новым Израилем» [Бердяев 2009: 686; Бердяев 1955: 128].

Но, как уже было сказано ранее, под чудом Бердяев понимает не только квазирелигиозность советской идеологии, но и саму революцию, само установление власти большевиков. Самым страшным искушением Великого инквизитора в интерпретации Бердяева оказывается именно «соблазн мирового социального катаклизма, “прыжка из царства необходимости в царство свободы”», соблазн «броситься в революционную бездну в надежде на революционное чудо и основать вековечное царство мира сего, подменяющее Царство Божье» [Бердяев 1998: 47-48]. Социальным чудом для Бердяева является сама революция — она проводит четкую границу, делит мир на до и после, это разрыв времени, она «вносит прерывность в историю». Даже в рамках марксистской картины мира пресловутый переход из количества в качество, накопление общественных противоречий, приводящее к революции, тоже является, пусть и закономерным, но достаточно мистическим событием необъяснимого преобразования мира. В уповании на подобное чудесное преобразование общества, в желании плюнуть на все и «броситься в бездну» упрекает русского человека Бердяев, еще раз обнажая «извращенную апокалиптику» идеологии революции.

117

Но при этом важно отметить, что в чрезмерной надежде на чудо Бердяев упрекает и Достоевского. Бердяев справедливо критикует веру Достоевского в «народ-богоносец», который через все потрясения пронесет в своей душе образ Христа и впоследствии воплотит уже другую — теократическую — квазисоциалистическую утопию единения в общем деле. И хотя «пророческие прозрения русских соблазнов» полностью оправдались во времена революции, «народопоклонство Достоевского потерпело крах» [Бердяев 2009, 694]. Чрезмерное воспевание писателем простого народа полагает в основу тот же утопизм, который лежит за мечтами советского просвещенчества и свойственной ему романтизации образа пролетария. Ирвинг Хоув прямо указывает на то, что «крестьянин Достоевского был таким же идеализированным персонажем, как и пролетарий в более грубых представлениях марксистов», и, так же как и Бердяев, указывает на это народопоклонство, исповедуемое Достоевским и русской интеллигенцией, как на одну из причин для будущего воцарения Великого инквизитора [Howe 1955, 48].

Бердяев указывает на то, что наивный утопизм народников (к которым он причисляет и Достоевского) в конечном итоге и подготовил почву для Великого инквизитора [Бердяев 1955: 49]. Само-

бичевание привилегированного человека и гнетущее его чувство вины неизбежно приводят к идеализации того, перед кем он чувствует себя виноватым. Раскаиваясь перед народом и слепо возлагая чрезмерные надежды на тех, перед кем он преклонил голову, интеллигент, подобно Ивану Карамазову, снимает с себя ответственность за общественное преобразование. Но так как этим надеждам интеллигентов не суждено сбыться, вера в народ оказывается лишь еще одной утопией, и неприятие ее краха, разочарование в народе и желание его «исправить» снова приводит интеллигенцию к вере в Великого инквизитора. Именно проблема совести, гнетущее чувство раскаяния, чрезмерное самобичевание делают интеллигента беспомощным перед гнетом Великого инквизитора. И в этом отношении психологизм и антропологизм Достоевского не менее важны для понимания переплетения политических и религиозных смыслов в контексте русской революции, чем его собственно политическая философия, в которой мы можем обнаружить тот же наивный утопизм, об опасности которого он предупреждает в своих произведениях.

118

В «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский описывает революционный утопизм русского человека со всей присущей ему религиозной и психологической глубиной. Революция для Достоевского — это и бунт против Бога, и теодицея, и отцеубийство, и конфликт поколений. Бердяев обращается к Достоевскому, чтобы вскрыть всю болезненность и вымученность идеи нового человека. И действительно, эту идею нельзя назвать совершенно новой или авангардной для XX века, ведь уже во времена Достоевского выросло целое поколение юношей, очарованных Фейербахом и идеей обновления человека, и сам он тоже посвятил юность диспутам о социализме. Проблема отцеубийства, неразрешенная теодицея, нездоровая вера то ли в обновление, то ли в «исправление» человека, скрывающая за собой ужасающую фигуру Великого инквизитора, — все это воспринималось Достоевским не как пророчество, но как проблема настоящего времени. И в этом отношении религиозную и политическую мысль конца XIX века можно считать столь же актуальной для осмысления русской революции, как и рассуждения современников.

Заключение

Как в художественном, так и в публицистическом творчестве Достоевского мы можем обнаружить многочисленные рассуждения о религиозном смысле социализма и преемственности религиозных и политических установок, так или иначе указывающие на связь писателя с политической теологией, но именно в «Легенде о Великом инквизиторе» Достоевский выходит на более фундамен-

тальный теоретический уровень и рассуждает о самой сущности политического.

На основании доступных нам рассуждений писателя о собственном творчестве мы не можем точно сказать, какие именно политические и теологические концепции Достоевский ассоциировал с Великим инквизитором. В одних фрагментах Достоевский связывает дух Великого инквизитора с католичеством [Достоевский 2019: 300], в других он разоблачает нигилистические и социалистические аспекты его идеологии [Достоевский 1996а: 575], сразу в нескольких местах он также говорит об идеологии Великого инквизитора как об определенном наборе антропологических установок, которые могут иметь как религиозное, так и политическое идейное воплощение [Достоевский 1976: 198; Достоевский 1996b: 7-8]. Но обращаясь к интерпретации Бердяева, мы можем сказать, что Достоевский видел Великого инквизитора во всяком земном авторитете, в любой земной власти, политической и религиозной. В рамках такой трактовки мы можем увидеть «Легенде...» не просто программную критику и деконструкцию отдельных идеологий, но и более общее рассуждение о сущности земной власти как таковой.

Так как Великий инквизитор предлагает совершенно добровольное единение людей под своим началом, то его знамена и искушения можно интерпретировать не только как инструменты порабощения человека (так они выглядят с точки зрения апологии свободы личности, которую приводит сам Достоевский), но и как необходимые пункты общественного договора, легитимизирующего любую власть над людьми. Первый пункт договора — знамя хлебов — ассоциируется с базовой распределительной справедливостью, исходящей от государства. Второй пункт — знамя авторитета — предполагает ограждение человека от ужасов естественного состояния и принятие государством ответственности за посюстороннее спасение своего народа в обмен на тягостную для него свободу. Третий и самый важный пункт — знамя чуда — можно понимать и более узко как идеологическое основание всякой власти, в рамках которого власть мистифицируется и служение ей приобретает культовый статус. И более широко — как указание на удержание контроля над прерывностью политического и возможность объявить чрезвычайное положение как надправовой источник всякого суверенитета.

Но хотя соблазн Великого инквизитора можно увидеть во всяком посюстороннем авторитете, сама степень угнетения свободы и реализации инквизиторских тоталитарных амбиций при этом, безусловно, может различаться. Наибольшее соответствие идеологии Великого инквизитора Достоевский видел в воинственном католичестве и в социализме, но его рассуждение о данных идеологиях практически всегда имело теоретический характер, Инквизи-

тор был для него символом именно эсхатологического времени, а не исторического.

Николай Бердяев развивает мысль Достоевского и уже напрямую отождествляет действительную историческую советскую власть с антиутопией Великого инквизитора. В трех знаменах Великого инквизитора, порабащающих человека, он видит интегральные части большевистской идеологии. Знамя хлебов инквизитора Бердяев отождествляет с примитивной марксистской антропологией, которая принижает свободу человека и его способность к моральному действию в угоду чисто механических экономических установок. Под инквизиторским знаменем авторитета Бердяев понимает сам тоталитарный характер советской власти и ее стремление парадоксальным образом воспитать нового человека, насильно отобрав у него свободу в рамках диктатуры пролетариата. Трагедию Инквизитора, который разочаровывается в людях и уже не столько преобразует общество, сколько тащит его за собой, Бердяев отождествляет с неудачей советского просвещенческого проекта. И, наконец, вопреки идее преобразования человека и в угоду еще большего накопления власти, советское государство прибегает к тотальной идеологизации общества, в котором Бердяев видит извращенную форму религиозности. Под инквизиторским знаменем чуда Бердяев понимает само установление советской власти и нездоровое желание русского человека «броситься в революционную бездну» в надежде на мистическое наступление «Царства Божьего на земле и без Бога», которое предлагает марксистская философия истории.

Но и в политических воззрениях самого Достоевского, в его христианской утопии и вере в народ-богоносец Бердяев также замечает признаки того нездорового состояния общества, которое в конечном итоге привело к революции. Сформулированный и Достоевским, и Толстым, и русским народничеством призыв к покаянию интеллигенции перед народом при всей его справедливости все же обнажает в русском интеллигенте то же нежелание нести ответственность за происходящее вокруг зло, что и у Ивана Карамазова, автора поэмы об Инквизиторе. Идеализируя образ народа, перед которым он кается, интеллигент неизбежно создает новую утопию и, разочаровавшись в невозможности ее осуществить, приходит к той же идее насильного «исправления» человека, что и Великий инквизитор. В этом смысле Бердяев совершенно справедливо говорит о том, что «положительные пророчества Достоевского не сбылись, но торжествуют его пророческие прозрения русских соблазнов» [Бердяев 2009: 694].

Применяя политическую теологию Достоевского в контексте критики советской идеологии Бердяев, с одной стороны, во многом предупреждает более поздние исследования Достоевского в кон-

тексте проблемы происхождения тоталитаризма и критики идеологии, а с другой стороны, делает на ее основании и более фундаментальные выводы о сущности земной власти и ее основаниях и о революции как о социальном чуде, которые уже эксплицитно соотносятся с политической теологией Карла Шмитта. Такое конкретное практическое применение Бердяевым философии Достоевского при рассмотрении советского государства подчеркивает ее актуальность и открывает перспективы для дальнейшего прочтения Достоевского как на более фундаментальном теоретическом уровне, так и в контексте анализа конкретных идеологий с позиций политической теологии.

Библиография / References

Бердяев Н. А. (1999) Великий инквизитор. В. В. Сапов (ред.) *Новое религиозное сознание и общественность*, М.: Канон: 57-90.

— Berdyaev N. A. (1999) Grand inquisitor. V. V. Sapov (ed.) *New religious consciousness and society*, М.: Canon: 57-90. — in Russ.

Бердяев Н. А. (2009) Духи русской революции. В. В. Сапов (ред.) *Манифесты русского идеализма*, М.: Астрель: 671-705.

— Berdyaev N. A. (2009) Spirits of the Russian revolution. V. V. Sapov (ed.) *Manifests of the Russian idealism*, М.: Astrel: 671-705. — in Russ.

Бердяев Н. А. (1998) *Духовные основы русской революции*, СПб.: РХГИ.

— Berdyaev N. A. (1998) *Spiritual foundations of the Russian revolution*, SPb.: RCGI. — in Russ.

Бердяев Н. А. (1955) *Истоки и смысл русского коммунизма*, Париж: YMCA PRESS.

— Berdyaev N. A. (1955) *The Origin of Russian Communism*, Paris: YMCA PRESS. — in Russ.

Галеев К. (2011) Теория гидравлического государства К. Виттфогеля и ее современная критика. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 155-179.

— Galeev K. (2011) K. Wittfogel's theory of hydraulic state and its contemporary criticism. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 180-186. — in Russ.

Геллер М. Я. (1994) *Машина и винтики: История формирования советского человека*, М.: Издательство «МИК».

— Heller M. J. (1994) *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, М.: «МИК» Publishing. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (2019) *Братья Карамазовы*, СПб.: Азбука.

— Dostoevsky F. M. (2019) *Brothers Karamazov*, SPb.: Azbooka. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1996а) *Собрание сочинений в 15 томах. Том 15*, СПб.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1996a) *Collected works in 15 volumes. Volume 15*, SPb.: Science. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1996b) *Собрание сочинений в 15 томах. Том 14*, СПб.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1996b) *Collected works in 15 volumes. Volume 14*, SPb.: Science. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (2019) *Идиот*, СПб.: Азбука.

— Dostoevsky F. M. (2019) *The idiot*, SPb.: Azbooka. — in Russ.

Достоевский Ф. М. (1976) *Полное собрание сочинений в 30 томах. Том XV*, М.: Наука.

— Dostoevsky F. M. (1976) *Complete collection of works in 30 volumes. Volume XV*, M.: Science. — in Russ.

Кудрявцева В. (2022) Образ Великого инквизитора Ф. М. Достоевского: Динамика интерпретаций. *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*, 101: 291-300.

— Kudriavtseva V. (2022) The image of the Grand inquisitor F. M. Dostoevsky: Dynamics of interpretations. *Zbornik Matice Srpske za Slavistiku*, 101: 291-300. — in Russ.

Лаут Р. (1996) *Философия Достоевского в систематическом изложении* / Пер. с нем. И. С. Андреевой. М.: Республика.

— Lauth R. (1996) *The philosophy of Dostoevsky in the systematic exposition* / Germ. trans. by I. S. Andreeva. M.: Respublica. — in Russ.

Розанов В. В. (1996) *Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях*. А. Н. Николюкина (ред.). М.: Республика, 1996.

— Rozanov V. V. (1996) *Collected works. F. M. Dostoevsky's Legend of Grand Inquisitor. Lit. essays. On writing and writers*. A. N. Nikolyukina (ed.). M.: Respublica, 1996. — in Russ.

Сканлан Д. (2006) *Достоевский как мыслитель* / Пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. СПб.: Академический проект.

— Scanlan D. (2006) *Dostoevsky the thinker* / Eng. Trans. D. Vasileva & N. Kireeva. SPb.: Academic project. — in Russ.

Слотердайк П. (2009) *Критика цинического разума* / Пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ.

— Sloterdijk P. (2009) *Critique of the cynical reason* / Germ. trans. A. Pertsev; corr. ed-n. Ekaterinburg: U-Factoria; M.: AST. — in Russ.

Соловьев В. С. (1988) Три речи в память Достоевского. *Сочинения в двух томах. Т. 2*, М.: Мысль: 290-323.

— Solovyov V. S. (1988) Three speeches to the memory of F. M. Dostoevsky. *Works in two volumes. V. 2*, M.: Mysl: 290-323. — in Russ.

Тулчинский Г. Л. (2021) Достоевский: антиутопии XX века и предупреждение о настоящем. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 5 (3): 56-72.

— Tulchiansky G. L. (2021) Dostoevsky: anti-utopias of the XX century and the warning of the present. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 5(3): 56-72.

Филиппов А. Ф. (2011) Политический трепет и теодицея Левиафана. *Социологическое обозрение*, 10 (3): 180-186.

- Filippov A. F. (2011) Political fear and the theodicy of Leviathan. *Russian Sociological Review*, 10 (3): 180-186. — in Russ.
- Шмитт К. (2000) Римский католицизм и политическая форма. А. Ф. Филиппов (ред.) *Политическая теология. Сборник*, М.: Канон-Пресс-Ц: 99-154.
- Schmitt K. (2000) Roman Catholicism and the political form. A. F. Filippov (ed.) *Political theology. Compilation*, М.: Canon-Pres-C: 99-154. — in Russ.
- Шмитт К. (2020) *Диктатура*, М.: РИПОЛ классик.
- Schmitt K. (2020) *Dictatorship*, М.: RIPOL classic. — in Russ.
- Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса* / Пер. с нем. Д. В. Кузницына. СПб.: Владимир Даль.
- Schmitt K. (2006) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* / Trans. by D. V. Kuznitsina, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.
- Alulis J. (2009) Dostoevsky and the Metaphysical Foundation of the Liberal Regime. *Perspectives on Political Science*, 38 (4): 206-216.
- Barder A. D. (2009) Lessons from the Grand Inquisitor: Carl Schmitt and the Providential Enemy. *Theory & Event*, 12 (3).
- Beauchamp G. (2007) «*The Legend of the Grand Inquisitor*»: *The Utopian as Sadist*, Michigan: *Published humanities*, XX (1,2): 125-151.
- Collison L. (2020) Carl Schmitt's Dictator and Katechon, *Political Theology, SEP-FEP: The Society for European Philosophy and the Forum for European Philosophy*, 2-10.
- Džalto D. (2017). Orthodox Political Theology: An Anarchist Perspective. K. Stoeckl, I. Gabriel & A. Papanikolaou (ed.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges and Divergent Positions*, London: Bloomsbury T&T Clark: 111-134.
- Fink H. (2004) Dostoevsky, Rousseau, and the natural goodness of man. *Canadian-American Slavic Studies*, 38(3): 273-287.
- Geréby G. (2021) The theology of Carl Schmitt. *Politeja*, 72: 21-49.
- Howe I. (1955) Dostoevsky: The Politics of Salvation. *The Kenyon Review*, 17(1): 42-68.
- Lees S. H. (1994) Irrigation and society. *Journal of Archaeological Research*, 2 (4): 361-378.
- Mairs T. E. (1979) Rousseau and Dostoevsky: The hidden polemic. *Urbans Review*, 2 (1): 146-159.
- Massimo C. (2018) *The Withholding Power: An Essay on Political Theology*, London: Bloomsbury.
- Palaver W. (1995) Hobbes and the Katechon: the secularization of the sacrificial Christianity. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2: 57-74.
- Riemer N. (1957) Some Reflections on the Grand Inquisitor and Modern Democratic Theory. *Ethics*, 67 (4): 249-256.
- Schmitt C. (1991) *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Ed. E. Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot.
- Walsh D. (2013) Dostoevsky's discovery of the Christian foundation of politics / R. Avramenko; L. Trepanier (ed.) *Dostoevsky's political thought*, Plymouth: Lexington Books: 9-31.

Wittfogel K. A. (1957) *Oriental despotism: a comparative study of total power*. New Haven. London: Yale University Press.

Рекомендация для цитирования:

Харитонов Т. И. (2022) Образ Великого инквизитора в государстве и в революции. Политическая теология Ф. М. Достоевского и Н. А. Бердяева. *Социология власти*, 34 (2): 96-124.

For citations:

Kharitonov T. I. (2022) The Image of the Grand Inquisitor in State and in Revolution. The Political Theology of Dostoevsky and Berdyaev. *Sociology of Power*, 34 (2): 96-124.

Поступила в редакцию: 11.06.2022; принята в печать: 28.06.2022

Received: 11.06.2022; Accepted for publication: 28.06.2022