

Бодлера, и, наконец, текстуальные переклички между "Эпиграфом к осужденной книге" Бодлера и стихотворением Брюсова "По поводу *Shefs d'oeuvre*", книги не менее осужденной, чем "Цветы зла". Ср.: первую строфу стихотворения Бодлера:

Невинный, честно-близорукий

Читатель благонравных книг,

Брось этот горестный дневник

Греха, раскаянья и муки. (Бодлер Ш. Цветы Зла / По авторскому проекту третьего издания / Подгот. изд. Н.И.Балашова и И.С.Поступальского. М.: Наука, 1970. С.183. (Литературные памятники)

с завершающей строфой стихотворения Брюсова:

Нет! не читай этих вымыслов диких,

Брось – эту книгу мою:

Тайну страниц ее, вечно великих,

Я от людей утаю. (Брюсов В. *Me eum esse*: Новая книга стихов. М., 1897. С.16)

Впрочем, не менее интересный прецедент Брюсов мог отыскать и в отечественной словесности. Сборник "Песни старости" А.Жемчужникова (1900) открывался стихотворением 1888 года с пометой "Вместо эпиграфа", причем в предисловии поэт оговаривал функциональную важность этого приема: "Оно взято мною из прежнего сборника как подходящий к настоящему сборнику эпиграф" (Жемчужников А. Песни старости. СПб., 1900. С.VIII) В качестве дополнительного аргумента в пользу наших предположений на этот счет может послужить то обстоятельство, что Брюсов занимался изучением творчества Жемчужникова и посвятил ему одну из глав своей статьи "Поэты-реалисты" (7, VI, 322 – 323).

21. Брюсов В. Последние мечты. Лирика 1917 – 1919 года. М., 1920. С. 11.

22. Брюсов В. Зеркало теней. Стихи 1909 – 1912 года М.: Скорпион, 1912.

23. Брюсов В. Семь цветов радуги. Стихи 1912 – 1915 года. М., 1916.

24. Брюсов В. Избранные стихи. 1897 – 1915. М., [1916].

25. Брюсов В. В такие дни. М., 1921.

26. Брюсов В. Дали. Стихи 1922 года. М., 1922.

*И.С. Урюпин*

### **РОМАН М.А. БУЛГАКОВА "МАСТЕР И МАРГАРИТА": ОБРАЗ ЛЕВИЯ МАТВЕЯ В КОНТЕКСТЕ "ФИЛОСОФИИ СЕРДЦА" РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА**

М.А. Булгаков, внутренне тяготевший к нравственно-этическому крылу Русского философско-богословского Ренессанса начала XX века (Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский, Б.П. Вышеславцев, В.В. Розанов, Г.П. Федотов), в своем "закатном" романе художественно претворил корневую для русской культуры "идею созерцающего сердца", которую И.А. Ильин считал основой национальной религиозности. "Русский народ, - писал он, - принял христианство не от меча, не по расчету, не страхом и не умственно-стью, а чувством, добротою, совестью и сердечным созерцанием" [1], пото-

му что, как утверждал другой мыслитель русского Ренессанса, Б.П. Вышеславцев, "Христа нельзя воспринять иначе, как через посредство сердца" [2]. Проблема усвоения человечеством великого учения Иисуса Назарянина со всей остротой встает в романе "Мастер и Маргарита" в образе ученика Иешуа Га-Ноцри Левия Матвея, который попытался постичь сущность своего учителя и его проповеди о всеобщем добре с позиций рациональной логики – того "половинчатого знания", полнота которого доступна лишь *сердцу*.

В традиции восточной патристики, духовно освоенной русским Православием, замечает Б.П. Вышеславцев, сердце есть одновременно выражение и рационального, и иррационального начала в человеке, это "абсолютный центр", куда сходятся сознание и бессознательное, душа и тело, умопостижимое и непостижимое. На рубеже XIX-XX веков в русской религиозной мысли (П.Д. Юркевич, В.С. Соловьев, В.Г. Эрен, Б.П. Вышеславцев) сердце приобретает статус духовной универсалии, объемлющей весь внутренний мир человека. Поэтому традиционно противопоставляемые в западноевропейской культуре понятия "разум" и "чувство" утрачивают в философии русского Ренессанса свою диаметрально направленность, так как восходят к одному источнику, и образуют диалектическое единство – "феноменологию сердца".

В романе "Мастер и Маргарита" Булгаков воплотил всю понятийную систему эйдоса сердца, представив целый спектр оттенков, какие только возможны при реализации данного смыслообраза в разных контекстах. Уже в "ершалаимских" главах - идейном центре произведения - мотив сердца становится доминирующим, но при этом в каждом конкретном случае он наполняется особым смыслом. Так, сердце Иешуа Га-Ноцри - Иисуса из Назарета - уже в силу своего религиозного подтекста (в том числе сакрально-мистического, хотя и не выраженного эксплицитно) есть "центр богочеловеческой личности" (Б.П. Вышеславцев). Оно "обозначает всю живую личность Христа, только не во внешних ее проявлениях и обнаружениях, а во внутренней, скрытой, таинственной сущности" [3].

В образе Иешуа Булгаковым реализуется в абсолютном своем значении эйдос нравственности сердца, причем под нравственностью подразумевается внутренний закон, управляющий поступками человека, содержащийся в глубине, в самой сердцевине человеческой личности. Этот закон в определенном смысле и является той моральной силой, которая исходит от Га-Ноцри, движет его поступками и словами. Излучая добро, Иешуа незримо преображает всех тех, кто готов отворить душу благодатному свету. Более того, сам Га-Ноцри открыт миру, и эта его открытость, "душевное расположение" к каждому человеку есть неперенный атрибут сердца – "мирного сердца". "Только мирный в сердце своем, - признавался С.Н. Булгаков в "Дневнике духовном", - может любить, радовать, помогать своим ближним, только мирный может различать доброе от злого, важное от неважного, нужное от ненужного" [4]. Иешуа Га-Ноцри предстает таким мирным чело-

веком в романе Булгакова. Его сердце, в отличие, например, от сердца Левия Матвея, есть не источник внутренней борьбы, аместилище божественной любви и гармонии, то есть мира.

Именно на уровне сердечности коренится главное отличие Га-Ноцри от его "ученика" Левия, который по своему миропониманию и жизнеотношению так же далек от Иешуа, как и прокуратор Пилат. Вообще, создавая свою версию евангельской истории, Булгаков представил Иисуса Назарянина трагически одинокой фигурой. Писатель сознательно отказался от важной для раннего христианства идеи апостольства как ученичества и духовного посланничества. В романе, строго говоря, нет ни посланников Иешуа Га-Ноцри ("апостол" в переводе с греч. - посланник), ни его учеников в том богословском смысле слова, которое означает восприемников божественной благодати. Пытаясь сосредоточиться на вселенской значимости подвига Иешуа Га-Ноцри, утвердившего собственной жизнью и смертью абсолютный нравственный закон, Булгаков предлагает принять истину во всей полноте без искажающего ее посредничества, даже самого талантливого и "богвдохновенного", каким является "каноническое" творчество св. апостолов. По утверждению Ж.Р. Колесниковой, "автором исключается не только истинность Евангелия от Матфея, но и сама идея о возможности существования каких-либо иных истинных пожизненных записей от Иешуа" [5].

Между бродячим проповедником и миром, к которому обращено его Слово, обнаруживается непреодолимая дистанция. Видимо, поэтому у Га-Ноцри нет единомышленников, хотя они и невозможны принципиально – в противном случае миссия Иешуа была бы лишена всякого смысла и его проповедь потонула бы в хоре подобных голосов. Левий Матвей, называющий себя "верным и единственным учеником" Га-Ноцри, играет роль исключительно хронографа, с тщательностью фиксирующего слова и поступки "бродячего философа" для назидания потомкам, но не постигающего их духовно-нравственной глубины. Поэтому эти "документальные" писания Левия, "свидетельства очевидца", вряд ли могут служить основанием для признания их автора сопричастным божественной истине. К тому же сам Иешуа "однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся": "Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил. Я его умолял: сожги ты, бога ради, свой пергамент" [6, 24].

Га-Ноцри и впрямь мог опасаться, что его слова будут неправильно поняты, так как свои мысли он облакал в образные, метафорические формы, воспринимать которые буквально, не проникая в их суть, - значит совсем не понимать их смысл. Так осталась никем не разгаданной аллегория Иешуа о том, что "рухнет храм старой веры и создастся новый храм истины" [6, 26]. Эти слова Га-Ноцри "сказал так, чтобы было понятнее", однако именно за них его и схватили легионеры Крысобоя, далекие от проникновения в их глубинное содержание. Булгаков очень точно отразил характерную особенность эпохи раннего христианства, когда в речах проповедников, по замеча-

нию И.С. Свенцицкой, "многозначная образность заставляла слушателей не понимать смысл, а догадываться о нем, и эти догадки воспринимались как откровение свыше" [7]. "Не логикой, а вдохновением", не разумом, а сердцем нужно постигать и нравственные заветы Иешуа Га-Ноцри, для того чтобы, усвоив их, воплотить в жизнь.

"Ученик" же Иешуа, Левий Матвей, совершенно не намеревался превратить в действительность великое этическое учение Га-Ноцри. Более того, он не стал последователем и продолжателем идеи абсолютного добра, не говоря уже о "непротивлении злу насилием". Скептическое отношение Левия к гуманистической максиме Иешуа ("злых людей нет на свете") было продиктовано хорошим знанием сборщиком податей суровой реальности, где нет места прекраснодушию и наивной мечтательности. Уже после смерти бродячего философа, вызванный на допрос к Пилату, Левий Матвей поведал прокуратору о равнодушии жителей Ершалаима к участи Иешуа, с которой он не может мириться и готов сам расправиться с бесчестным предателем, выдавшим наивного мудреца в руки первосвященника: "Ты, игемон, знай, что я в Ершалаиме зарежу одного человека" [6, 320]. Гибель праведника, невинно осужденного на казнь, по его глубокому убеждению, не может не отозваться справедливой, но жестокой мстью, а потому, уверял он прокуратора, "кровь еще будет" [6, 320]. Здесь как раз и коренится глубокое непонимание Левию Матвеем, живущим по законам суетного мира, жертвенного подвига Иешуа, который, будучи "не от мира сего", доказал бессмысленность "насилия над людьми", порождающее зло и злобу. Га-Ноцри сознательно разорвал этот порочный круг, добровольно приняв смерть, не вступив на путь борьбы, даже борьбы за добро.

Постичь внутреннюю сущность такого поступка Иешуа оказывается не под силу человеку рассудочному, каким в романе и предстает Левий. Еще сборщиком податей, впервые услышав проповедь Га-Ноцри, он удивился его искренней убежденности в том, что все люди добрые. Эта сама по себе иррациональная мысль заронила в его душе сомнение, но вместе с тем оказалась отправной точкой его духовного поиска. Под влиянием человеколюбивых идей Иешуа Матвей, отличавшийся угрюмым и суровым характером, постепенно "стал смягчаться" [6, 25], то есть начал отказываться от привычных, твердых, казалось бы, навсегда устоявшихся взглядов на жизнь. В результате - неожиданно для самого себя - он "наконец бросил деньги на дорогу", презрев "объективные" ценности в надежде обрести что-то более существенное. А для этого необходимо было прежде всего разгадать Иешуа Га-Ноцри, посмотреть на мир его глазами, *научиться* у него мудрости. Так Левий Матвей становится "учеником" "бродячего философа", совершая своего рода духовный эксперимент (вообще в творчестве М.А. Булгакова социальный, философский, нравственный эксперимент является одним из главных приемов в воплощении идейного замысла как отдельных сцен, так и целых произведений).

Никакого внутреннего родства, созвучия в мировосприятии Иешуа и

Левия, необходимого для отношений единомышленников, учителя и ученика писатель не подчеркивает. В эстетической системе романа "ученик" - это духовно близкий учителю человек, его завещание миру. Га-Ноцри же не считает Матвея своим учеником, для него он лишь "спутник" [6, 25]. На этом специально акцентирует внимание Булгаков, сопоставляя (и даже противопоставляя) своих героев на всех уровнях - от душевно-духовного, мировоззренческого до экзистенциального. И это не случайно.

Литературоведы уже отмечали, что "образ ученика Иешуа задуман был как весьма неоднозначный и противоречивый, несущий огромную смысловую и функциональную нагрузку" [8]. Однако булгаковедение долгое время не проявляло сколько-нибудь значительного интереса к данному персонажу, не пыталось раскрыть его "личностное поле", заглянуть в его душу-сердце, хотя мотив сердца сопровождает героя на протяжении всего романа. Исследователи, интерпретирующие "древние" главы "Мастера и Маргариты", вполне единодушны в оценке Левия: ставят ему в вину "жестокосердие и фанатизм" (Н.П. Утехин), называют "догматиком", "производящим отталкивающее впечатление своей неуравновешенностью и умственной ограниченностью" (В.М. Акимов, Н.К. Гаврюшин).

Общим местом стало суждение Б.В. Соколова о том, что "единственный ученик Га-Ноцри не усвоил его проповеди ненасилия и признания всех людей добрыми" [9]. По существу своему верное, это утверждение тем не менее не объясняет причину невосприимчивости Матвея к словам Иешуа. Недопонимание, возникающее между ним и "учителем", на наш взгляд, кроется в том, что все речи Га-Ноцри обращены прежде всего к сердцу человека. Они имеют интровертную траекторию, идущую внутрь человеческой личности. Духовное же движение Левия отличается экстравертной направленностью – вовне, наружу, на видимую и объясненную разумом поверхность. Это совершенно иной тип духовности, в основе которого лежит *рассудочная вера* в возможность просветления человечества личным героическим примером. Поэтому морально-этическое учение Иешуа, прошедшее сквозь призму "ограниченного" разума Левия Матвея, остается непонятым им в своей глубинной основе.

"Неправильно" записывавший за "бродячим философом", то есть пропускавший его слова через свой ум, Левий в своих "логиях" отразил лишь собственное видение Иешуа, ничего общего не имеющее с реальным мудрецом из Гамалы. Будучи неотлучным спутником Га-Ноцри в его странствиях, он знал о жизни Иешуа больше, чем кто бы то ни было, но знание фактов еще не есть знание сущности, открывающейся исключительно вере. А вера как форма абсолютного знания ("вера есть тоже знание", "но знание высшее и полное, видение всего, безграничности", - замечал Н.А. Бердяев [10]) оказалась недоступной Матвею - человеку приземленному и духовно неподвижному. Ему совершенно непонятна была жизнь Иешуа, свидетелем которой он явился, но еще более неясной предстала его смерть-жертва, смерть-подвиг. У Левия не возникло и доли сомнения, что свершившаяся казнь Га-

Ноцри есть расплата за его чрезмерную доверчивость и превознесение людской доброты, которая на самом деле лишь фантом, иллюзия наивного мечтателя. Преобразить мир любовью, с точки зрения бытового сознания Левия Матвея, как и Иуды из Кириафа, так же невозможно, как отменить свершившийся факт - гибель праведника, которая должна остаться в памяти потомков как гневный укор человечеству. Именно так понимал свое назначение (донести до будущих поколений судьбу лучшего человека на земле) "ученик" Га-Ноцри Левий Матвей, оказавшийся тем "одним" на Лысой Горе, которого автор называет "единственным зрителем, а не участником казни" [6, 170].

В христианстве нет и не может быть сторонних наблюдателей - каждый верующий со-распят с Христом, приобщен к Его искуплению грехов мира, заслуживая тем самым прощение собственных грехов. Путь страданий христианина – это путь, тождественный очищению, и его прошли все ученики библейского Иисуса, в том числе евангелист Матфей: по церковному преданию, он "мученически скончался от огня в Ефиопии" [11].

Булгаковский же персонаж не способен на высокое самоотречение, точнее, на духовный порыв, идущий из глубины чистого и цельного сердца. Левий Матвей постоянно раздираем, с одной стороны, своей рассудочностью, а с другой - необузданными страстями. Отсюда его неуравновешенный характер, его метания из крайности в крайность. Психологически точно писатель передает состояние Левия в тот момент, когда его душу терзают муки совести: ведь именно он оказался причастен к гибели Иешуа, так как не смог быть с ним рядом во время ареста римскими легионерами ("Вот в этом-то и заключалась первая ошибка Левия Матвея. Зачем, зачем он отпустил его одного!" [6, 172]). Обостренная рефлексия явилась причиной принятия аффективного решения - достать нож и убить им своего учителя, освободив его тем самым от страданий ("Одного мгновения достаточно, чтобы ударить Иешуа ножом в спину..." [6, 173]). Все это служит примером того, как в одной душе борется долг (не оставлять Га-Ноцри) и страсть, граничащая с помешательством. "Долг и страсть находятся в таких же коррелятивных связях, как разум и чувство, "ум" и "сердце"" [12].

В образе Левия Матвея эта разнонаправленность двух важнейших духовных центров личности (ум и сердце) предельно обнажается, но иногда в романе возникают ситуации, когда мысли и чувства, определяющие поступки этого героя, его взгляд на мир, смешиваются, переплавляются, образуя некое нерасчлененное единство. Левий Матвей бежал по Яффской дороге в надежде догнать скорбную процессию, ведущую арестантов к месту казни. "По временам ему приходилось валиться прямо в пыль и лежать неподвижно, чтобы отдышаться. И так он лежал, поражая проезжающих на мулах и шедших пешком в Ершалаим людей. Он лежал, слушая, как *колотится его сердце не только в груди, но и в голове и в ушах*", горяча, воспаляя их (курсив мой. - И.У.) [6, 173].

В такой распаленной гневом и отчаянием "*горящей <...> голове прыгала только одна горячая мысль*" (курсив мой. - И.У.) [6, 173] - мысль о

справедливой мести за Га-Ноцри. Горячее, горящее сердце помутило разум Матвея, переставшего думать спокойно, расчетливо-холодно, взвешенно. Здесь Булгаков обыгрывает устойчивые в русском языковом сознании идиомы "горячее сердце" и "холодная голова", рождающие в тексте образ "горячечной мысли", возникающей в "горящей голове". Эпитет *горячечный* семантически амбивалентен: с одной стороны, от глагола "горячиться" он актуализирует значение аффективности, неразумности действий (к тому же здесь обнаруживается скрытый оксюморон - "неразумная мысль", то есть мысль, явившаяся без посредства мышления, в бреду, горячке), с другой - объясняет муки совести, разгорающиеся у Левия, парализующие волю, физически и духовно обессиливающие.

Опираясь на русскую философскую традицию, связанную с осмыслением "феноменологии сердца", М.А. Булгаков развивает идею Б.П. Вышеславцева о внутреннем единстве ума и сердца, "ум в конце концов, - писал мыслитель, - укоренен и центрирован в сердце" [13]. Воссоздавая внутреннее состояние Левия Матвея в момент наивысшего духовного напряжения, Булгаков показывает взаимопроникновение головного и сердечного начал. Причем образ сердца, бьющегося в голове, символически передает пробуждение совести у рассудочного человека. Процесс такого пробуждения сопряжен с физическим страданием (он сущностно совпадает с нравственным преображением человека, получающим духовный дар свыше, что гениально было воплощено А.С. Пушкиным в "Пророке"): ученика Га-Ноцри "затрясло, тело его наполнилось огнем, *он стал стучать зубами* и поминутно просить пить" (курсив мой. - И.У.) [6, 172].

Проснувшаяся в сердце рационалиста Левия совесть обострила в нем чувство вины перед учителем за то, что не уберег его, отпустил из Вифании в Ершалаим, где и оказался свидетелем казни праведника. В отличие от Левия Матвея, горестно страдавшего от того, что он стал свидетелем гибели Га-Ноцри, герой из одноименного рассказа Л.Н. Андреева ("Бен-Товит", 1905), человек рассудочный и сердечно черствый, "проморгал распятие Христа, так как в этот день у него нестерпимо болели зубы" [14, 636]. Формальная, типологическая смежность сюжетов, развиваемых Андреевым и Булгаковым, обнаруживает идейно-смысловое единство при решении важной для христианского сознания проблемы – проблемы преодоления человеком самодовольной ограниченности собственного разума.

Так, главный герой андреевского повествования, иерусалимский торговец Бен-Товит, "был добрый и хороший человек, не любивший несправедливости" [14, 555]. Однако "в тот страшный день, когда совершалась мировая несправедливость и на Голгофе среди разбойников был распят Иисус Христос", его охватила сильнейшая зубная боль: "весь рот и голова полны были ужасным ощущением боли, как будто Бен-Товита заставили жевать тысячу раскаленных докрасна гвоздей" [14, 555]. За конкретными бытовыми, психологическими деталями, на которые автор обращает особое внима-

ние, проступает бытийный план, и боль Товита приобретает символическое значение: муки головы – это расплата прагматичного торговца за пренебрежение сердцем, жаждущим божественной любви – того чуда, которое не доступно пониманию разума и которое возможно только по вере. Поэтому когда жена Бен-Товита упомянула о даре Иисуса врачевать недуги, он иронично, но вместе и вызываяще ответил: "Ну конечно! Пусть бы Он исцелил вот мою зубную боль" [14, 557]. И эта просьба не замедлила исполниться, хотя "разумный" торговец был абсолютно убежден в том, что ему "помог в конце концов крысиный помет" [14, 557] – "реальное" лекарство, которое он принял.

Образ рассудочного человека, представленный Л.Н. Андреевым, перекликается с персонажами-рационалистами М.А. Булгакова. Левия Матвея роднит с Бен-Товитом недоверие к сердцу и превознесение "головного" начала в познании мира. Герой Андреева, полагавшийся в жизни исключительно на свой практический разум, "голову", впервые испытывает нестерпимую боль, идущую как раз от головы, которую и винит в своих страданиях, клянется даже *"разбить себе голову о камень, если не утихнет боль"* (курсив мой. – И.У.) [14, 556]. Мотив камня появляется и в романе "Мастер и Маргарита", обнаруживая внутреннюю связь андреевского героя с Левиим, который, отчаявшись спасти Иешуа, в ожидании казни "сидел на камне с самого начала, то есть вот уже четвертый час" [6, 170].

Играющий важную роль в "древних" главах булгаковского романа, этот мотив сопряжен с символическим раскрытием "слепоты, бесчувственности, бессердечия, жестокости, черствости души" [15] – рационализма персонажей. В русской религиозной философии начала XX века, в ее антиинтеллектуалистском крыле (Л.И. Шестов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк), культивировавшем "чистую веру", не доступную критике с позиций логического мышления, с подачи Л.И. Шестова утвердилось парадоксальное понимание человека "разумного", то есть обоготворяющего рацию, поклоняющегося рассудку, как человека "каменного". М.А. Булгаков, хорошо знавший полемически заостренное творчество этого философа, замечательного исследователя Ф.М. Достоевского, художественно реализовал многие созвучные ему идеи мыслителя, в том числе идею "превращения живых людей в камни" при попытке обрести истину исключительно разумом [16]. Не случайно Понтий Пилат, человек ищущий смысл бытия, стремящийся познать истину рационально, на допросе Га-Ноцри *"сидел как каменный"*, и только губы его шевелились чуть-чуть при произнесении слов. Прокуратор *был как каменный*, потому что боялся качнуть пылающей адской болью головой" (курсив мой. – И.У.) [6, 21]. Каменный интерьер, окружающий героя в романе – это реализация метафоры окаменелого сердца, каменной души, сущность которой образно определил Б.П. Вышеславцев: "Неспособность любить есть "окаменение сердца" [17].

Тема духовной окаменелости, замкнутости Пилата начинает звучать с первых же строк ершалаимских глав. Духовная неподвижность как осново-



полагающая примета личности игемона, образно выраженная в холодном мраморном интерьере дворца Ирода Великого, не ускользнула от пронизательного Иешуа: "Беда в том, - говорил ему связанный Мессия, - что ты слишком замкнут и окончательно потерял веру в людей" [6, 27]. Душевная закрытость, эмоциональная неподвижность Понтия Пилата, его отчужденность и одиночество – это внешнее проявление тоски прокуратора о другом жизненном предназначении, мучительная недостижимость которого обостряет приступ гемикрании, возникающей как реакция, сигнал к преодолению замкнутости, душевного холода и окаменелости. Вероятно, Пилат смутно чувствовал это, задавая арестанту вопрос об истине. "Истина прежде всего в том, что у тебя *болит голова...*" (курсив мой. – И.У.) [6, 26] - отвечает ему Га-Ноцри. "Страдания" головы в произведениях Булгакова, - как верно отмечает Е.А. Яблоков, - это чаще всего ситуация символическая" [18]. За головной болью Понтия Пилата скрывается не только его реальное физическое состояние. Не умея логически объяснить, но уже смутно догадываясь, что совершает величайшую несправедливость, вынося смертный приговор праведнику, прокуратор испытывает усиливающуюся головную боль, которая в художественной структуре романа обретает значение невыносимых нравственных мук, пробужденных помимо рассудка и воли героя родившимся чувством сострадания к нищему философу, эмоцией сочувствия. Исполняя формальный закон, сочиненный самодовольным рассудком, Понтий Пилат неожиданно для себя обретает пробуждающееся к "живой жизни" сердце, ибо только оно может мучительно страдать. А это уже акт символический. За свой "головной" выбор при вынесении решения о казни Га-Ноцри Пилат заплатил сполна: "около двух тысяч лет" прикованный к "тяжелому каменному креслу" [6, 369], изнемогая от нравственной муки, он мечтал о прощении Иешуа, лелея надежду "поменяться своей участью с оборванным бродягой Левию Матвеем" [6, 370]. Прокуратор исполнил незыблемый закон мироздания, напомнить который и призван был Воланд: "каждому будет дано по вере его" [6, 265]. За свое каменное сердце Пилат получил заточение в вечности – неподвижное сидение на камне.

Мотив сидения на камне сопутствует в романе двум героям: Понтию Пилату и Левию Матвею. В мифопоэтическом сознании такое сидение всегда "ассоциируется с тяжелым наказанием" [19]. По свидетельству О.М. Фрейденберг, в европейской культурной традиции "акт сиденья отождествляется с преисподней" [20]. В этом смысле наказание Понтия Пилата сродни адскому искуплению. Однако Левий Матвей тоже сидит на камне, и он, безусловно, наказывается в романе за свое отступление от сердечности учения Га-Ноцри, но в вечности ему все же даруется свет, а не тьма (преисподняя).

Кажущееся нелогичным решение судьбы бывшего сборщика податей, человека жестокого, по определению Пилата, и идейно далекого от своего учителя ("Ты жесток, а тот жестоким не был" [6, 320]), в романе убедительно мотивировано. Жестокость Левия, как ни парадоксально, оказывается обратной стороной его человечности и в некотором роде свидетельствует не

столько о душевном расстройстве героя, потрясенного казнью Га-Ноцри, сколько о его нравственном здоровье, которое как раз и состоит в отзывчивости на муки ближнего. Левий Матвей, не способный изменить предопределенный порядок вещей, направляет все свои волевые усилия на то, чтобы если не предотвратить гибель Иешуа, то, по крайней мере, облегчить его страдания. В этом проявляется деятельная любовь, заповеданная Спасителем. Только такая любовь, возгорающаяся в сердце, способна все оправдать, как оправдывает она в глазах Булгакова и Левия Матвея.

"Кто любит, тот не спрашивает, что делать!" - негодовал Иуда Искариот, герой одноименной повести Л.Н. Андреева. - "Он идет и делает все. Он плачет, он кусается, он душит врага и кости ломает у него. Кто любит! Когда твой сын утопает, разве ты идешь в город и спрашиваешь прохожих: "Что мне делать? Мой сын утопает!" - а не бросаешься сам в воду и не тонешь рядом с сыном. Кто любит!" [21, 261]. Эти страстные слова Иуды были обращены к ученикам Иисуса, которые оставались невозмутимо спокойными даже в момент распятия Христа, поскольку твердо знали о его предопределении и свято верили в величие его жертвы. Л.Н. Андреев подчеркивает, что апостолы любили не самого Иисуса, а его благородную миссию ("Он весь грех людей взял на себя. Его жертва прекрасна! - настаивал Иоанн" [21, 262]). По убеждению Искариота, ученики Спасителя в некотором смысле провоцировали гибель своего учителя, и потому на их совести лежит бремя ответственности. "Предатели, предатели, что сделали вы с землею?" - проклинал апостолов Иуда. - "Теперь смотрят на нее сверху и снизу и хохочут и кричат: посмотрите на эту землю, на ней распяли Иисуса! И плюют на нее - как я!" [21, 262].

Булгаковский Левий в отличие от апостолов андреевской повести совершенно не приемлет добровольной смерти Иешуа. Для него Га-Ноцри важен не как носитель абсолютной идеи, а как человек, искренне верящий в добро и милосердие, пробуждающий в душах людей светлые чувства. Убедившись в неотвратимости жестокой казни невинного праведника, Левий Матвей "швырнул на землю бесполезно, как он теперь думал, украденный нож, раздавил флягу, лишив себя воды, сбросил с головы кефи, вцепился в свои жидкие волосы и стал *проклинать себя*" (курсив мой. – И.У.) [6, 174]. Иуда Искариот у Андреева обрушивается с проклятиями на апостолов – верных учеников Иисуса, светлое учение которого они призваны нести в мир ("А что такое сама правда в устах предателей? Разве не ложью становится она?" [21, 262]), в то время как булгаковский Левий сомневается не в человеческой (земной) правде, а в правде божественной. И его проклятие - это проклятие Создателю, допустившему величайшую несправедливость. "Тогда Левий закричал:

- Проклинаю тебя, Бог!

Осипшим голосом он кричал о том, что убедился в несправедливости Бога и верить ему более не намерен.

- Ты глух! - рычал Левий <...> Ты бог зла. Или твои глаза совсем за-

крыл дым от курильниц храма, а уши твои перестали что-либо слышать, кроме трубных звуков священников? Ты не всемогущий Бог. Ты черный бог. Проклинаю тебя, бог разбойников, их покровитель и душа!" [6, 174].

Свои гневные слова Творцу Левий Матвей посылал не в уединении храма, в благоговейной тишине и молитвенном сосредоточении, а сидя на камне у подножия Лысой Горы, опаляемой нестерпимо жгучим солнцем. Булгаков обыгрывает древний сакральный ритуал непосредственного общения человека с Богом на пограничье между миром земным и миром небесным. Камень в этом эпизоде является "естественным алтарем для обозначения места встречи с Богом" [22], которому бросает вызов уязвленный вселенской несправедливостью ученик Га-Ноцри. Дерзость Матвея лишь на первый взгляд кажется сродни богоборчеству. Нам представляется, что поступок Левия лишен разрушительного пафоса.

После тщательной текстологической работы над романом, проведенной Л.М. Яновской, в книге Булгакова восстановили авторское написание слова "Бог" с заглавной буквы. В данном фрагменте это слово имело двойное начертание – с прописной и строчной буквы. В результате такого правописания обнаружилась до того незамеченная внутренняя сложность монолога-проклятия Левия Матвея. В одном контексте столкнулись два диаметрально противоположных представления о Боге. С одной стороны, Левий проклинает Бога как "всемогущего" Творца, создавшего человека по своему образу и подобию, поскольку видит бессилие такого Бога, не способного спасти праведника, и бессилие самого праведника, оказавшегося один на один перед лицом вечности (в этом бессилии, вероятно, и есть подобие человека Богу). Но, с другой стороны, Левий проклинает не столько "бессильного" Бога, которого ему просто жаль, сколько бога "глухого", "черного", абсолютно равнодушного к человеку, того самого *бога*, которого можно "заклясть" курильницами храма, трубными звуками священников, с которым можно вступить в сделку разбойникам и фарисеям. И такому богу действительно нет дела до человека, "подобного Иешуа", "сжигаемого солнцем на столбе" [6, 174].

Если Бог/бог не может ничем помочь Га-Ноцри, то Левий Матвей вопреки ему готов идти навстречу своему учителю, чтобы быть с ним рядом. Так в его сознании возникает парадоксальная мысль, от которой *"похолодело сердце бывшего сборщика"* [6, 175], - "ударить Иешуа ножом в спину, крикнув ему: "Иешуа! *Я спасаю тебя и ухожу вместе с тобою!* Я, Матвей, твой верный и единственный ученик!" (курсив мой. – И.У.) [6, 173].

Здесь явно ощутима внутренняя связь между образом Левия Матвея из булгаковского романа и образом Иуды Искариота из повести Андреева. И в романе Булгакова, и в повести Андреева Бог-Сын предает свою жизнь в руки Бога-Отца. Андреевский Иуда, совершая предательство, своего рода духовный эксперимент, задуманный для проверки верности учеников Иисуса, после казни Христа, "простирая вверх властную руку", воскликнул: "Я иду к нему! <...> Кто за Искариотом к Иисусу? <...> *Я иду к тебе.* Встреть

меня ласково, я устал, я очень устал. Потом мы вместе с тобою, обнявшись, как братья, вернемся на землю" (курсив мой. – И.У.) [21, 263].

В художественном мире повести Андреева Иуда, лишаясь однозначно негативной коннотации, идущей от канонической евангелистики, предстает верным и единственным учеником Иисуса, ценящим не его великую миссию, а его великую человечность. И в этом смысле андреевский персонаж близок булгаковскому Левию. Более того, само сближение этих образов позволяет обнаружить принципиально важные нюансы, уточняющие духовное пространство каждого из них. Так, Иуда, оказавшийся по велению божественного промысла причиной (и условием) гибели Христа и его посмертной славы, предстает истинным учеником Иисуса, и потому вместе с ним (по вере его – "Я буду возле Иисуса!" [21, 233]) вновь придет на землю, возвещая "благую весть". В версии Андреева высвечивается скрытая сущность Искарриота – его апостольство (посланничество), но оно осуществляется не в его земной жизни, а в "жизни будущего века". Точно также проявляется апостольство и Левия Матвея, которого Иешуа Га-Ноцри спустя почти две тысячи лет посылает "на каменную террасу одного из самых красивых зданий в Москве" [6, 348], чтобы объявить высшую волю Мастеру и Маргарите.

Таким образом, только в метаистории персонаж Булгакова проявляет себя как по-настоящему верный ученик Иешуа ("Я не раб... я его ученик" [6, 350] - гордо говорит Левий Матвей Воланду). Противопоставление свободного ученичества, допускающего отход от беспрекословного следования заповедям учителя, но сохраняющего с ним и его заветами внутреннюю связь, духовному рабству, лишаящему самого ученика его собственного пути, появляется в романе не случайно. В эстетической системе Булгакова духовное рабство всегда сопряжено с ограниченностью разума, его окаменелостью, затверженностью, сковывающих в тиски человеческую душу.

Поэтому заявленная в произведении оппозиция ученик / раб, реализуемая писателем и в "древних", и в современных главах, приобретает дополнительную семантическую окрашенность, актуализируя антитезу ум / сердце. Свободное ученичество невозможно без со-мыслия, со-чувствия, сопонимания мира, жизни, человека с тем, кто учит. Оно невозможно без сердечного порыва, потому что свобода, по верному наблюдению Б.П. Вышеславцева, является "свойством сердца", а не разума, упорядочивающего, сковывающего законами "живую жизнь". "Свободу нельзя обосновать по закону достаточного основания" [23]: она всегда противна разуму-рабству. Так, Левий Матвей, мучительно преодолевая свою рассудочную житейскую логику, рабское следование буквально понятому учению Га-Ноцри, растапливает в вечности свое "похолодевшее" сердце и становится поистине "верным и единственным учеником" Иешуа Га-Ноцри, его вестником (греч. "ангелом") и посланником (греч. "апостолом").

Таким образом, совершается иррациональная, на первый взгляд, метаморфоза героя, внешне (по законам разума) кажущаяся немотивированной, но имеющая неоспоримую внутреннюю "логику" - логику сердца, ту

самую, которая в философии XX века получила название "феноменологической". Следование именно этой "логике", на наш взгляд, делает возможным адекватное прочтение идейно-художественного содержания романа М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита" – и не только образа Левия Матвея, но и Иуды из Кириафа, в восприятии которого существует сложившийся веками стереотип.

1. Ильин И.А. О грядущей России: Избранные статьи. М., 1993. С.319.
2. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990, №4. С. 68.
3. Там же. С. 73.
4. Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 250.
5. Колесникова Ж.Р. Роман М.А. Булгакова "Мастер и Маргарита" и русская религиозная философия начала XX века. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2001. С. 7.
6. Булгаков М.А. Собр. соч.: В 5-ти т. М., 1990. Т. 5. (Далее ссылки на это издание и том даются в скобках с указанием страницы).
7. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 218.
8. Утехин Н.П. "Мастер и Маргарита" М.Булгакова (об источниках действительных и мнимых) // Русская литература. 1979, № 4. С. 93.
9. Соколов Б.В. "Мастер и Маргарита": проблема бытия и сознания или разума и судьбы? // Лепта. 1997, № 36. С.217.
10. Бердяев Н.А. Судьба России. М. -Харьков, 1998. С. 69.
11. Библейская энциклопедия / Сост. архим. Никифор. Репринтное изд. М., 1990. С. 461.
12. Буланов А.М. "Ум" и "сердце" в русской классике. Соотношение рационального и эмоционального в творчестве И.А. Гончарова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого. Саратов, 1992. С. 52.
13. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990, № 4. С. 85.
14. Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6-ти т. М., 1990. Т.1. (Далее ссылки на это издание и том даются в скобках с указанием страницы).
15. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В.Андреева и др. М., 2000. С. 228.
16. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Спб., 2001. С. 83.
17. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике //Вопросы философии. 1990, №4. С. 74.
18. Яблоков Е.А. Мотивы прозы Михаила Булгакова. М., 1997. С. 97.
19. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В.Андреева и др. М., 2000. С. 228.
20. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 186.
21. Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6-ти т. М., 1990. Т.2. (Далее ссылки на это издание и том даются в скобках с указанием страницы).
22. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Сост. В.Андреева и др. М.,

2000. С.227.

23. Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике  
//Вопросы философии. 1990, № 4. С. 83.