

Лазарь Милендиевич

Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта

Lazar Milentijevic

The Clash of Two Christianities in the Images of Zosima and Ferapont

Об авторе: Лазарь Милендиевич, соискатель, ассистент на философском факультете в Нови-Садском университете, Нови-Сад (Сербия).

E-mail: milentijeviclazar@mail.ru

Аннотация: В данной статье будет рассмотрена точка взаимодействия и взаимоотталкивания двух христианств в героях романа «Братья Карамазовы». Необходимо будет указать на принципиально два разных отношения к миссии церковного служителя: один проповедует любовь, призывая человека жить *в миру и для мира*, в то время как другой выдвигает аскетический образ жизни, в котором теряется «образность» Христа. Если светлый строй души Зосимы делает для него возможным увидеть рай в настоящем, то мрачная фигура Ферапонта догматизирует некоторые христианские истины, в результате чего для него человек – вечный узник в крепости греха. Дар любви первого – это торжество Слова и жизни, в которой «все хорошо и великолепно, потому что все истина». В его лексиконе отсутствует неистовость и ненависть по отношению к инакомыслящим – только сочувствие к страдающим. Аскет Ферапонт, одержимый греховным состоянием мира, в одном шаге от введения инквизиции. В постнике нельзя не увидеть желание утвердить свою духовную власть и могущество, что показано в сцене после смерти Зосимы. В его картине мира существует наслаждение победившего и муки пораженного, без возможности спасти павшего или облегчить его долю. Зосима на смертном одре видит мир, в котором есть смерть и рождение, ведь для него солнце заходит и каждодневно восходит, в то время как Ферапонт утверждает Христа, Который «победил заходящую солнцу».

Ключевые слова: Достоевский, христианство, Зосима, Ферапонт, столкновение, диалектика.

Для цитирования: Милендиевич Л. Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2(6). С. 72–97.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-72-97

About the author: Lazar Milentijevic, PhD candidate, professor assistant at the Philosophical faculty at the University of Novi Sad (Novi Sad, Serbia).

E-mail: milentijevicazar@mail.ru

Abstract: This paper considers the points of contact and repulsion between two streams of Christianity, as epitomized by two characters from the novel *The Brothers Karamazov*. It is necessary to stress two fundamentally different attitudes to the priest's mission: one preaches love, calling people to live in the world and for the world, while the other puts forward an ascetic way of life in which the "imagery" of Christ is lost. While the bright nature of Zosima's soul allows him to see the Paradise in the present, the gloomy figure of Ferapont dogmatizes some Christian truths that make the man an eternal prisoner in the fortress of sin. The gift of love of the former is the triumph of the Word and of a life where "everything is good and magnificent, because everything is truth". In his vocabulary, there is no frenzy and hatred towards the dissenters: only sympathy for the suffering. The ascetic Ferapont, obsessed with the sinful state of the world, is one step from the Inquisition. It is impossible not to see in this man the desire to assert his spiritual authority and power, as it is shown in the scene following the death of Zosima. In his perception of the world, there is the pleasure of the Winner and the torment of the defeated, without the possibility of saving the fallen or easing his share. On his deathbed, Zosima sees a world in which there is death and birth: after all, for him the sun sets, and rises every day. Ferapont, instead, affirms a dark Christ, who "triumphed on the setting sun".

Key words: Dostoevsky, Christianity, Zosima, Ferapont, collision, dialectic.

For citation: Milentijevic L. The Clash of Two Christianities in the Images of Zosima and Ferapont. *Dostoevsky and World Culture*, 2019, No 2(6), pp. 72–97.

DOI 10.22455/2619-0311-2019-2-72-97

М. Бубер писал, что в мире происходят сложные и запутанные процессы, которые глубоко погружены в динамическую двойственность, раскрывающую две стороны или два момента одного и того же явления: «Мир двойственен для человека в силу двойственности его соотношения с ним. Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать [Бубер, 1995, с. 16]. В образах Зосимы и Ферапонта Достоевский показал жизнь направлений, которые, являясь частью одной христианской мысли, могут в одно и то же время соприкоснуться и отталкиваться, противодействовать и сливаться, течь отдельно и в чем-то совпадать. Здесь очень важен факт обращенности Достоевского к разным

религиозным и философским идеям, что позволяет данную тему воспринимать в орбите надконфессионального спора и увидеть силу напряжения частей внутри целого¹. Поэтому Вл. Соловьев в своей второй речи о Достоевском писал: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне свободным мыслителем и могучим художником» [Соловьев, 1912, т. III, с. 203]. Достоевский, охватывая предмет из разных перспектив, всегда старался создать целостную картину: рассматривая предмет необходимо поворачиваться и отворачиваться, использовать множество сосуществующих перспективных углов, примеривать *pro et contra*.

Наглядно показан феномен, что внутри одного православия, одной церкви, одной культуры и монастыря, сталкиваются две как будто антагонистические стихии, которые даются как «внутренняя диалектика ищущей мысли» [Зеньковский, 2011, с. 362]. В образах Зосимы и Ферапонта показано, что устремленность к Богу может иметь разные основания и использовать разные средства. Исходя из разных предпосылок, получаются разные концепции: один верит в человеческие силы, призывает к любви и видит разлитую в мире благодать, в то время как второй утверждает религию креста, которая в его интерпретации делает человека вечным узником в крепости греха.

Бердяев отмечал, что два самых великих испытания, которые выпали на долю христианского мира – это испытание гонением и испытание торжеством. Образы мучеников и героев стали положительным идеалом, зародившимся через испытание гонением: «Христиане выдержали его в самом начале существования христианства, когда они подверглись гонению со стороны римской империи, они выдерживают его и в наши дни, когда в России подвергает гонению христиан коммунистическая власть» [Бердяев, 1926]. Намного труднее дается испытание торжеством: «Когда император Константин склонился перед Крестом и христианство стало религией господствующей, государственной, тогда начался длинный период испытания торжеством. И это испытание христиане выдержали не так хорошо, как испытание гонением. Христиане нередко сами

¹ Исследовательница С. Сальвестрони, рассматривая схожий вопрос, ссылается на мнение П. Евдокимова: «Его произведение является не догматическим трактатом, не катехизисом <...> искать доктрину у Достоевского равносильно непониманию его гения во всей полноте. Единственный критический метод, который стоит применять к его творчеству, – это рассматривать его мировоззрение в духе традиции его церкви и вскрыть источники этого мировоззрения» [Сальвестрони, 2001, с. 139].

превращались из гонимых в гонителей, соблазнялись царством мира сего, господством над миром. Тут и внесли христиане те искажения христианства, которые стали предметом обвинения против него» [Там же]. Но если идти по линии размышлений Бердяева, то можно прийти к заключениям, весьма близким к идеям Великого инквизитора. За все катаклизмы и промахи будет обвиняться человеческая несостоятельность, ставшая причиной забвения высоких и не в меру сил заветов. «Человеческое, слишком человеческое» в данной интерпретации становится причиной заземления христианства, ведь все искажения и насилия более бросаются в глаза, чем великая истина. Заостряя данный тезис, можно прийти к утверждению, что Христос был первым и последним христианином.

Продолжая данную тему, можно сказать, что если христианство в образе Ферапонта проходит через искушение торжеством, то самым важным испытанием для Зосимы становится испытание «гонением», – то есть происходящий кризис должен подтвердить или опровергнуть его наставления. Здесь можно вспомнить рассказ Боккаччо о еврее, который весьма тонко анализирует Бердяев, а именно: в этом рассказе еврей, желающий стать христианином, посещает Рим, чтобы увидеть веру людей, стоящих во главе Церкви. Неожиданно все увиденные бесчинства, безобразия и лицемерие оказываются самым важным символом непреходящего значения христианства, потому что именно на этом фоне данная вера укрепилась и распространилась. Предполагаем, что нечто похожее происходит и с верой Алеши Карамазова: земное обесславливание и понижение, которые приходят на смену, как отмечает повествователь, прижизненной святости старца, становятся самой важной вехой в духовном становлении Алеши и утверждении его веры. Это испытание необходимо, чтобы в Алеше родилась неколебимость и уверенность в своем пути, как это случилось в рассказе с евреем. Показано касание религиозного луча, которое может освятить дальнейший путь, и просветление зависит не от силы, а от качества этого луча.

«Вы – соль земли» (Мф. 5:13), – обращается Учитель к своим последователям. Достоевский в черновиках к роману развивал мысль о значимости соответствия роли священника с его деланием, отдельно отмечая необходимость, чтобы жизнь церковного служителя соответствовала идеалам, которые он проповедует и на страже которых он стоит: «Что теперь для народа священник? Святое лицо,

когда он во храме или у тайн. А дома у себя — он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь, пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера? А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь. Гибель народу, гибель и вере, но Бог спасет. Кричишь, что мало содержания: а ты поди хуже, поди пеш и бос, и увидишь, как увеличится и любовь к тебе, и содержание твое. Правду ли говорят маловерные, что не от попов спасение, что вне храма спасение? Может, и правда. Страшно сие” [Достоевский, 1972-1990, т. XV, с. 253]. Достоевский намекал и на иной путь — путь Алеши Карамазова как монаха в миру². Одним из аналогов данного явления может быть монашеский орден, созданный святым Венсаном де Полем, главный замысел которого был выражен в формуле: «Пусть их часовней будет приходская церковь, монастырем — улицы города или больничные дворы, оградой — святое послушание, а покрывалом — божественная стыдливость», цит. по: [Паскаль, 2011, с. 8].

В данных размышлениях Достоевский соприкасается с идеей «христианского реализма»³, который должен раскрываться че-

² Архимандрит Августин (Никитин) подмечает, что в образе Алеши Карамазова Достоевский показал «миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества, в том числе монашества в миру. В России после 1917 г. развитие этого движения подавлялось, но за границей оно все более и более становится реальностью. Так, в начале 1960-х гг. в Греции параллельными формами внутреннего монашества являлись разнообразные и многочисленные разветвления братства «Зои»; в Сирии — служение «Движения православной молодежи» (M.S.O.) и т.п.» Далее автор приводит слова Л.А. Зандера: «В римско-католической Церкви мы тоже наблюдаем необычайное цветение новых форм духовности, которые должно охарактеризовать тем же термином “внутреннего монашества”, — пишет Л. А. Зандер. — Les petits frères et les petites soeurs du Pere de Foucauld, Les prêtres-ouvriers, Les equipiers sociaux (de Garric), Les compagnons d'Emmaus (de l'Abbe Pierre), Le “monastere invisible” (du P. Villan) — не являются ли все эти формы христианской любви и веры практическим осуществлением “опыта деятельной любви”, о котором говорил старец Зосима, или, в переложении на более простой язык, той программы, которую наметил для своей жизни Алеша Карамазов: “за людьми сплошь надо, как за детьми ходить, а за иными как за больными в больницах...”» [Августин, 2007, с. 81]

³ Нельзя не вспомнить, что, описывая Алешу Карамазова, Достоевский подчеркивает «реализм» его веры: «Скажут, может быть, что красные щеки не мешают ни фанатизму, ни мистицизму; а мне так кажется, что Алеша был даже больше чем кто-нибудь реалистом. О, конечно в монастыре он совершенно веровал в чудеса, но, по-моему, чудеса реалиста никогда не смутят. Не чудеса склоняют реалиста к вере. Истинный реалист, если он не верующий, всегда найдет в себе силу и способность не поверить и чуду, а если чудо станет пред ним неотразимым фактом, то он скорее не поверит своим чувствам, чем допустит факт. Если же и допустит его, то допустит как факт естественный, но доселе лишь бывший ему неизвестным. В реалисте вера не от чуда рождается, а чудо от веры. Если реалист раз поверит, то он именно по реализму своему должен непременно допустить и чудо» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 24]. О «христианском реализме» С.Ф. писал, что он «не только не ведет к пассивности, но наоборот, требует максимального напряжения нравственной

рез человека, воцерковившегося и оцерковившегося, являющегося деятельной частью богочеловеческого организма и восстанавливающего своим подвигом *мир в миру*⁴: «Ты там нужнее. Там миру нет. Прислужишь и пригодишься. Подымутся бесы, молитву читай. И знай, сынок (старец любил его так называть), что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит Бог преставиться мне – и уходи из монастыря. Совсем иди. <...> Чего ты? Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 71-72]. Достоевский ищет конкретности и применимости религии, что делает из него борца со всеми пустыми абстракциями, в которых выражена, по словам Розанова, «поразительная вражда к реализму, к конкретности», чтобы не рассматривалась «религия – вне конкретного, религия – вне реального» как «всему предшествующая аксиома» [Розанов, 1994, с. 140]. Реализм в данном смысле требует действенного участия в оздоровлении и спасении мира⁵.

О значимости диалога и противопоставления двух концепций внутри христианства свидетельствуют слова В. Розанова: «Дело в том, что у меня уже давно в душе стоят, в нерешенном споре, две фигуры из Достоевского – отца Зосимы и отца Ферапонта <...> противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно – он выразил вековечную и уже о самой действительности тысячелетнем борении двух идеалов, благословляющего и проклинающего, миролюбывающего и мироплюющего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь – в мировой жизни древа Господня, древа евангельского» [Розанов, 1994, с. 13]. Своеобразную кон-

активности. <...> Христианская активность есть, по существу, активность героическая. Это есть активность сынов Света в царстве тьмы, сочетающих неколебимую веру в свое призвание с <...> смиренным и трезвым сознанием своего собственного несовершенства» [Франк, 2011, с. 413-414].

⁴ Касательно данного момента митрополит Антоний отмечал, что «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, и особенно такого, как Алеша Карамазов» [Антоний, 1921, с. 152].

⁵ Ср. с идеей Достоевского: «Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставляю соznаться, что чистый идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образом реальное, возможное, воочию предстоящее» (Достоевский, 1972–1990, т. XXX₁, с. 68].

цепцию предлагает Бердяев: «В русской православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой духовности. Но были явления, близкие образу о. Ферапонта в «Братьях Карамазовых, т.е. крайнему обскурантизму. Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освобождать духовные силы человека, а их поработать и сковывать» [Бердяев, 1994, с. 408].

По поводу данного вопроса протоиерей Александр Мень отмечает источники, на которые могли опираться данные образы. «Первый источник был, из начальных, самый главный – это Евангелие. Это учение и провозвестие о Богочеловечестве. То есть о тайне Вечного и тайне человека. Это учение о том, что человек есть исключительно высокое и важное существо для Творца. Это учение о том, что человек возвышается над всем Созданием, потому что сама Вечность вошла с ним в контакт. Потому что он создан по образу и подобию Творца. Потому что в нем как бы живет некая программа будущего: развитие, ход существа, родственного животным, до родственного небу» [Мень, 1989]. Избыток жизни и восторг, который сопровождает слова старца Зосимы, имеет под собой веру в благость жизни, в которой присутствуют светлые стороны бытия, не отвергающие идею существования темноты, но своим существованием сглаживающие видимую дисгармонию в мире.

С другой стороны, в Ферапонте дается опыт традиции аскетической практики, которая зародилась еще до христианства и «включала в себя богатейший опыт внутреннего делания, то есть духовной работы по возрастанию человеческой личности. Эта традиция, шедшая главным образом из Индии, из Греции, принятая церковью через несколько столетий после явления Христа, стала рассматривать окружающий мир, как нечто чуждое внеположенное ему», – пишет протоиерей Александр Мень [Там же]. В образе Ферапонта показана волевая и духовная борьба, выраженная в героической сфере мистико-аскетического опыта, внутренний заряд которого мог перейти к утверждению неотмирного: «не любите мира, ни того что в мире», потому что «мир лежит во зле». И здесь показана опасность придать этим словам страшную интерпретацию: «ненавидьте мир» и «будьте злы к миру».

В образе Зосимы показано преодоление оболочки замкнутости души, дальнейшее приобщение к сверхвременному единению все-

го существующего, в котором обнаруживается весь живой и растительный мир. Зосима учит о существующей взаимосвязи между каждой составляющей в мироздании, определяя ее открытость и способность усваивать нечто иное, в результате чего каждая часть занимает свое должное место в живом организме: «Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно. **А ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь, в другом конце мира отдается.** Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче и ребенку и всякому животному около тебя, если бы ты был благолепнее, чем ты есть теперь, хотя на одно каплю да было бы. **Все как океан, говорю вам**» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Состояние органичности не подразумевает замещение и заменяемость вещей, потому что этим бы утверждалось механическое перестраивание, которое бы в конце концов могло привести к убожеству: «А что будет, если развивающийся организм будет ради улучшения своего брать отовсюду кусочки живой ткани от других организмов и заменять ими части собственного существа? Не ясно ли, что он изранит только себя? Не ясно ли, что он изранит только себя, что он умрет гораздо ранее, чем достигнет зрелости в том особом типе развития, по которому течет и уже не может не течь его жизнь?» [Розанов, 2015, т. II, с. 46].

Выявление содержания возможно только в процессе приобщения к сверхличному, которое постепенно становится и глубоко личным. Существование в себе и для себя возможно только в случае взаимодействия и взаимопроникновения с другим, как неразрывным элементом целого, ведь «и собственное качество, или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со всем. Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет существенную среду их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности» [Соловьев, 1912, т. III, с. 62]. Каждая вещь, обладая абсолютным значением и живой силой, пребывает не только в страдательном отношении к другой, но и действует на нее, восполняет ее и сама восполняется ей. В этом всеобщем синтезе и кроется подлинное чудо всеобщей взаимосвязи.

На примере Зосимы можно увидеть сакральность или, по выражению Шлейермахера, «религиозность» чувства⁶, ведь именно через него выражается частное бытие и жизнь, в равной же степени как общее бытие и жизнь всей вселенной. Каждая часть вселенной нуждается в полюбленном к себе отношении, потому что из этой связи исходят все заповеди и в соответствии с ней образуются: «Любите друг друга, отцы, – учил старец (сколько запомнил потом Алеша). – Любите народ Божий» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 49]. «Любите все создание Божией, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И уже полюбишь наконец весь мир уже всецелою всемирною любовью» [Там же, с. 289].

Человеческое чувство – это нечто исконное, а потому своими корнями уходящее в вечное и божественное. Чувство «сверхчеловечно»: его земное проявление – это только подступы к непостижимой широте и полноте, в которой должна быть иная насыщенность, которая тем не менее уже предощущается на земле: «многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь <...> Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим <...> [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Оно делает человека соучастником божественного акта и говорит о пребывании в “religio”, и через ощущение иного мира человек находится *in religione* с Богом. Здесь происходит мистическое касание между видимыми существами и невидимой силой, приводящей все в движение.

Концепция Зосимы утверждает жизнь с ее составляющими явлениями, и только на выстроенном факте жизни возможно «ощущение Бога». А в мире Достоевского «ощущение Бога», любовь к человечеству и бессмертие являются понятиями, находящимися в неразрывной связке: «“Ощущение Бога“. Ощущать Бога – значит ощущать себя бессмертным. Бог и бессмертие души – два коррелирующих по-

⁶ Здесь Шлейермахер отделяет чувственно воспринимаемую религиозность от религиозности, внушаемой понятиями, правилами и обычаями: «Как все истинно человеческие чувства принадлежат к религиозной области, так, с другой стороны, все понятия и всякого рода принципы чужды ей <...>» [Шлейермахер, 1994, с. 83, 228].

нятия, так как это два коррелирующих факта. Один невозможен без другого. Ощущать Бога в себе постоянно, во всякой мысли, во всяком ощущении, во всяком поступке – это и есть бессмертие. Приобрести такое ощущение Бога и означает обеспечить себе бессмертие и жизнь вечную» [Попович, 2004, с. 51], – писал Иустин Попович. В тяге к бесконечной жизни и существованию, человеческий дух посягает на бессмертие, на преодоление временности и конечности. Человеческое существование поддерживает мысль, которая исходит «из убеждений, что человек вечен, что он <...> связан с другими мирами и с вечностью» [Достоевский, 1972-1990, т. XXVI, с. 165].

В так описываемом монашеском подвиге Зосимы В. Розанов видел старый тип монашества: «Явилась до известной степени новая школа иночества, новый тип его: именно – любящий, нежный, “пантеистический” (мой термин в применении к иночеству). Явился, напр., тип монаха – ректора заведения, – просто не знающего личной жизни, личного интереса; живущего среди учеников буквально, как отец среди детей. Если это не отвечало типу русского монашества XVIII-XIX веков (слова Леонтьева), то может быть и даже наверное, отвечало типу монашества IV-IX веков» [Розанов, 2011, с. 337]⁷.

Описывая события внутри и около церковных стен, Достоевский показал войну *pro aris et focis*, выраженную в скрытой и отчасти явной борьбе за авторитет, который ставит во главу угла Великий инквизитор. О Ферапонте сказано, что он жил «в старой, почти развалившейся деревянной келье, поставленной тут еще в древнейшие времена, еще в прошлом столетии, для одного тоже величайшего постника и молчальника отца Ионы, прожившего до ста пяти лет, и о подвигах которого даже до сих пор ходили в монастыре и в окрестностях его многие любопытнейшие рассказы. Отец Ферапонт добился того, что и его наконец поселили, лет семь тому назад, в этой самой уединенной келийке, то есть просто в избе, но которая весьма похожа была на часовню, ибо заключала в себе чрезвычайно много жертвованных образов с теплившимися вековечно пред ними жертвованными лампадками, как бы смотреть за которыми и возжигать их и приставлен был отец Ферапонт» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 151]. О Зосиме же говорили, что он был «честь и слава монастырю» [Достоевский, 1972-1990, XIV, с. 33], в то время как

⁷ Весьма значимо, что данный тезис Розанова безусловно принимает и прот. Георгий Флоровский (см. [Флоровский, 1991, с. 301]).

Алеша о нем даже скажет «первый в мире человек»⁸ [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 201]. Сам старец Зосима в определенных моменты выступает даже как арбитр в некоторых словах-поучениях: «Увы, не верьте такому единению людей. Понимая свободу, как приумножение и скорое утоление потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных и глупых желаний, привычек и нелепейших выдумок» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 284]; или, говоря о разных признаках духовного отступничества, он отмечает избранность и превосходство иноческого пути: «Другое дело путь иноческий»⁹ [Там же, с. 285]. Похожую черту мы видим и во властном тоне отца Паисия, которым он обращается к Ферапонту: «Изыди же, отче, повелеваю тебе, – прогремел в заключение отец Паисий» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 303]. Данные примеры говорят, что в «авторитете» выражается стремление придать форму и ввести коррективы, которые бы не позволяли «благодатному» содержимому разливаться, сообщая его структуре осязаемость: «Теплота необходима для организма, но ни единственным материалом, ни единственной зиждущей силой для организма она быть не может. Нужны твердые, извне стесненные формы, по которым эта теплота может разливаться, не видоизменяя их слишком глубоко даже и временно, а только делая эти твердые формы полнее и приятнее» [Леонтьев, 1882, с. 28]. Все положительное и действенное предполагает некий вид власти и авторитета, то есть мощи над тем, от чего существо свободно. «Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную

⁸ Т.А. Касаткина отмечает следующее: «Однако противодействие старца своему “обожествлению” послушником начинается еще до его кончины и связывается с одним из самых острых и парадоксальных евангельских текстов, который, по сути, разрабатывается Достоевским во всем романе и объясняет его заглавие «Братья Карамазовы» [Касаткина, 2016].

⁹ На эту феноменологическую черту весьма убедительно и глубоко указал Аверинцев: «К примеру: действительно ли православие обходится без столь порицаемых Достоевским представлений Чуда, Тайны и – в особенности – Авторитета? О, есть вопросы, которые можно было бы задать знаменитому тексту; но сам этот текст, откровенно говоря, построен так, чтобы скорее исключить вопросы, чем давать ответы. Федор Михайлович – величайший мастер уклончивости, он не даст поймать себя на слове. Его старец Зосима, разве это не само воплощение Авторитета – конечно, подлинного Авторитета; но где критерии подлинности, которые выходили бы за пределы области морализаторских и субъективных чувств? Если этот роман следует понимать против авторитета институционального, то, во-первых, почему это предпочтение одного рода церковного авторитета перед другим представлено как простое и чистое отрицание авторитета вообще? И во-вторых, можно ли сопоставить этот абсолютный харизматизм с учением и повседневной жизнью Церкви <...>» [Аверинцев, 2001].

силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими» [Соловьев, 1912, т. III, с. 48].

В контексте авторитета, бесспорно, очень важен образ отца Ферапонта. На его примере показано, что в одном христианском мире существует целый набор независимых и частных доминант. И одна из доминант откалывается от всеобщего центра и пытается подчинить себе все остальные, претендуя стать самой особенной, всепоглощающей и властной. Ферапонт внушительно укоряет монашка, выдвигая свое духовное превосходство: «Хочешь, чтобы и я перед тобой, монах, ниц упал?» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 152]. Он, выступая как беспощадный обличитель ложных учений и ересей, возвеличивает свой аскетический подвиг и на своем примере показывает узкий путь, который он навязывает человечеству: «Тото. Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны. Ныне поганцы рекут, что поститься столь нечего. Надменное и поганое сие есть рассуждение их» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 153].

Апогей самоутверждения Ферапонта дается в крайне глубокой по своей символической насыщенности сцене, в которой кульминирует идея наказания и аффект страха: «Мой Господь победил! Христос победил заходящу солнцу! – неистово прокричал он, воздевая к солнцу руки и пав лицом ниц на землю, зарыдал в голос как малое дитя, весь сотрясаясь от слез своих и распростирая по земле руки. Тут уж все бросились к нему, раздались восклицания, ответное рыдание... Исступление какое-то всех обуяло» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 304]. Можно сказать, что в этой сцене духовного торжества страх смешивается с «мистическим ужасом перед трансцендентной бездной, перед тайной бытия, *Mysterium tremendum*, который действительно есть первичный религиозный феномен» [Бердяев, 1926]. Облекаясь именем «своего» Христа и перенимая его державность, аскет самоутверждается и отделяется от «не-своего», «чужого», «пораженного» Христа» Зосимы¹⁰. Христос

¹⁰ В. Розанов подмечал, что существуют два мировоззрения и культа внутри церкви «Иногда думается, что есть две религии и есть и должны быть два культа, две категории

Ферапонта – это Судия мира, который завещает своим ученикам бороться и победить. Берется повелительный элемент, который также содержится в Евангелии. Кровь на кресте по этой логике требует и крови окрест креста.

Все это происходит в контексте важного диалога в келье Зосимы об отсечении зараженного члена. Зосима отмечает, что церковь не отлучает его от себя, «а лишь не оставляет его отеческим назиданием. Мало того, даже старается сохранить с преступником все христианское церковное общение»: допускает его к церковным службам, к святым дарам, дает ему подавание и обращается с ним более как с плененным, чем как с виновным» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 60]. В словах Ферапонта, как защитника определенного идеала, мелькают слова Иоанна Крестителя «уже секира при корне дерев лежит» (Мф. 3:10), ведь Ферапонт и его церковь не вовлекает усопшего в свой храм, а отвергает его и предаёт анафеме, видя в нем только духовного оппонента: «Извергая извергну» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 302], говорит он, входя в келью умершего Зосимы. В Ферапонте отсутствует понимание и терпимость по отношению к инаковому и инаковости. На данную проблему указывает Максим Исповедник: «Я не желаю, чтобы еретики мучались и не радуюсь их злу, – Боже, сохрани! Но сугубо радуюсь их обращению. Я не потерял рассудок, чтобы советовать ценить немилосердие выше человеколюбия» (цит. по [Юстин Поповић, 1974, с. 159-160]).

Ферапонт после случившегося с Зосимой пользуется властью положения триумфатора, и его «святодух» становится могущественным, опираясь на библейское «дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8). К этому привязывается «духу Святому и нам изволилось», и это «нам» переходит во «мне изволилось». Здесь уже «я» становится непререкаемым, бескомпромиссным. Отсюда авторитет, отсюда сила. Уже не помогают увещевания отца Паисия «не тревожить малое стадо»¹¹, потому что для Ферапонта возрастает самоощущение святости, которое было естественно присуще апостолам и святым,

богослужения: черная, или темная – как ответ на скорбь и метафизику скорби, и светлая, белая, – как продолжение, украшение и дальнейшее развитие тоже врожденных нам радостей, восторгов, упоений, счастья [Розанов, 1995, с. 401].

¹¹ Явление Бога в душе таинственного посетителя сопряжено со страхом: «Страшный стих, – говорит, – нечего сказать, подобрали. Встал со стула: – Ну, говорит, – прощайте, может больше и не приду... в раю увидимся. Значит четырнадцать лет, как уже “впал я в руки Бога живаго”, – вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются» [Достоевский 1972-1990, т. XIV, с. 281].

а теперь вкатилось в «не поправленное» сердце Ферапонта. Он привык, чтобы многие обращались к нему с большим почтением: монашек к нему обращается с «великий», «блаженный», «святейший» отче»; даже отец Паисий говорит ему «посту и подвижничеству твоему удивляюсь» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 303]. Он требует к себе *adoratio*, как церковному служителю. Толпа же вторит его амбициям:

– Вот кто свят! вот кто праведен! – раздавались возгласы уже не боязненно, – вот кому в старцах сидеть, – прибавляли другие уже озлобленно.

– Не сядет он в старцах... Сам отвергнет... не послужит проклятому новшеству... не станет ихним дурачествам подражать, – тотчас же подхватили другие голоса, и до чего бы это дошло, трудно и представить себе, но как-раз ударил в ту минуту колокол, призывая к службе. Все вдруг стали креститься. Поднялся и отец Ферапонт и, ограждая себя крестным знамением, пошел к своей келье не оглядываясь, все еще продолжая восклицать, но уже нечто совсем несвязное [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 304].

Эта секунда ужаса может кисточкой размазаться на годы, на всю жизнь и на дальнейшее развитие цивилизации. За этим может последовать владычество над душами. Везде, где царит грех, будет простираться власть Ферапонта.

Здесь очень важно отметить, что не только Ферапонт, но и Зосима признает существование греха, его ощутимую силу. Это во многом основывается на христианской идее множественности, изменчивости и, самое важное, сдвига: то есть согласно православной трактовке усиливается момент недовершенности акта, который предполагает трансформацию твари, становление «новой тварью». В этой недовершенности можно увидеть порчу, как это делает Ферапонт, указывая на недолжное состояние, которое изначально не было заложено в порядке творения, и в этом случае недовершенство воспринимается как поврежденность, проклятие и разобщение с Богом.

В учении Зосимы грех не отделяет человека от Бога, более того, Христос, как Врач, радеющий о каждом самовольно отпавшим от него, ни о ком не забывает. Он не понуждает человека вернуться, ведь грешник никуда и не уходил, – он всегда входил в круг боже-

ственной милости, что мы и видим в проповеди Зосимы: «Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил Господь воистину кающемуся. Да и совершить не может, совсем, такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную Божью любовь» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 48]. Голгофская жертва Зосимой не отвергается («каждый виноват за всех и за вся»), но в его учении христианство не чуждо светлым, жизнерадостным впечатлениям бытия. Человек грешен по отношению к другому человеку, но по отношению к Богу он всегда свободен, потому что жертва Христа и любая высокая жертва никого не обязывает, – в ней нет тяжды или насилия.

Постоянное внушение, что человек пребывает в греховном состоянии может создать иллюзию греха и в самом деле грех. Священник Г. Петров писал: «Иисус нигде не говорит: “отрекись”, “отстранись совершенно от всего окружающего тебя”. В своем окончательном заключении Евангелие заповедует нам: “все создано на пользу и на радость человека, но ничто, созданное не должно властвовать над ним”» [Петров, 1997]. В Евангелии от Иоанна, на которое часто ссылался Достоевский, сказано: «Все это сказал Я вам, да радость моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна». (Ин. 15:11) Зосима подчеркивает: «Други мои, просите у Бога веселья. Будьте веселы как дети, как птички небесные. И да не смущает вас грех людей в вашем делании, не бойтесь, что затрет он дело ваше и даст ему совершиться, не говорите: “силен грех, сильно нечестие, сильная среда скверная, а мы одиноки и бессильны, затрет нас скверная среда и не даст совершиться благому деланию”. Бегите, дети, сего уныния!» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 290]. Мир не должен быть темницей, в которую бы человек был затворяем или сам затворялся, почему и В. Розанов заявляет: «И я с Господом в темнице. Казалось бы – религиозно, а в сущности – кошунственно <....> Спаситель пострадал, чтобы маленький и слабосильный, он не гнулся под грехом. Спаситель тяжесть мирового греха взял на Себя; человек стал сейчас же через это абсолютно безгрешен, свободен от первородного греха и способен к греху лишь обычному, у каждого своему ничтоженькому и легонькому, затираемому легко же добрым (малейшим) делом» [Розанов, 1995, с. 18]. Сила жизненности в человеке поднимается в меру душевной облегченности, далекого и смутного прозрения, что мы «Богу милы. Бог прямо не налюбуется на нас и нашу невинность <...> Ну, тогда мы – герои Богу; с этой мыслью мы ста-

нем геройствовать, и пожалуй, тоже “преломлять кости”, но уже в восторге, в упоении, а не с унылым и смертным взором, как, “со-распинаясь”, преломляем эти кости сейчас. Умереть от радости: да, но то ли это, что вечно умирать от страха и печали» [Там же, с. 20].

В. Розанов весьма убедительно писал, что Ферапонт – это одна из реальностей христианского мира, которая во многом является действенной и весьма важной силой церкви на земле:

Ферапонту есть какая-то лазейка в христианский мир; Ферапонт прокрадывается туда, «садится» или, пожалуй, «сажается старцем», начинает «крестить чертей» и наконец говорит: «Поклонитесь моему Богу, поклонитесь Заходящему Солнцу»... В самом деле, концепция его до того противоположна благословляющей концепции Зосимы, что при одном имени, при одном месте жительства и, вообще, при полной внешней, по символу веры, слиянности с Зосимой и Паисием – он прямо исповедует другую вовсе веру, имеет второго и именно своего «Бога, с Христом «искупившим мир от греха» и уже «заключившим дьявола» в «бездну» - прямо не имеющего ничего общего! Ферапонт, несмотря на слова о себе «погань есмь» (что довольно верно), имеет Богом себе свою гордость; о, он везде «сядет», несмотря на смиренное «не сяду в старцах», «*servus servorum sum*» etc. Бог – забыт. Это – именно Навуходоносор, преображенный в «зверя» и пожирающий «траву» в тот самый миг, когда воззрился на мир: «Кто равен Мне в поднебесной». И этот «Навуходоносор», этот «*servus servorum*» – как показал великий наш аналитик сердца человеческого – возможен в каждом человеке, или, точнее, в зародыше он обитает каждое сердце, Ферапонта, меня, читателя, всякого. Это – дух ложного смирения; дух – прикидывающегося смирения; дух – всем будто бы «служения», который вдруг кончает, как Сикст V при избрании: «Да мне все послужат». Тут есть демон какой-то; т. е. в сердце человеческом есть какая-то демонская струйка, которая, например, начинает: – От большого разума вознеслись вы над моим ничтожеством. Пришел я сюда малограмотен, а здесь что и знал – забыл: сам Господь Бог от премудрости вашей меня маленько защитил (речь Ферапонта же, *ibid.*, стр. 17). И – кончает прямо владычеством над разумом, т. е. насильственным и внешним прямо ломанием его в щепы. Галилею он скажет – «отрекись»; труд Коперника, «не читая», поместит в «Index» (католический каталог «отреченных книг»). Он шел «с сумочкой», «прихрамывая»,

а кончает, как И. Навин: «Стой, солнце, и не движься, луна». Вся история средневекового папства есть история «отца Ферапонта»; и, повторяем, это — далекая история, это — вечная история, это — история вовсе не кончившаяся еще сейчас, ибо тут завязан какой-то вековечный грех, что-то запутанное в судьбах и характере человека! Не «благословляющее» начало, а «проклинающее»: это самое, самое яркое отличие, водораздельная между Зосимом и Ферапонтом линия, которую из великого страха мы должны держать в уме [Розанов, 1995, с. 13].

Иступленная аскетика, которая требует от него разорвать внешние связи с миром, не рождает в нем потребность завязать с миром новую, внутреннюю и проникнутую любовью связь. Мир в концепции Ферапонта онтологически противостоит подвижнику и его задача — уход и преодоление мира. Для Зосимы мир не просто «страда», а мир людей, ближних и братьев. Прежде всего, он видит «мир Божий» как универсум творения со всей полнотой присутствующей реальности.

На примере Ферапонта можно сказать, что любая власть, которая под собой не имеет безусловное начало правды, переходит в насилие, и любое дальнейшее следование ей может быть только вынужденным. Свободного следования здесь не может возникнуть, потому что оно возможно, только когда существует всеобщее подчинение безусловному нравственному началу, составные части и величины которого равны между собой. «Сын во всем послушен отцу, но не подчинен Ему. Он всесовершенно послушен, ибо всесовершенно и всецело знает Отца как Отца. Он не подчинен Ему, ибо подчинение предполагает несовершенное знание и отношение, и вследствие этого необходимость принуждения» [Шмеман, 1996, с. 144-145]. Чем ниже будет падение, чем глубже будет отчаяние, тем выше поднимется «прощающий», «разрешающий» и «очищающий». И на роль такого «святого при жизни» претендует Ферапонт. И каждый сомневающийся в его святости и оспаривающий его учение станет врагом христианства.

В сопоставлении с «закатом» Ферапонта Зосима благословляет «восход солнца ежедневный» и в то же время любит «закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы изо всей долгой и благословенной жизни, а надо всем-то правда Божия, умиляющая, примиряющая, всепро-

щающая!» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 265] Это умиленное состояние рождается в вере, что земная жизнь «соприкасается уже с новой, бесконечной, неведомой, но близко грядущую жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа, сияет ум и радостно плачет сердце» [Там же]. «Внеположный исток» для старца находится в гармоничной связи с Закатом: пограничные ситуации восхода и заката остаются в границах эмпирической реальности рождения и умирания, но в более сильном онтологическом смысле, как «процессы на границе», они уже метаэмпиричны и выходят за пределы доступного опыта. В концепции Зосимы переход от Солнца Восхода к Солнцу Заката говорит о гармоничном протекании, о едином солнце, что ясно вводит идею необратимости и непреложности бытия¹². Сила положительного основания утверждается в сопоставлении с противоположным духовным началом («победы» и «закатного солнца»), которое проговаривает отец Ферапонт в своей триумфальной речи.

В ключе данного соотношения двух подходов Семен Франк подмечает, что христианский реализм должен выдержать испытание «конкретной эффективности» и «ненужность суровости». Он подмечает своеобразную тонкость, то есть грань, стоящую между этими двумя ориентирами, крайности которых могут быть выражены в маниловщине, с одной стороны, и в страшном фанатизме, с другой. Диалектическое отношение, кажущееся наиболее разумным, не могло не привлекать мыслителя, хотя он сам не мог не видеть антиномичность внутри данного явления, в котором очевидно колебание от «причинения страданий» до «силы любви» и «человечности»: «Если эта активность, по самому своему существу, как мы видели, должна быть сурово мужественной, если она, в сознании ответственности за судьбу ближних и мира, должна скорее брать на себя грех непосредственного причинения страданий, чем расслабляться сентиментально-мечтательной, безответственной добротой, – то, с другой стороны, действующая в ней сила любви будет непосредственно сказываться в том, что она будет избегать всякой ненужной, излишней суровости мер и будет одушевляться человечностью, чувством уважения и любви к святине человеческой личности» [Франк, 2011, с. 273].

¹² Дурылин подчеркивал, что «Солнце – древний исконный символ бытия. Заходящее солнце – символ неистребимости, нескончаемости бытия: солнце заката, тихое и преклонное, есть вместе и солнце восхода: единое солнце <...>» [Дурылин, 1928, с. 194].

На примере соотношения двух образов в романе ставится на проверку, казалось бы, неопровержимая формула Блаженного Августина: «В главном – единство, во второстепенном – многообразие, и во всем любовь». Как уже было указано, любовь является одним из важнейших постулатов в концепции Зосимы. Но переплетением чудных нитей Достоевский вскрывает парадоксальность, указывая на то, что любовь может породить ненависть и злобу: «Из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с.28]. В капитане Снегиреве любовь Алеши Карамазова взрывает гордость и боль: «– Видели-с, видели-с! – взвизгнул он Алеше, бледный и иступленный, и вдруг подняв вверх кулак, со всего размаху бросил обе смятые кредитки на песок, – видели-с? – взвизгнул он опять, показывая на них пальцем, – ну, как вот же-с!.. – И вдруг, подняв правую ногу, он с дикою злобой бросился их топтать каблуком, восклицая и задыхаясь с каждым ударом ноги. – Вот ваши деньги-с! Вот ваши деньги-с! – Вот ваши деньги-с! – Вдруг он отскочил назад и выпрямился перед Алешей. Весь вид его изобразил собой неизъяснимую гордость» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 193]. Примеров в творчестве Достоевского можно подобрать очень много. Образовавшееся расхождение сердца препятствует энергии любви. В извечных историях также показано, что любовь может вызывать противоположное чувство: Авель был убит Каином из-за того, что любовь Бога к нему была более сильной; Прекрасный Иосиф в библейском рассказе был возненавиден братьями за то, что он был наиболее из них любимым; Христос учил о любви, а его сделали пленником и распяли. Данте на вратах ада поставил страшное: «И я первой любовью сотворен». Здесь нельзя не вспомнить весьма правдивые (человеческие) размышления госпожи Хохлаковой о том, что нескончаемая и непрекращающаяся любовь становится мукой и крестом, если отсутствует ответная любовь:

– Да, но долго ли бы я могла выжить в такой жизни? – горячо и почти как бы иступленно продолжала дама. – Вот главнейший вопрос! Это самый мой мучительный из вопросов. Я закрываю глаза и спрашиваю сама себя: долго ли бы ты выдержала на этом пути? И если больной, язвы которого ты обмываешь, не ответит тебе тотчас же благодарностью, а напротив станет тебя же мучить капризами, не ценя и не замечая твоего человеколюбивого служения, станет

кричать на тебя, грубо требовать, даже жаловаться какому-нибудь начальству (как и часто случается с очень страдающими) – что тогда? Продолжится твоя любовь или нет? И вот – представьте, я с содроганием это уже решила: если есть что-нибудь, что могло бы расхолодить мою «деятельную» любовь к человечеству тотчас же, то это единственно неблагоприятность. Одним словом, я работница за плату, я требую тотчас же платы, то есть похвалы себе и платы за любовь любовью. Иначе я никого не способна любить! [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 52-53]

На эту страшную дилемму Зосима, кажется, не может дать убедительного ответа, потому что деятельная любовь, на самом деле, является подвигом, который может принести больше страданий, чем радостей. Человек же ищет для себя двухмерной любви, и это реальность. В мире Достоевского жаждут любви и в горизонтальном измерении (то есть в мире людей) и в вертикальном измерении (то есть от Бога), – и ответа на свою любовь человек, соответственно, ждет и оттуда, и Оттуда. Подвиг Христа есть потому и подвиг, что Он, отдавая всего себя и свою любовь за человечество, не требует ответной любви, а если последует холодное и отгораживающее признание о Его ненужности, то Он будет ждать любимое Им человечество, которое должно овладеть искусством быть любящим.

О сложности данного явления Бубер писал, что «двоение возникает в результате соприкосновения с другим, в результате чего рождается близость, в которой все-таки сохраняется последняя и неустранимая дистанция» [Бубер, 1995, с. 235]. Несмотря на всеобщую духовную, родовую и моральную разобщенность в романе «Братья Карамазовы», Достоевский видел потребность в высшем и целостном соединении, о чем и свидетельствует запись из черновиков к Братьям Карамазовым: «Все в лихорадочном состоянии и все как бы **в своем синтезе**» [Достоевский, 1972-1990, т. XV, с. 316]. В показанных в романе кризисах и катастрофах, которые для религиозного субъекта указывают путь одухотворения и очеловечения, проявляется двухчленность, двухприродность религиозной жизни. Данная двухсоставность предполагает актуальность, изменяемость и динамичность религиозного субъекта.

Зосима учит, что сила преуспевания в любви убеждает в бессмертии Бога, бессмертии души. Таким образом, любовь к Богу предполагает любовь к человечеству и наоборот, а если данная связь

отсутствует, то это *contradictio in adjecto*¹³. Причем любовь не должна действовать ограничительно и избирательно, а должна направляться на разные объекты. Любовь в концепции Зосимы – это самоотдача и взаимопроникновение или, как говорил П. Флоренский, «действие Бога во мне и меня в Боге; это содействие – начал моего приобщения жизни и бытию Божественным, т.е. любви существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя» [Флоренский, 1990, т. I, с. 75]. Единство и взаимосвязь двух направлений любви Авва Дорофей проиллюстрировал на примере круга: «Если круг сей есть мир, а самый центр круга – Бог, радиусы же, т.е. прямые линии, идущие от окружности к центру, суть пути жизни человеческой. Итак, на сколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, на столько, по мере вхождения, они становятся ближе и к Богу, и друг к другу; столько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и столько приближаются друг к другу, сколько приближаются к Богу» [Авва Дорофей, 1991, с. 56]. В этой взаимосвязи раскрывается глубокая мистическая диалектика и внутренняя борьба, потому что и той, и другой любви присуща тенденция к изоляции и самозамыканию.

Но если Аврааму было заповедовано: «пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую укажу тебе» (Быт. 12:1), то лишь для того, чтобы вновь вернуться к человечеству: «И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:3) Диалектика в данном случае подразумевает дистанцирование от всей хаотической и какофонической стихии мира, но эта разъединенность никогда не должна переходить в разобщение или прерывать внутренние связи, проникнутые любовью к человечеству: отделяясь от всех, но состоять в единении. «Религиозную жизнь и особенно христианскую жизнь невозможно себе представить как стояние неизменяющегося религиозного субъекта перед неизменяющимся религиозным объектом. Религиозный процесс, который может быть назван первичным религиозным феноменом, есть двойной процесс – процесс рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге, откровения Бога человеку и откровения человека Богу» [Бердяев, 1926]. Религиозный процесс, который своими корнями держится за двухчленность феномена, свидетельствует о тра-

¹³ Иегова говорит: «Я люблю тебя любовью вечною, и потому продлю к тебе благоволение» (Иер. 31:3).

гизме религиозной жизни и о динамике, которая не может не быть трагичной.

На примере двух образов показано, что в христианстве, как его понимал Достоевский, не статичное, неподвижное пребывание, а процесс, подразумевающий актуальность и изменяемость, – процесс, в котором происходит история и драма. Цель этого процесса – преодоление «онтологического расщепления» и воссоединение разрозненных связей. Писатель предвосхищает, что бесславная смерть Зосимы и «торжество» Ферапонта, который намного старше духовного оппонента, говорит о живучести не только аскета, но и его учения, которое всегда будет весьма важным аргументом в установлении земного владычества. Великий инквизитор был аскетом, как и Ферапонт, так что после героической аскезы («сделать свободным и совершенным») данная перспектива актуальна и для Ферапонта, который идет по тому же пути, как и Великий инквизитор. Земному торжеству Ферапонта противопоставлено, по выражению Евагрия, «малое воскресение», и оно должно ознаменовать воскресение прежде всеобщего, воскресение прежде воскресения. Воскрешение Христос и Зосима в главе Кана Галилейская – это уже не только предвкушение и отдаленное чаяние, но и живущая в его душе реальность: парусия начинается в душе Алеши Карамазова. «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне совоскресаю» [Григорий Богослов, 1994, т. I, с. 18].

Несмотря на земное торжество Ферапонта, душа Алеши Карамазова, в которой зародились отталкивание и ужас, в главе «Кана Галилейская» переживает пасхальную радость воскресения старца, который сидит одесную Христа. Григорий Палама писал, что «говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же, встреча с Богом и Богообщение – это одна из высших сфер мистико-аскетического опыта» [Хоружий, 1998, с. 15]. Это не Христос Ферапонта, карающий и мстящий, а Влюбленный в человечество и Вступающийся за праздник, не Позволяющий радости прекратиться и всегда Призывающий новых гостей: «Не бойся его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых непрерывно зовет и уже навеки веков. Вон и вино несут новое, видишь, сосуды несут...» [Достоевский, 1972-1990, т. XIV, с. 327] Христианский

круг Зосимы, если возводить к философским понятиями, ноуменален, в то время как круг Ферапонта феноменален, не божественен и является историческим явлением. В «Кане Галилейской» показан не «пир на празднике чужом», а именно пир, празднующий жизнь всего человечества, на котором Ферапонт может предстать в образе одного из новых гостей. В воцарившейся ночи торжества страха слышен призыв любви, на который аскет может откликнуться.

Список литературы

Авва Дорофей, 1991 – *Авва Дорофей*. Душеполезные поучения и послания. Тула: Приокское кн. изд-во, 1991. 306 с.

Аверинцев, 2001 – *Аверинцев С.С.* «Великий инквизитор» с точки зрения *advocatus diaboli* // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. Киев, 2001. Лекция в Париже в 1993. Цит. по: URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/%D0%90/averincev-sergej-sergeevich/dve-statji-i-odna-lekciya/1>

Августин, 2007 – *Архимандрит Августин (Никитин)*. Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 18. Спб.: Наука, 2007. С. 62-85.

Антоний, 1921 – *Антоний (А. Храповицкий)*, митрополит. Словарь к творениям Ф.М. Достоевского. «Не должно отчаиваться». София, 1921. 184 с.

Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.В.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.

Бердяев, 1926 – *Бердяев Н.В.* Спасение и творчество. Два понимания христианства // Путь. 1926. № 2. С. 26-46.

Григорий Богослов, 1994 – *Святитель Григорий Богослов*. Слово 1. На Святую Пасху и о своем замедлении – Слово первое на святую пасху и замедление // Творения иже во святых отца нашего Григорий Богослова, Архиепископа Константинопольского: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 18.

Бубер, 1995 – *Бубер М.* Два образа веры: Пер. с нем / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика, 1995. 464 с.

Достоевский, 1972-1990 – *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990.

Дурылин, 1928 – *Дурылин С.* Об одном символе у Достоевского // Достоевский. М.: ГАХН, 1928. С.163-198.

Зеньковский, 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект, Раритет, 2001. 880 с.

Касаткина, 2016 – *Касаткина Т.А.* Идеал монашества и его пропасти и подводные камни в последнем романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» // IV Летние чтения в Даровом / ред.-сост. В. А. Викторovich. Коломна: ИД «Лига», 2016. С. 30-41

Леонтьев, 1882 – *Леонтьев К.* Наши новые христиане, Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на праздник Пушкина и повести гр. Толстого «Чем люди живы?») М.: Тип. Е.И. Погодиной, Софийская набер., д. Котельниковой, 1882. 68 с.

Мень, 1989 – Мень А. Два пути понимания христианства. URL: <http://www.alexandrmen.ru/lectures/twoway.html>

Паскаль, 2011 – Паскаль Б. Мысли Малые сочинения. Письма / Блез Паскаль; пер. с фр., вст. ст. и прим. Ю. Гинзбург. М.: АСТ: Астрель, 2011. 544 с.

Петров, 1997 – Петров Г. Евангелие как основа жизни. М.: Православ. Братство Св. Апостола Иоанна Богослова, 1997. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm>

Поповић, 1974 – Јустин (Поповић), архимандрит. Православна Црква и екуменизам. Салоники: Изд. Манастира Хиландара, Света Гора, 1974. 219 с.

Попович, 2004 – Преподобный Иустин (Попович). Философские пропасти. М.: Изд. Совет. Рус. Прав. Цер., 2004. 280 с.

Розанов, 1994 – Розанов В.В. В темных религиозных лучах. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Издательство «Республика», 1994. 476 с.

Розанов, 1995 – Розанов В.В. Около церковных стен. Собр. соч. / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. 560 с.

Розанов, 2001 – Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 337 с.

Розанов, 2015 – Розанов В.В. Полн. собр. соч.: в 35 томах. Спб.: Росток, 2015. Т.2. 480 с.
Сальвестрони, 2001 – Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского. Спб.: Академический проект, 2001. 187 с.

Соловьев, 1912 – Соловьев Вл. С. Собр. соч.: в 10 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 3. Спб.: Книгоизд. Товар. «Просвещение», 1912. 440 с.

Флоренский, 1990 – Флоренский П. Столп и утверждение истины: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т.1. 496 с.

Флоровский, 1991 – Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 599 с.

Франк, 2011 – Франк С. Свет во тьме. М.: Изд-во Белорусс. Экзархата, 2011. 832 с.

Хоружий, 1998 – Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд. Гуманит. лит., 1998. 352 с.

Шлейермахер, 1994 – Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. Спб.: Алетейя, 1994. 423 с.

Шмеман, 1996 – Прот. Александр Шмеман. Церковь. Мир. Миссия. Мысли о Православии на Западе. М.: Паломник, 1996. 207 с.

References

Avva Dorofei. *Dushepoleznye poucheniia i poslaniia* [Soulful Teachings and Messages]. Tula, Priokskoe kn. Izd-vo Publ., 1991. 306 p. (In Russ.)

Averintsev S.S. “Velikii inkvizitor” s toчки zreniia advocatus diaboli [The Grand Inquisitor from the Point of View of Advocatus Diaboli]. Averintsev S.S. *Sofia-Logos. Slovar'* [Sofia-Logos. Dictionary]. Kiev Publ., 2001. Lektsiia v Parizhe [Lecture in Paris] (In Russ.)

Arkhimadrit Avgustin (Nikitin). Sv. Frantsisk Assizskii, Dostoevskii i vostochnoe monashество [St. Francis of Assisi and Eastern Monasticism]. *Dostoevskii: Materialy i issledovaniia*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007, pp. 63-85. (In Russ.)

Antonii (A. Khrapovitskii), mitropolit. Slovar' k tvoreniiam F.M. Dostoevskogo [Dictionary for

- Dostoevsky's Works]. "*Ne dolzhno otchivaivat'sia*" [Do not Despair]. Sofia, 1921. 184 p. (In Russ.)
- Berdiaev N.V. *Filosofia svobodnogo dukha* [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russ.)
- Berdiaev N.V. Spasenie i tvorcestvo. Dva ponimaniia khristianstva [Salvation and Creation. Two Ways of Understanding Christianity]. *Put'*, 1926, № 2, pp. 26-46. (In Russ.)
- Sviatitel' Grigorii Bogoslov. Slovo 1. Na Sviatuiu Paskhu i o svoem zamedlenii – Slovo pervoe na sviatuiu paskhu i zamedlenie [Oration 1. For the Easter]. *Tvoreniia izhe vo sviatykh otssa nashego Grigorii Bogoslova, Arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo: in 2 vols.* [Works of St. Gregory the Theologian: in 2 vols.]. Sviato-Troikaia Sergieva Lavra Publ., 1994. Vol. 1. P. 18. (In Russ.)
- Buber M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith], trans. from Germ. and ed. by P.S. Gurevic, S.Ia. Levit, S.V. Lezov. Moscow, Respublika Publ., 1995. 464 p. (In Russ.)
- Dostoevsky F.M. *Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.] Leningrad, Nauka Publ., 1972-1990.
- Durylin S. Ob odnom simvole u Dostoevskogo [About One Symbol in Dostoevsky] *Dostoevskii* [Dostoevsky]. Moscow, GAKhN Publ., 1928. Pp. 163-198. (In Russ.)
- Zen'kovskii V.V. *Istoriia russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, Akademieskii proekt, Raritet Publ, 2001. 880 p. (In Russ.)
- Kasatkina T.A. Ideal monashestva i ego propasti i podvodnye kamni v poslednem romane F.M. Dostoevskogo "Brat'ia Karamazovy" [The Ideal of Monasticism and Its Abyss and Pitfalls in the Last Dostoevsky's Novel *The Brothers Karamazov*]. *IV Letnie chteniia v Darovom*, red.-sost. V. A. Viktorovich. Kolomna, Liga' Publ, 2016, pp. 30-41. (In Russ.)
- Khoruzhii S.S. *K fenomenologii askezy* [About the Ascetic Phenomenology]. Moscow, Izd. Gu-manit. lit. Publ., 1998. 352 p. (In Russ.)
- Leont'ev K. *Nashi novye khristiane, F.M. Dostoevskii i gr. Lev Tolstoi* [Our New Christians, F.M. Dostoevsky and the Count Lev Tolstoy]. Moscow, Tip. E.I. Pogodinoi, Sofiskaia naber., d. Kotel'nikovoi Publ., 1882. 58 p. (In Russ.)
- Men' A. *Dva puti ponimaniia khristianstva* [Two Ways of Understanding Christianity]. Available at: <http://www.alexandrmen.ru/lectures/twoway.html> (In Russ.)
- Паскаль, 2011 – Paskal' B. *Mysli Malye sochineniia. Pis'ma* [Thoughts. Minor Works. Letters], trans. and. ed. by Iu. Ginzburg. Moscow, AST: Astrel' Publ, 2011. 544 p. (In Russ.)
- Петров, 1997 – Petrov G. *Evangelie kak osnova zhizni* [The New Testament as the Foundation of Life]. Moscow, Pravoslav. Bratstvo Sv. Apostola Ioanna Bogoslova Publ, 1997. Available at: <http://www.wco.ru/biblio/books/petrov1/Main.htm> (In Russ.)
- Justin (Popovic), arkhimadrit. *Pravoslavna Tsrkva i ekumenizam* [The Orthodox Church and Ecumenism]. Saloniki, Izd. Manastira Hilandara, Sveta Gora Publ., 1974. 219 p. (In Russ.)
- Prepodobnyi Iustin (Popovich). *Filosofskie propasti* [Philosophical Abysses]. Moscow, Publ. Izd. Sovet. Rus. Prav. Tser. Publ., 2004. 280 p. (In Russ.)
- Rozanov V.V. *V temnykh religioznykh luchakh*. Sobr. soch. [In the Dark Religious Lights], complete works ed. by A.N. Nikolukin. Moscow, Respublika Publ., 1994. 476 p. (In Russ.)
- Rozanov V.V. *Okolo tserkovnykh sten*. Sobr. soch. [Near the Church Walls], collected works ed. by A.N. Nikolukin]. Moscow, Respublika, 1995. 560 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. *Sobranie sochinenii. Literaturnye izgnanniki: N.N. Strakhov. K.N. Leont'ev* [Complete Works. Literary Exiles: N.N. Strahov. K.N. Leontev]. Moscow, Respublika Publ., 2001. 337 p. (In Russ.)

Rozanov V.V. *Poln. Sobr. soch.: v 35 tomakh* [Complete Works: in 35 vols.]. Vol. 2. Saint Petersburg, Rostok Publ., 2015. 480 p. (In Russ.)

Bibleiskie i sviatootecheskie istochniki romanov Dostoevskogo [Biblical and Patristic Sources]. Saint Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2001. 187 p. (In Russ.)

Solov'ev V. S. *Sobranie sochinenii* [Complete works], ed. and com. S.M. Solov'ev and E.L. Radlova. Vol. 3. St. Petersburg, Knigoizd. Tovar. "Prosveshchenie" Publ, 1912. 440 p. (In Russ.)

Shleiermakher F.D. *Rechi o religii k obrazovannym liudiam ee preziraiushchim. Monologi* [Speeches about Religion to Educated People Who Despises It. Monologues]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ, 1994. 423 p. (In Russ.)

Prot. Aleksandr Shmeman. *Tserkov'. Mir. Missiia. Mysli o Pravoslavii na Zapade* [Church. World. Mission. Thoughts about Orthodoxy in the West]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. 207 p. (In Russ.)

Frank S. *Svet vo t'me*. [The Light in the Darkness]. Moscow, Izd-vo Beloruss Publ., Ekzarkhata, 2011. 832 p. (In Russ.)

Florenskii P. *Stolp i utverzhdenie istiny: v 2 t.* [The Pillar and Ground of the Truth: in 2 vols.]. Moscow, Pravda Publ., 1990. Vol. 1. 496 p. (In Russ.)

Florovskii G. *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ, 2009. 383 p. (In Russ.)