

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

© 2018

С. Макрейнолдс

IV

Единственный способ подойти вплотную к решению данных вопросов — “судить древо по плодам его” — и пристальнее взглянуть на образ духовного наследника Зосимы Алеши Карамазова. Алеша существует вне той сети финансовых или духовных долгов — будь то его собственные долги или долги перед ним, — которая опутывает других персонажей. Ему глубоко безразличны деньги, “он никогда не помнил обид” и потому “любил всех людей”. От временного провала в экономическое сознание он излечивается. Его ожидание чуда от мертвого тела Зосимы произрастало из веры в договор между Богом и людьми. “Он жаждал справедливости” равноправного обмена: Зосима должен был стать святым в обмен на его праведность. Когда оказывается, что действия Бога не связаны расчетом и отчетом, Алеша “вдруг начинает роптать на него” [5, т. 14, с. 306–307].

Алеша достаточно быстро возвысился над логикой обмена, заставлявшей его ожидать чуда, и сумел вернуться к логике дарения. “Да за что мне любить-то вас? — спрашивает Грушеньку морально обанкротившийся Ракин. — Любят за что-нибудь, а вы что мне сделали оба?” [там же, с. 319–320]. Благодаря Алеше, присутствовавшему при этой сцене, Грушенька вдруг понимает, что “нужно любить другого ни за что, без всяких причин, как любит Алеша” [там же]. Алеша успешно усвоил и применил на практике ценнейшее наследие Зосимы — умение любить, не ожидая вознаграждения. Здесь Достоевский, казалось бы, реализовал одну из своих наизветнейших целей, воплотил тот идеал, о котором сам писал как о практически невозможном идеале христианской любви. Философ К. Шрэг называл это “любовью, которая любит во имя любви



**ИЗ ФОНДОВ
КУЛЬТУРЫ**



**Макрейнолдс
Сьюзан** —

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

Перевод выполнен по: Susan McReynolds. “You Can Buy The Whole World”: The Problem of Redemption In The Brothers Karamazov // *Slavic and East European Journal*. 2008. Vol. 52. P. 87–111.

Окончание. Начало см.: *Человек*. 2018. № 4. С. 157–172.

155



и действительно способна любить *несмотря* на отсутствие взаимности” [32, р.132]¹. Однако, если представить веру Зосимы и Алеши в терминах экономического сознания, можно прийти к поразительному заключению: она несет на себе отпечаток логики духовного обмена, ассоциирующей с темой денег в романе. Как отметил прт. Флоровский, “Достоевский больше показывает, чем доказывает” [10, с. 300]. Сопоставляя представления Ивана об “экономическом механизме спасения”, основывающемся на страданиях детей, с верой Зосимы, Достоевский совершает невероятное: он показывает, что во взаимоотношениях Зосимы с Богом дети и в самом деле выполняют ту самую функцию, которую им приписывает Иван, — становятся своего рода платой, за которую покупается примирение и искупление для других. И тогда хорошо знакомая история Иова предстает в новом свете.

Рассказывая историю своей жизни, Зосима указывает два случая, решающим образом повлиявших на него и направивших его на путь служения Богу. Это смерть его брата Маркела и знакомство с библейской притчей об Иове. Урок, который он вынес, заключается в том, что ключ к вере заложен в приятии принципа обмена, в частности обмена детей. Именно брат завещал ему этот принцип, утверждает Зосима. Он рассказал монахам, что, когда Маркел умирал, то “взял он меня обеими руками за плечи, глядит мне в лицо умиленно, любовно; «... он просто смотрел на меня так с минуту: “Ну, говорит, ступай теперь, играй, живи за меня!”» [там же, с. 263]. Зосима эту детскую смерть представил как основание собственной веры, объясняя, что был “брат мой в судьбе моей как бы указанием и предназначением свыше, ибо не явись он в жизни моей [...], не принял бы я иноческого сана и не вступил на драгоценный путь сей” [там же, с. 259]. История Маркела преподносит важный урок: тот, кто остается жить и признает идею обмена, получает в награду достойную замену умершему ребенку. Алеша стал “его (Маркела) репетицией, в некотором роде — говорит Зосима монахам. — Много раз считал я его как бы прямо за того юношу, брата моего, пришедшего ко мне на конце пути моего таинственно, для некоего воспоминания и проникновения...” [там же, с. 259].

В пересказе Зосимы история его собственной жизни перекликается с Книгой Иова. Он предлагает в высшей степени своеобразное прочтение истории Иова, сводя чрезвычайно сложное, многослойное повествование к тому, что Г. Блум называет “возвышенной глупостью” — к утверждению справедливости получения новых детей в обмен на прежних. Суть Книги Иова в изложении Зосимы сводится к примирению с логикой обмена: “Восстанавливает Бог снова Иова, дает ему вновь богатство, проходят опять многие годы, и вот у него уже новые дети, другие”, — разъясняет Зосима [там же, с. 265].

¹ С. Фуосо считает, что “в мире Достоевского самая прекрасная семейная любовь — это та, что даруется свободно, а не в обмен на хорошее поведение” [18, 186]. Она приводит три случая, “в которых ничего не предлагается взамен: это любовь Аркадия к Версилу, любовь Алеши к Федору и любовь Степана Верховенского к его сыну Петру” [ibid]. Соглашаясь с этим общим наблюдением, можно усомниться в том, что Степан Верховенский действительно любит сына, о существовании которого он не вспоминал много лет.

Некоторые исследователи доказывают, что понимание Зосимой примирения Иова с Богом основано на тайне [13, р. 100]. Подробный анализ данного эпизода, однако, показывает, что в примирении Иова с Богом, как описывает его Зосима, нет ничего таинственного — здесь “работает” логика обмена. То, что предлагает Зосима, — это не богословие, а весьма практичная психология выживания. Как отметил Н. Розен, Зосима подменяет религиозные проблемы, которые ставит Книга Иова, психологическими вопросами. “Зосима сдвигает все многообразие истории Иова к проблеме психологического характера — к вопросу, как Иов сумел выжить после потери своих прежних детей и полюбить новых детей, ниспосланных ему взамен старых” [30, р. 846].

Когда читатель сталкивается с предложенным Зосимой толкованием истории Иова, в его памяти еще свежи впечатления от одержимости Ивана безвинными страданиями детей. И в свете их данное толкование выглядит весьма странным. Внимание Зосимы полностью сфокусировано на том, как Иов реагирует на смерть своих детей, как их страдания влияют на него — а не на самих жертвах, на детях, чьи жизни забраны. “Да как мог бы он, казалось, возлюбить этих новых, когда тех прежних нет, когда тех лишился?” [там же, с. 265] — вопрошает Зосима. Несомненно, роман подталкивает нас к выводу, что Зосиме безразлична судьба первых детей Иова, которые умерли лишь для того, чтобы стать частью истории спасения их отца. И если бы волнения Ивана о страданиях невинных детей из-за “Божьего попустительства” не поместили ситуацию в новый контекст, мы вполне могли бы прочесть библейскую историю так, как это сделал Зосима, обходя вопрос о принесении детей в жертву. Однако выраженная в романе озабоченность взаимосвязанными друг с другом проблемами денег, детей и искупления открывает нам глаза на то, что в пересказе Зосимы первые дети Иова были низведены до “маркера” или разменной монеты для “обмена” между Богом и Иовом и их постигла судьба, которую сам же роман называет наихудшей: они были попросту забыты².

Подлинная тайна истории Иова, как она освещена в “Братьях Карамазовых”, — не в принятии Иовом своих новых детей. Как раз эта реакция оставшегося в живых на свою потерю, как ее описывает Зосима, вполне доступна разумному толкованию, не выходящему за рамки рациональной логики обмена. Подлинная тайна, которую видит и обдумывает лишь Иван, заключается в ответе на вопрос, почему же первые дети Иова должны были умереть ради сохранения отношений их отца с Богом и почему никто не обращает на них никакого внимания. Эпицентр тайны — потеря детей, а вовсе не реакция на нее оставшегося в живых взрослого. Дискурс Ивана о страдающих детях — это попытка восстановить утерянный нарратив о забытых жертвах. Устами Ивана Достоевский смог, по сути,

² Как заметила К. Эмерсон, такой вывод кажется неправомерным, поскольку Зосима — образец заботы о страдающих, “полон слез радости и примирения ко всему, так что его путь кажется единственно возможным для спасения человека” [17, р.158].



поставить под сомнение окончательность Библейского Слова, написав историю о первых детях Иова³.

Запутанность Ивана в отношении экономического сознания не уступает запутанности Зосимы. “Вы любите деньги, я знаю, сударь, вы также любите уважение, ибо вы крайне горделивы, — смеет говорить ему Смердяков. — Вы как Федор Павлович, наиболее-с, изо всех детей наиболее на него похожи вышли, с одною с ними душой-с” [5, т. 15, с. 68]⁴. Тем не менее, когда Ракитин заявляет, что Иван старается покорить Екатерину Ивановну ради ее приданого, Алеша с негодованием отвергает это предположение. “Иван и на тысячи не польстится. Иван не денег, не спокойствия ищет. Он мучения, может быть, ищет” [там же, с. 76]. Слова Алеши, безусловно, заслуживают большего доверия, чем слова Смердякова, и к ним скорее стоит прислушаться.

Среди исследователей прочно закрепилось мнение, что Зосима предлагает мистический ответ на рациональные возражения Ивана. “Вызов Ивана основан на рациональном фундаменте,” — пишет Силбаджорис. Зосима же “не дает на него рационального ответа” [33, р. 27]. “Обвинения Ивана не получают и не могут получить рационального ответа, — утверждает Карр. — Ответить на них можно, лишь перейдя на другой, сверхрациональный уровень” [12, р. 289]. “В Иване завершается многовековое развитие философии разума от Платона до Канта”, — утверждает К. Мочульский [8, с. 505]. Франк, анализируя “Братьев Карамазовых” в пятом, заключительном томе своей биографии Достоевского, рассматривает роман как схватку между верой и разумом. Он утверждает, что Иван воплощает “высшую, самую драматичную точку конфликта между верой и разумом, составляющую сердцевину книги”. Однако консенсус относительно якобы мистической природы веры Зосимы и якобы рационального характера отрицаний Ивана требует тщательной проверки.

V

Общераспространенное представление о вере Зосимы как мистической, а о бунте Ивана — как рациональном не подтверждается при пристальном анализе текста. И в первую очередь следует переосмыслить традиционное представление об Иване как о рационалисте, воплощении “евклидова разума”. Представление это вытекает из самохарактеристики Ивана. “У меня земной эвклидов разум”, — заявляет он; такое расположение ума не позволяет принять Бога, чьи пути неисповедимы. Приведем его слова: *Но вот, однако, что надо отметить: если бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры*

³ Иван, как и все остальные персонажи романа, не исключая и Зосиму, не обращает внимания на творимое у него на глазах зло по отношению к ребенку — к его же собственному сводному брату Смердякову. Как отмечает Гольштейн, неспособность Ивана увидеть и признать несправедливость обращения со Смердяковым ставит под сомнение искренность Ивана как защитника детей [см: 20, с. 90–106].

⁴ В. Кантор предлагает переоценить образ Смердякова, назвав его тем героем, который разгадал загадку Ивана [22].

и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная или, еще обширнее — всё бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего [5, т. 14, с. 211].

Иван абсолютно не прав в своем самоописании, однако исследователи и комментаторы приняли его слова за чистую монету, позволив ему самому сказать последнее слово о себе как об интеллектуале “евклидова” типа. Критический анализ так и не вышел за рамки самохарактеристики персонажа.

Л. Нэпп добавила новое измерение в наше понимание конфликта между верой и разумом в “Братьях Карамазовых”. Она утверждает, что эти категории несут гендерную нагрузку. Она выделяет женское начало, в особенности материнскую скорбь, как основу для сопротивления мужским религиозным “утешительным” выводам, вроде того что умершие дети обязательно станут ангелами в раю. “Истеричное поведение скорбящих матерей, — пишет исследовательница, — опровергает и отвергает подобные религиозные решения проблемы страдания” [23, 47]. Она различает женское эмоциональное неприятие веры и рассудочное неприятие, которое, якобы, формулирует Иван: “На истерический протест скорбящих матерей, может быть, труднее ответить, чем на протест изображенного Достоевским “метафизического мятежника”, поглощенного интеллектуальным спором о том, как Бог устроил вселенную”, — считает она [ibid]. Гендерный аспект феминизированного, эмоционального отвержения Бога, безусловно, интересен, но различие между ним и протестом Ивана не столь очевидно.

Иван — вероятно, величайший бунтарь у Достоевского — не использует рациональных аргументов против Бога⁵. Его протест, в терминологии Нэпп, скорее материнский, так как более основывается на сердце, нежели идет из головы. Зосима, возможно, понимает Ивана лучше, чем Иван понимает самого себя. «Но благодарите Творца, за то, что дал вам сердце высшее, способное такую мукой мучиться, “горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жительство на небесех есть”» [5, т. 14, с. 65–66], — говорит ему старец. Бунт Ивана, как он представлен в разговоре с Алешей в трактире, полон страсти, но рациональных аргументов в нем немного. Он выстроен тем же способом, каким, по мнению самого Достоевского, построено и его опровержение: с помощью образов, историй и анекдотов. В письме к Победоносцеву в мае 1879 года писатель указывал, что “опровержение Ивану не является прямым или детальным” [5, т. 30/1:66]. Ответ Зосимы — не проповедь, а скорее

С. Макрейнолдс
“Весь мир
купить можешь”

⁵ Аналогичным образом, мы не находим рациональных аргументов и у других выдающихся мятежников Достоевского — Свидригайлова и Ставрогина. Например, Свидригайлов “сновидчески” рассказывает о своих призрачных видениях, рисуя жутковатые картинки о видении вечности как грязноватой деревенской баньки с пауками, а Ставрогин вообще очень мало что говорит — кажется, что его власть над другими — в его личном магнетизме.



притчи, истории, о собственной жизни [там же, т. 30/1:68], — поясняет Достоевский. Вот и Иван излагает Алеше не столько рациональные аргументы, сколько все те же истории, образы, вызывающие живой эмоциональный отклик, а не холодный рассудочный ответ. Иван приводит кроткого Алешу к страстной реплике “Расстрелять!” вовсе не рациональным обоснованием вины сумасшедшего генерала, затравившего собаками ребенка. Он вызывает его живую реакцию, образно и художественно изображая различные преследования, травлю, издевательства и убийства детей, почерпнутые им из самой жизни.

Отрицание Иваном Божьего мира основано на эмоциях, а не на логике. Между его самохарактеристикой как “евклидово мыслящего интеллектуала” и реальной основой его протеста — вопиющее несоответствие. Мурав предполагает, что бунт Ивана на самом деле проистекает из глубины и напряженности его религиозного опыта и его протест обнажает моральный дефект традиционного религиозного мышления. Такие мыслители, как Деррида и Левинас, напоминают Мурав, считают, что одна из основных задач религии — обеспечить приоритет безусловного уважения к личности: “Как относиться к абсолютной единственности и неповторимости другого — вот ключевая проблема религии” [26, р. 761]. Исследовательница опирается на Розанова, утверждая, что «скандал “бунта” Ивана в том, что он показывает: отсутствие реакции на страдание другого — соблазн, таящийся внутри самой религии» [ibid]. Розанов, с ее точки зрения, “объясняет бунт Ивана не отвержением религии, а, напротив, искренней преданностью ей... Иван исходит из религиозной предпосылки абсолютной ценности человека, присутствия в нем божественного начала — утверждает Розанов” [ibid, р. 762].

Можно добавить, что прочтение, ориентированное не на внетекстовые соображения, а на сам текст романа, должно преодолеть не только ложную самохарактеристику Ивана, но и его интерпретацию божественной гармонии как покоящейся на неевклидовых основаниях. И у Зосимы вера и понимание божественной гармонии вполне евклидовы. Миллер выражает позицию многих исследователей, когда пишет, что Иван отказывается “участвовать в неевклидовой геометрии прощения”, в то время как “Зосима не засчитывает аргументы Ивана, если они идут не от сердца, а от логики” [25, р.75]. Пристальный анализ текста, однако, показывает, что прощение или примирение, практикуемые Зосимой и Алешей, базируются на той же самой евклидовой логике, в то время как отказ Ивана прощать идет из иррациональных, неевклидовых источников.

Как ни странно, но из всех персонажей романа ближе других к выходу за рамки рациональности экономического сознания и евклидовой геометрии подходит именно Иван Карамазов. Его отказ от примирения и требование отмщения — два

возможных ответа на неотъемлемую от божественной гармонии несправедливость — основываются на рациональном мышлении. Часто цитируют его слова: “Мне нужно возмездие”. Но он тут же отказывается от них. “Могут ли они быть искуплены путем отщипания?” — вопрошает он о слезах маленькой девочки и сам отвечает, что не могут. “Если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены” [5, т. 14, с. 223]. Возмездие принадлежит рациональной системе, которая включает в себя Бога и взрослых людей; ад как возмездие может удовлетворять взрослых с их евклидовой идеей взаимности, но о них-то Иван и не думает.

Иван отрицает и примирение, и месть. В отличие от Зосимы он не может любить грешников или примириться со страданием и несправедливостью; он не может совершить этот духовный подвиг как раз потому, что не разделяет ментальных установок других героев романа, рассуждающих и действующих в соответствии с логикой обмена. Иван готов допустить, что Зосима, может быть, и прав и есть нечто такое, что в конце концов сведет все дебиты с кредитами, но он не принимает рациональности итоговой оплаты — “пусть непонятное нам возмещение вечной гармонии” [там же, с. 229].

Страдание взрослого, признает Иван, может иметь какой-то смысл. Помимо воздаяний пережившим их взрослым, вроде Иоанна, которые перечисляет Зосима, — новой семьи, богатства, безмятежной старости, “им также воздается за первородный грех”, за грех вкушения яблока с древа познания добра и зла. Однако детское страдание с позиций разума не объяснить, хотя это часто пытаются сделать. Зосима рационализирует безвинное страдание, уравновешивая его обещанием адекватной “компенсации” (умершие дети становятся ангелами в раю). Высказывают предположение, что роман объясняет страдания детей, делая то, что Иван считает невозможным: помещая их мучения в рамки логики взаимности. В романе совершается не слишком уверенная попытка показать, что и дети также, по сути, грешны, что, предположительно, могло бы рационализировать их страдания, логически обосновать их в рамках системы, опирающейся на логику обмена⁶. Но попытка эта неубедительна: “преступления” детей в романе бледнеют перед свирепостью мучений, которые им приходится терпеть. Того, что Илюша Снегирев скормил иголку собаке и мог бы совершить и что-то похуже, когда вырастет, явно недостаточно, чтобы вынести ему смертный приговор. Потенциальное зло, присутствующее в Коле Красоткине или Лизе Хохлаковой, вряд ли может иметь отношение к младенцам, “пронзенным кинжалами турецких башибузуков”, чьи страдания Иван красочно описывает Алеше.

Возможно, именно проблема отдаленности и отличия — причем тут грехи каких-то русских детей применительно к из-

⁶ Террас, например, считает, что у Достоевского есть “стратегия, призванная притупить остроту обвинений, предьявляемых Иваном Карамазовым Богу в том, что тот позволяет страдать невинным детям”. Суть этой стратегии, утверждает Террас, — показать, что “и мир детей не без дьявола” [36, с. 127]. Миллер пишет о Лизе, Коле и Илюше: “Показывая этих троих детей, каждый из которых вызывает чувство у читателя, Достоевский предьявляет тому трудные и болезненные примеры своей убежденности в том, что дети не свободны от искушения и очарования злом” [25, с. 112–113]. “Напряженное противоречие между детской невинностью и детской виной составляет самую сердцевину романа”, — пишет Э. Хруска [19, с. 472]. См. также Роу [31, р. 230].



биению младенцев на Балканах? — и дает ключ к пониманию той роли, которую деньги играют в контрасте между Иваном и Зосимой. Склонность Зосимы к логике обмена основана на вере в то, что можно приравнять друг к другу абсолютно разные вещи: Зиновий (имя Зосимы в миру) может “играть” и жить за Маркела; Иов может любить новых детей именно так, как любил прежних.

Представление об абстрактной эквивалентности меновой ценности совершенно разных вещей — следствие той логической операции, на которой основано функционирование денег, этого “самого ужасающего уравнивателя” всех различий [34, 414]⁷. Иван же отказывается признавать логически выводимую абстрактную меновую эквивалентность не сводимых друг к другу, незаменимых в своей конкретности вещей. Он отвергает и деньги, как то, на что можно купить все на Земле (как говорит о нем Алеша), и искупление-обмен, как понимает его Зосима.

Иван чувствует, что оправдать страдания детей можно, лишь совершив своего рода логическую операцию абстрагирования и опосредования по отношению к совершенно несходным друг с другом вещам — операцию, которую человеческое сердце принять не может. “Если они на земле тоже ужасно страдают, то уж, конечно, за отцов своих, съевших яблоко — но ведь это рассуждение из другого мира, сердцу же человеческому непонятное” [5, т.14, с.216], — возражает он против попыток связать страдания детей с грехами отцов. За отказом Ивана признавать принцип обмена, опосредования и финансовых трансфертов, без которого невозможны предлагаемые Зосимой обмены, в потенциале кроется отрицание распятия. “Невозможно, что один безвинный должен страдать за другого, такого же безвинного!” — восклицает Иван. Один ребенок не может жить и играть за другого; нельзя объяснять убийство младенцев в одной части мира ссылкой на преступления детей в другой; одно драгоценное существо не может умереть ради другого или же искупать чужие грехи.

Каково же отношение Алеши к умершим младенцам и к их роли в искуплении? В романе мы видим две возможные реакции на смерть Илюши Снегирева. С одной стороны, Алеша реагирует на смерть Илюши так, как подобает ученику и приемнику Зосимы: он делает все возможное, чтобы извлечь из смерти ребенка пользу для тех детей, которые остались жить “за него”. Его высшее достижение — речь у камня — побуждает маленьких друзей Илюши превратить того в “святое воспоминание”. “Как вспомним про то, как мы хоронили Илюшу, — предсказывает он им, — может быть, именно это воспоминание одно его от великого зла удержит” [5, т. 15, с. 195].

Слова Алеши и его вера в то, что спасение мальчиков, стоящих у камня [веры], должно основываться на искупительной жертве умершего Илюши, комментировались по-разному. “Речь Алеши, обращенная к детям в конце романа, и тема вос-

⁷ В философии денег Зиммель остается одним из самых авторитетных авторов. Его “Философия денег” до сих пор служит пробным камнем для рассмотрения философских, психологических и социально-исторических аспектов абстрактной меновой стоимости.

кресения в романе сама по себе, — пишет Д. Магаршак, — не несет на себе отблеска его [Достоевского] гения. Такое мог бы написать любой третьесортный писатель” [24, р. 466]. Кэссиди, напротив, утверждает, что “траурная речь Алеши в конце книги... вне всяких сомнений — одна из самых возвышенных вещей, которую когда-либо написал Достоевский, да и любой другой писатель” [13, р. 162].

Мурав, со своей стороны, считает, что заключение Алеши о “поучительных выгодах”, которые получают дети из смерти Илюши, есть преступление против веры: «Речь Алеши у камня делает “бесмыслицу” Илюшиных страданий “полезной”, эффективной и целительной для других мальчиков» [26, р. 770]. И все же видеть какой-то “позитивный” смысл в страданиях и смерти Илюши — значит предать забвению веление религии уважать каждую личность как самоценную и видеть в ней цель, а не средство. Мы хотим как-то отреагировать на страдания детей и потому утверждаем, что они не напрасны. Но пытаться найти смысл в страданиях детей — значит игнорировать их. Теодицея, утверждающая, что в конце времен явится нечто такое, что всё оправдает, на самом деле просто замалчивает страдания детей [ibid, 763]⁸.

Джексон, напротив, утверждает: то, что “страдания и жертва Илюши представлены как почва для морального и духовного единения мальчиков”, доказывает, что в романе утверждается собственная убежденность Достоевского в важности прекрасных образов и воспоминаний для духовного здоровья личности [20, р. 242]. Он отмечает, что Достоевский в “Дневнике писателя” выдвигает “ряд чистых, священных, прекрасных картин, которые должны возыметь сильное влияние на души, жаждущие прекрасных впечатлений” [ibid]. Илюша, подобно Маркелу, одобряет идею утешения посредством обмена: “А как я умру, то возьми ты хорошего мальчика, другого... сам выбери из них из всех, хорошего, назови его Илюшей и люби его вместо меня...” [5, т. 14. с. 507], — говорит он своему обезумевшему от горя отцу.

Вместе с тем, существует иной, библейский ответ на потерю, и из романа ясно, что Алеше он известен. Когда московский доктор, приглашенный в город Катериной Ивановной, устанавливает, что Илюша находится на грани смерти, Снегирев бормочет: “Не хочу другого мальчика! — прошептал он тихим шепотом, скрежеща зубами. — Аще забуду тебе, Иерусалиме, да прильнёт...” [там же]. Коля Красоткин просит Алешу объяснить эти слова. “Это из Библии: “Аще забуду тебе, Иерусалиме”, то есть если забуду всё, что есть самого у меня драгоценного, если променяю на что, то да поразит...” [там же, с. 508]. Привлекая внимание к освященной Библией возможности отвергнуть логику обмена, роман акцентирует выбор Алеши. Повторяемые эллиптические конструкции служат для того, чтобы еще раз подчеркнуть: есть что-то, что невозможно

⁸ Будущая теодицея схожа с оправданием деньгами, по словам Зиммеля. Такая теодицея (логика обмена) имеет опасную тенденцию аннулировать разницу между жертвой и палачом в будущем; деньги стирают эту разницу. “Деньги опустошают суть вещей, их индивидуальность, их специфическую ценность, их уникальность” [34, р. 414].



передать словами, что-то что не похожее на веру Зосимы и его версии изложения притчи Иова; что-то, что лежит за пределами разума.

Литература

1. *Александрова З.Е.* Словарь синонимов русского языка. Практический справочник. М.: Русский язык, 1989.
2. *Виноградов В.В.* Словарь современного русского литературного языка. М; Л.: Изд-во АН ССР, 1956.
3. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М; СПб., 1903.
4. *Долинин А.С.* Последние романы Достоевского. Как создавались “Подросток” и “Братья Карамазовы”. М.: Сов. писатель, 1963.
5. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30-ти т. Ленинград: Наука, 1973–1990.
6. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Канонические тексты: в 16 т. / под ред. В.Н. Захарова. Т. 1. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995.
7. *Касаткина Т.* Характерология Достоевского: типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: Наследие, 1996.
8. *Мочульский К.* Достоевский: Жизнь и творчество. Р.: YMCA Press, 1980. С. 505.
9. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М.: Прогресс, 1986.
10. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1936.
11. *Bloom H.* Introduction // Fyodor Dostoevsky’s *The Brothers Karamazov*. Modern Critical Interpretations / Ed. by H. Bloom New York, 1988. P. 1–5.
12. *Carr E.H.* Dostoevsky: A New Biography. New York: Houghton Mifflin, 1931.
13. *Cassedy S.* Dostoevsky’s Religion. Stanford CA: Stanford, Stanford UP, 2005.
14. *Catteau J.* Dostoevsky and the of Literary Creation / Transl. by A. Littlewood. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
15. *Christa B.* Dostoevskii and Money // The Cambridge Companion to Dostoevsky. /Ed. by W.J. Leatherbarrow. Cambridge: Cambridge UP, 2002. P. 93–110.
16. *Dostoevsky F.M.* The Brothers Karamazov / Transl. by C. Garnett. New York, W.W. Norton, 1976.
17. *Emerson C.* Zosima’s ‘Mysterious Visitors’: Again Bakhtin on Dostoevsky and Dostoevsky on Heaven and Hell // A New World on The Brothers Karamazov. Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 155–179.
18. *Fusso S.* Dostoevskii and the Family. In W.J. Leatherbarrow, ed. The Cambridge Companion to Dostoevskii. Cambridge UP, 2002. P. 172–190.
19. *Hruska A.* The sins of children in *The Brothers Karamazov*: Serfdom, Hierarchy and Transcendence // Christianity and Literature 54, 4 (Summer 2005). P. 479–495.
20. *Jackson R.L.* Alyoshina’s Speech at the Stone: “The Whole Picture” // A New World on The Brothers Karamazov. Evanston: Northwestern UP, 2004. P. 234–253.
21. *Jones M. V.* The Legend about the Grand Inquisitor: The Suppression of the Second Temptation and Dialogue with God // Dostoevsky Studies. 1986. No. 7. P. 124–135.

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

(Пер. с английского)

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

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