

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное
бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Кемеровский государственный университет»

О. В. Пичугина

**Религиозно-философские основания
позднего творчества Ф. М. Достоевского**

Лекции по спецкурсу

Кемерово 2012

УДК 821.161.1Достоевский. 06(075.8)
ББК Ш5(2=р)5–4(Достоевский Ф. М.)4я73–2
П 36

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Кемеровского государственного университета*

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВПО «Национальный исследовательский Томский государственный университет» **О. Н. Бахтина**;
кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой литературы и русского языка КемГУКИ **М. В. Литовченко**

Пичугина, О. В.

П 36 Религиозно-философские основания позднего творчества Ф. М. Достоевского: лекции по спецкурсу / О. В. Пичугина; Кемеровский государственный университет. – Кемерово, 2012. – 92 с.

ISBN 978–5–8353–1203–0

Учебное пособие, разработанное в рамках спецкурса «Религиозно-философские основания позднего творчества Ф. М. Достоевского», дополняет и развивает темы основного вузовского курса «История русской литературы XIX века». В нем рассматриваются наиболее трудные вопросы этого курса, связанные с пониманием концепции человека в художественных произведениях великого русского писателя. Данная книга – продолжение исследовательских размышлений об антропологии Достоевского, начатых в учебном пособии «Достоевский о назначении человека (шестидесятые годы)» (Кемерово, 2007). В новом пособии на первый план выходит рассмотрение христианских представлений писателя, связанных с осмыслением судеб мира и человека в перспективе реализации религиозно-антропологического идеала (историософия и эсхатология, отношение к мистицизму и мистике, концепция чуда). Особое внимание уделяется проблеме богопознания и боговидения в позднем творчестве Достоевского. В пособии анализируется и интерпретируется роман «Братья Карамазовы», на основании чего утверждается близость творчества писателя мистико-богословскому Преданию и, прежде всего, пневматологическому течению в богомыслии. Важное место в исследовании последнего романа Достоевского занимает анализ евангельской образности, литургических цитат, органично вплетенных автором в художественную ткань произведения. Учебное пособие предназначено для слушателей дополнительной специализации «Основы православной культуры», для студентов филологических факультетов, для преподавателей вузов и школ, историков русской культуры.

ISBN 978–5–8353–1203–0 **ББК Ш5(2=р)5–4(Достоевский Ф. М.)4я73-2**

© Пичугина О. В., 2012

© Кемеровский государственный университет, 2012

Введение

В третье тысячелетие достоевсковедение вошло с пониманием необходимости углубленного постижения религиозно-философских оснований творчества великого писателя, более четкого определения его православной картины мира. Результаты исследований конца XX – начала XXI вв. показали неоднозначность современных оценок христианских взглядов Достоевского. Вопросы о догматических представлениях писателя часто решаются практически противоположным образом. Так, М. Дунаев, исследуя православные основы творчества Достоевского, делает вывод: «Никакого “своего христианства”, не совпадающего с полнотой истины Христовой, то есть с Православием, у Достоевского не было и не могло быть». На противоположном полюсе – утверждение К. Исупова: «<...> для Достоевского – художника, мыслителя и публициста – нет трансцендентного Бога. Ни Троица, ни Отчая Ипостась его не слишком интересуют <...> Христос понят как имманентный человеческому феномен сверхчеловеческого».

В предлагаемом учебном пособии рассматриваются особенности православного мировидения позднего Достоевского. Актуальность работы обусловлена усилением в достоевсковедении внимания к христианскому подтексту творчества писателя, а также необходимостью преодолеть определившуюся тенденцию рассматривать данный подтекст «вне целостного сопоставления со структурными особенностями православного менталитета и ортодоксального литургического цикла» (И. Есаулов). Лекции продолжают развивать темы пособия «Достоевский о назначении человека (шестидесятые годы)» (Кемерово, 2007). Настоящее пособие предполагает рассмотрение религиозных представлений писателя, связанных с осмыслением судеб мира и человека в перспективе реализации религиозно-антропологического идеала (историософия и эсхатология, отношение к мистицизму и мистике, концепция чуда); установление характера связи гносеологических идей Достоевского с православным решением вопроса о богопознании и боговидении.

Лекция 1. Ф. М. Достоевский о кризисе религиозного сознания и «мистической судьбе» человечества

Достоевского можно назвать тем писателем, который смог выразить всю глубину трагического мироощущения человека Нового времени – горечь чувства богооставленности. Кризис религиозного сознания для писателя – это факт не только европейской, но и русской жизни. Современность ощущается им как некий рубеж, переход через который зависит от ответа на главный вопрос: сохранит ли человек европейской цивилизации христианскую веру? В черновиках романа «Бесы» этот вопрос формулируется так: «<...> можно ли верить, быв цивилизованным, то есть европейцем? – то есть верить безусловно в Божественность сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в этом и состоит)» (11, 178)*. Богоискатель Князь утверждает, что из «умных» и «развитых людей совершенно верующих ни одного не встречал», «для остальных, если и верующих <...> это вопрос времени, при ходе цивилизации» (11, 189). Во всех романах писателя герои ищут того, в ком есть живая вера, живое чувство Бога. Главный вопрос Рогожин задает Мышкину («А что, Лев Николаевич, давно я хотел тебя спросить, веруешь ли ты в Бога или нет?»), Ставрогин – Тихону («В Бога веруете? – брякнул вдруг Ставрогин»). «<...> Кто же может верить? Верует ли кто-нибудь <...> и, наконец <...> возможно ли верить?» – настойчиво повторяет Князь в диалогах с Шатовым (11, 178).

По мнению Достоевского, в Европе, «где развитие цивилизации дошло до крайних пределов <...> развития лица, – вера в Бога в личностях пала» (20, 192). Цивилизация на вопрос «возможно ли серьезно и вправду верить?» «отвечает фактами, что нет нельзя (Ренан), и тем, что общество не удержало чистого понимания Христа» (11, 178). Институционализация веры в католичестве расценивается писателем в традициях славянофильской философии как падение западного христианства, утратившего живое чувство Бога. Писатель пророчески угадывает, что в протестантизме при решении вопроса о вере как вопроса об отношении между человеком и Богом появятся кардинальные переосмысления самого понятия о Боге, сводящие трансцендентное к имманентному. Идеи «демифоло-

* Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 1 – 30. Л.: Наука, 1972–1990. В тексте работы ссылки на это издание даются в круглых скобках (с указанием тома и страницы арабскими цифрами).

гизации веры», отказа от «потустороннего Бога» Р. Бультмана и его последователей – яркое подтверждение мнения Достоевского о том, что протестантизм «граничит с прямым атеизмом» (24, 128). В своей оценке мира писатель исходит именно из факта кризиса веры, трагическая значимость которого осознаётся в полной мере только в следующем столетии. Достоевского, как и позже философов XX в., волнует вопрос, что означает в истории европейского человечества кризис веры – начало ли это конца христианской религии, признак надвигающейся гибели мира, или, может быть, «случайность», на которую можно закрыть глаза, или новая важная стадия взаимоотношений человека и Бога.

В середине XX в., переживая ужасы страшной войны, известный представитель протестантской неоортодоксии Д. Бонхеффер пишет: «<...> мы не можем быть честными, не сознавая, что мы должны жить в мире, «*etsi deus non daretur*» <...> Это мы познаем – пред Богом! Сам Бог принуждает нас к такому выводу» [Бонхеффер, 1989, с. 136]. Вопрос современности Бонхеффер ставит так: «Христос и мир, достигший совершеннолетия» [Там же, с. 127]. С его точки зрения, утрата религиозности – закономерное явление, характеризующее наше «совершеннолетие». Христианская апологетика нападает на современного человека, пытаясь доказать ему, что «он не может жить без опекуна – Бога», но это не так, поэтому все нападки – бессмысленные, нечестные и нехристианские. «Бога не следует протаскивать контрабандой», сам Бог дает нам понять, что «мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога».

Д. Бонхеффер утверждает: «<...> совершеннолетие ведет нас к подлинному познанию нашей ситуации пред Богом <...> Пред Богом и с Богом мы живем без Бога. Бог позволяет вытеснить Себя из мира на Крест, Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам <...> Человек призывается к соучастию в страданиях Бога в обезбоженном мире <...> Христос творит в нас не какой-то тип человека, но Человека. Христианин не совершает религиозного акта, а участвует в страданиях Бога в мирской жизни» [Там же, с. 136–137]. Для Бонхеффера «совершеннолетний» человек наконец прощается с ложным представлением о Боге и понимает, что «Иисус призывает не к новой религии, а к жизни». Вера оказывается целостным жизненным актом со-

участия в страданиях Бога во Христе [Там же, с. 138]. И вера, и мектаной означают, что человек смог ощутить не только собственную боль, но боль и страдание Бога в мире, смог вместе с Христом бодрствовать в Гефсимании.

Открывшаяся истина показывает, что не нужно способствовать тому, чтобы люди укрывались за бастионом «церковной веры», нужно признать, что христианская вера жива, но она нечто другое, чем понималось раньше: «<...> наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса» [Там же, с. 144]. К этим идеям Д. Бонхеффер приходит за несколько месяцев до того, как его судьба окончательно решится и он погибнет в концлагере. В это время он читает «Записки из Мертвого дома» Достоевского и его привлекает у писателя мысль о том, что человек не может жить без надежды. «Абсолютно обоснованная надежда», считает Бонхеффер, – это Христос [Там же, с. 141].

Протестантский богослов в трагический момент своей жизни действительно слышит апостольский призыв: «Возлюбленные! Огненного искушения, для испытания вам посылаемого, не чуждайтесь как приключения для вас странного, Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Пет. 4, 2–13). В то же время Бонхеффер, по-видимому, остается глух к другим великим словам. В его рассуждениях «несовершеннолетие», которое, по Апостолу, характеризовало тех, кто до прихода в мир Христа находился «под законом» и имел его «детоводителем», противопоставляется совершеннолетию, которое, однако, интерпретируется как чисто человеческий акт героического усилия разделить Иисусовы страдания. Диалектика закона и благодати ап. Павла исчезает, и вместо «усыновления» фактически утверждается сиротство человека.

При постижении историософских идей Достоевского обращение к концепциям теологов XX века, как кажется, закономерно: духовные искания писателя лучше понимаются из нашего времени, уже открывшего, видимо, почти всю полноту и трагического опыта человечества, и его неиссякаемых надежд. Именно на этом фоне уже не кажутся странными представления писателя о том, что кризис веры связан с неизбежным «общегенетическим ростом» «человека как личности» (20, 192). Развитие личности в период «цивилиза-

ции» сопровождается утратой веры в Бога, констатирует Достоевский в набросках статьи «Социализм и христианство» (1864). Писатель, как и позже Д. Бонхеффер, даже допускает возможность такого этапа в развитии человечества, который условно можно назвать «атеистическим» христианством. В исповеди Версилова («Подросток») этот этап представлен в картине, изображающей людей, наконец оставшихся по логике истории без Бога и в своем сиротстве познавших «весь Закон» Христовой любви. Свою «невероятную фантазию» герой завершает «видением» Христа, вновь пришедшего к людям (15, 379).

В записной тетради 1875–1876 гг., размышляя над сообщением о том, что в Англии появилась «церковь атеистов» с «верой без Бога», Достоевский замечает: «<...> я был прав», – имея в виду идею, художественно выраженную в «Подростке» (24, 163). Для писателя английская секта, в которой христианство «читут как бывшую веру человечества» и в то же время исповедуют жертвенную любовь к другому, – доказательство того, что религиозный кризис все-таки не означает утрату в человеке веры. «Нет, Бога слишком трудно искоренить, – записывает он. – Моление и жертва. Преклониться <...>. Нет, если что устроится, то, может быть, слишком не похожее на идеи теперешних коммунаров, да и жрецов науки. Да и дай Бог» (24, 173). По мнению Достоевского, в английской секте явлена неистребимая потребность «жертвовать, молиться и обожать», доказывающая, что человек, даже отказавшись от идеи Бога, но «приняв закон любви», обязательно придет «к Христу же» («Вот это-то и будет, может быть, второе пришествие Христово»).

Осознавая кризис веры как данность и допуская возможность в истории человечества переходного этапа «атеистического» христианства («Да и дай Бог»), Достоевский, однако, не может признать этот исход событий. По мнению писателя, еще далеко не ясно, являются ли такие факты, как секта атеистов (с ее «обогащением человечества и страстной потребностью проявить любовь свою»), провозвестником действительно чего-то нового («новой грядущей силой») или же это только «похороны вместо живой, светлой жизни» (22, 97). В «Дневнике писателя» за март 1876 года об идее Версилова и церкви атеистов Достоевский вспоминает в контексте рассуждений о признаках «начала конца», увязывая эти идеи с отрица-

тельной оценкой протестантизма как сектанства, в котором «ничего не заперто, не ограждено и не закончено: плыви в безбрежном море и спасай себя сам, как хочешь» (22, 96). Писатель как бы нащупывает ступени перехода от ложных вер, исказивших Христа, к атеизму.

В то же время секта атеистов, «фантазии» версиловых, сам факт возникновения в современном человеке обоготворения другого, жертвенной любви уже знаменательны для писателя. Замечая в русском обществе «честное и светлое ожидание добра», жажду жертвы в современном юноше – атеисте, Достоевский с надеждой прогнозирует, что пройдет это время, когда свои идеи-парадоксы такой юноша принимает за истину: «Тут лишь непросвещение: подспеет свет, и сами собою явятся другие точки зрения, а парадоксы исчезнут, но зато не исчезнет в нем чистота сердца, жажда жертв и подвигов, которая в нем так светится теперь – а вот это-то и всего лучше» (22, 42).

«Просвещение» Достоевский понимает в религиозном смысле как просвещение светом Христовой истины, благодати. Современному атеисту, жаждущему подвига, еще только предстоит «просветиться»; это возможно, потому что такой атеизм – это, может быть, только самонадеянное заблуждение, свойственное «росту личности», рожденное, как сказано в «Идиоте», из утраты корней, «из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу» (8, 452). «Повреждение ума, а не сердца», – так определяется писателем в рабочей тетради сущность «Кирилловых» (25, 227). Эта особенность «недоконченного» типа атеистов делает кирилловых открытыми Богу, а сам атеизм – возможной ступенью к истинному христианству. Здесь для Достоевского еще есть надежда, есть мечта о встрече атеистов с Христом.

В «Бесах» эта историософская идея-«фантазия» на символическом уровне романа проявлена в топографии: Кириллов живет на улице Богоявленской, а праздник Богоявления иначе называется Крещением Господним. В древности в это время обычно крестили оглашенных, а потому праздник называли «святым днем светов» (Григорий Назианзин, 39-е слово), праздником просвещения [Васильев, 1993, с. 290]. Соединение человека с Богом в таинстве Крещения осуществляется через действие просвещающей, предваряю-

щей благодати. Странному атеисту Достоевского будет дано «просветиться»: на улице Богоявленской свершится «личное откровение», обращение, которое, однако, поврежденный разум героя истолкует извращенно. Кирилловым писатель все-таки не дарует в художественной реальности своих романов «обновление ума», по слову ап. Павла. Они так и не «услышат» Апостола, обращающегося к Коринфянам и ко всем на века: «умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами» (2 Кор. 6, 1).

Достоевский о «гражданской» и «мистической» судьбе человечества

Как отмечает известный православный богослов А. Шмеман, смысл православной эсхатологии заключается в том, что «она, через откровение эсхатона, то есть последней *цели* и смысла мира, полагает мир как *историю*, как исполненный смысла процесс внутри линейного времени» [Шмеман, 2001, с. 510]. Именно такое, эсхатологическое, видение мира характеризует христианскую позицию Ф. М. Достоевского и придает ей совершенно определенный характер: постижение глубин греха здесь сочетается с предощущением Царствия Божия, присутствующего уже внутри времени как его «закваска».

Писатель признает высшую цель исторического процесса. Историю на стадии «цивилизации» он рассматривает как «время переходное» (20, 192). В дневниковой записи от 16 апреля 1864 года, где так же, как и в набросках статьи «Социализм и христианство», исторический путь человечества уподобляется духовному пути отдельной личности, сказано, что впереди одна цель – «рай Христов», спасение, достижение идеала, который явлен миру Христом. «Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели», – записывает Достоевский (20, 172). Достижение цели означает окончание прежнего «переходного» существования, абсолютное преобразование мира, человеческой природы, конец истории. «Христос <...> нес в себе отрицание земли <...>», – сказано позже в записной тетради 1875–1876 годов (24, 112). Через чудо Боговоплощения начинается новый этап человеческой истории и в то же время обозна-

чается ее конец – выход к «жизни бесконечной», «будущей, райской жизни» (20, 173–175). Чудо, согласно христианским представлениям Достоевского, венчает сам финал человеческого существования: «<...> мир переродится *вдруг* чудом» (24, 276).

Писатель не разделяет утопических надежд на возможность «исторического» «рая», то есть «рая» в пределах человеческой истории, «рая», сотворенного человечеством в нынешней его природе. Он нигде не утверждает, будто спасение мира – это «продукт» истории, следствие действия исторических законов, итог самостоятельных творческих усилий человека и пр. Как справедливо пишет Н. Лосский, «Достоевский знает, что абсолютное добро осуществимо только в состоянии преображения в Царстве Божием и, следовательно, “все здешнее должно погибнуть”», в то же время он, безусловно, надеется на возможность созревания не только зла, но и добра в истории человечества. Известный философ отмечает принадлежность писателя к той традиции русского православия, для которой не характерен пессимистический взгляд на все земное [Лосский, 1994, с. 211–213]. Принятие мира Достоевским в конечном счете обусловлено откровением о спасении и преображении всего тварного. Взгляды писателя теоцентричны, а это означает, что он видит земное бытие в неразрывной связи с Богом, Которого исповедует как Промыслителя мира. В то же время христианство писателя антропоцентрично, т. к. радость о Воплотившемся и Воскресшем Боге предопределяет здесь надежду на устремленность человека и всего космоса вместе с ним к обожению. Архим. Феодор (А. М. Бухарев), размышляя о современности в отношении к православию, призывал помнить св. отцов, которые всегда стояли «не за мертвую букву веры, а за самую силу союза людей с Богом во Христе <...>, силу, в отчуждении от которой пропадал бы человек не только для будущей жизни, но в настоящей» [Бухарев, 2001, с. 91]. Достоевский, как и его современник-богослов, видит в истинном христианстве не отвержение мира, а, говоря словами архим. Феодора, «ревность за спасение человека по православию». Как считает писатель, православие не идет по пути внешнего, земного строительства Царства Божиего – при разделении Церкви и мира, что характеризует католицизм; не гнушается тварным, как гностицизм, – оно принимает Христово благовестие о деле Святого Духа, о благо-

дати и свободе, а потому стремится не внешне подчинить историю, а внутренне – на путях мистической встречи с Богом, внутреннего делания – преобразить земное бытие.

Мечтая о «вселенской Церкви», о будущем оцерковлении всей культуры¹, Достоевский, конечно, трезво оценивает современный мир как падший, находящийся под властью греха и очень далекий от идеальных устремлений. То, что позволяет писателю принять мир, никак не связано с верой в нравственный прогресс. В черновиках «Бесов» есть важная запись, которая, по мнению комментаторов ПСС, возможно, навеяна оценкой учения Христа, данной Э. Ренаном. В книге «Жизнь Иисуса» Ренан писал, что учение Христа необходимо использовать «для создания счастья, просвещения и добродетели людей» (12, 352). В романе «Бесы» должно было прозвучать опровержение того, что «христианство совместимо даже с бесконечным ходом цивилизации, не только с нынешним» (11, 182). Не учение Христа определяет для Достоевского исторические пути, он далек от искушений секуляризированной эсхатологии². Принять мир, а не подчиниться ему возможно, лишь видя его в истинной эсхатологической перспективе, в свете Царства Божия, постигая изначальный замысел творения и великую тайну домостроительства Сына Божия и Духа Святого. Достоевский наследует новозаветное и святоотеческое представление, в котором мир как созданную Богом природу, предназначенную в конечном итоге к обожению, отличают от мира как сферы греха, болезни изначально прекрасной природы. Футурологические надежды Достоевского не отменяют трагизма истории, связанного с кривыми путями человеческой свободы. «Он проецировал свою *проповедь вперед*, опираясь на совершившийся уже раз навсегда – такова его убежденная вера – *прорыв Божий в историю мира*. Такое служение Достоевского: видеть творчески обновляющую и восстанавливающую силу Истины и звать к ней – можно и следует назвать пророческим» [Арсеньев, 1972, с. 34].

Мистические прозрения Достоевского остаются обычно «в подкладке» публицистических выступлений, т. е. открыто, публично выраженных им историософских идей. Приведем пример. В черновиках «Дневника писателя» сказано: «Я верую в полное Царство Христа. Как оно сделается, трудно предугадать, но оно будет. Я ве-

рую, что это Цар<ство> сов<ершится>. Но хоть и трудно предугадать, а значки в темной ночи догадок все же можно наметить хоть мысленно, я и в значки верю» (24, 127). В печатном тексте «Дневника писателя» за январь 1876 года этих слов нет, а сама вера в «полное Царство Христа» будет высказана значительно сдержаннее и приобретет не столько религиозный, сколько общественно-исторический смысл (22, 31). Достоевский никогда не забывает, что тот, к кому он обращается, не побоится сложного вопроса только «под обаянием картинки», т. е. тогда, когда факт рассказан «художественно» (24, 168). В публицистике писатель обычно избегает однозначного выражения своих представлений о «мистической судьбе» человечества. Вспомним, что религиозные футурологические идеи середины 60-х годов так и не оформились в виде печатных выступлений, а спор об Апокалипсисе в связи с Пушкинской речью так и остался в черновиках. В самой Речи, говоря о своей вере в то, что Россия в конце человеческой истории окажется способной «вместить последнее слово» Христа, Достоевский все-таки как бы останавливается перед тайной, к которой прикоснулся. «Знаю, слишком знаю, что слова мои могут показаться восторженными, преувеличенными, фантастическими. Пусть, но я не раскаиваюсь, что их высказал», – заявляет он. Эти слова напоминают то, что было сказано писателем о некоторых «восторженных» поучениях старца Зосимы: «<...> они абсурдны в обыденном смысле, но в смысле ином, внутреннем, кажется, справедливы». Здесь та же идея «внутренней», мистической правоты высказанного и то же опасение быть непонятым или даже уличенным в гордыне. Обычно «мистическая» правда определяется Достоевским как «фантастическая». Например, в черновиках «Бесов» рассуждения Князя о «мистических судьбах» человечества названы «Фантастической страницей». Писатель «слишком знает», что вступает в область «глухих ощущений» (В. Зеньковский), где все решает вера, внутреннее зрение. Он очень осторожно делает шаг в эту сторону, каждый раз оговариваясь, признавая свою мысль за «фантазию», «мечту», «надежду».

Н. Бердяев справедливо отмечает: «Положительные идеи, которые Достоевский проповедовал в “Дневнике писателя”, не выражают всей глубины и новизны его религиозно-общественных идей.

В них он экзотеричен, он приспособляется к уровню среднего сознания» [Бердяев, 1994, с. 135]. Правда, заявление философа о том, что Достоевский «приспособляется к уровню среднего сознания», нельзя признать точным. Оно отчасти напоминает неудачную защиту писателя Вл. Соловьевым, о которой недавно напомнил С. Бочаров в своем глубоком исследовании спора Достоевского и К. Леонтьева [Бочаров, 1996, с. 183]. Соловьев, пытаясь защитить от критики Пушкинскую речь, оправдывал использование Достоевским выражения «всеобщая гармония» тем, что писатель хочет «быть понятым», говоря с «людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис». Конечно, «экзотеричность» публицистических выступлений Достоевского можно объяснить многими причинами, но главная из них заключается, видимо, в том, что писатель касается Откровения и для него это – прикосновение к глубочайшей тайне, которую он пытается познать. Достоевского при всей его религиозной страстности отличает целомудренность, не позволяющая превратить «светлую надежду» в высокомерную претензию на раскрытие последних тайн бытия. В данном случае уместно вспомнить предостережение В. Лосского, анализирующего «софийную мифологию» о. С. Булгакова. Православный богослов напоминает, что «христианское понятие тайны не имеет ничего общего с “секретом” гностиков и теософов»: это не «некоторое интеллектуальное знание, сообщаемое посвященным», это – «премудрость, не чуждая никому в Церкви, но сообщающаяся лишь тем, кто со смирением устремляет свой ум к Божественному созерцанию, по словам великого Филарета» [Лосский, 2003, с. 41]. В. Лосский подчеркивает, что «обнажение тайны» – путь легкомысленных «духовных беллетристов». Достоевский, конечно, не претендует на «обнажение тайны», он «в робости сердца» (если использовать выражение его героя – старца Зосимы) выражает лишь эсхатологические надежды. Гностические «секреты» писатель разоблачил в поэме о Великом инквизиторе, причем его критика «чуда, тайны и авторитета» направлена как на гностиков, так и на католиков, Церковь которых он обвинял в ложно понятой идее авторитета.

В записях к сентябрьскому номеру «Дневника» за 1876 год писатель специально отмечает: «Отделить судьбу мистическую от гражданской», «Культурные и мистические верования» (24; 256, 254).

Это отделение необходимо ему, в первую очередь, для того, чтобы подчеркнуть безусловную ценность исторической жизни. Значительно раньше в «Ответе “Русскому вестнику”» (1861) о тех, кто не признает историческую деятельность, Достоевский писал: «Педант <...>, сидящий в своем кабинете и ожидающий, что развитие, прогресс, гуманность упадут к нему с неба совершенно готовыми, без исторической жизни, без усилий, без увлечений и ошибок, которые он грубо и слепо презирает, по-нашему, есть равнодушный лентяй, потерявший свой здравый смысл» (19, 127). «Здравый смысл» для писателя всегда заключался в свободном историческом поиске, в вольном принятии и делании добра, в человеколюбии, утверждаемом в конкретном жизненном акте. «Нечто безрассудное и нечестивое» видит он в идеях К. Леонтьева, критикующего его Пушкинскую речь за «светлую надежду»: «*Леонтьеву (не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет)* <...> чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо» (27, 51). Каждое мгновение исторической жизни наполнено для Достоевского таинственным смыслом, который необходимо разгадывать, он не признает «предзаданные идеи», «тупую отвлеченность», антиисторизм (19, 175–176), в какие бы одежды они ни рядились.

Христианский идеал из сугубо трансцендентной области переводится им в тот план, где имманентное, историческое соприкасается с трансцендентным, где и от человеческой свободы зависят последние судьбы мира³. Неслучайно, говоря о «культурных» и «мистических» «верованиях», Достоевский вспоминает католицизм с его отрывом трансцендентного от имманентного и противопоставляет ему православие: «Я православие определяю не мистическими верованиями, а человеколюбием и этому радуюсь, там блудница и тайна, а у нас нет ее» (24, 254). Когда писатель заявляет: «Я вам не представил ни одной мистической идеи» (24, 256), он имеет в виду, конечно, не отсутствие в своих взглядах веры в «мистическую судьбу» человечества и России, а то, что его публицистика сосредоточена на «гражданской судьбе», на поисках «настоящей общественной формулы, в смысле духа любви и христианского самосовершенствования», формулы, которая в русском обществе еще не выработалась (26, 170). Отделяя «гражданскую» судьбу от «мисти-

ческой», Достоевский, безусловно, не разрывает «живой, целокупный организм» общества на «две половинки» (26, 161). Нравственный идеал, по его мнению, предопределяет гражданскую судьбу народа. Идеал вошел в историю через Боговоплощение, и именно это оказывается главным в «культурном верованье»: «<...> источник всего – Христос» (24, 256). В «Дневнике писателя», споря с А. Градовским об идеях Пушкинской речи, писатель поясняет, что «идеал гражданского устройства» «есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц»; идея нравственная всегда «предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее*»; сама же нравственная идея всегда исходила «из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не просто земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью» (26, 165).

О характере отношения писателя к общественному движению справедливо говорил Вл. Соловьев, считавший, что в творчестве Достоевского всегда решался двойной вопрос: «о высшем идеале общества и о настоящем пути к его достижению». «В силу своей веры, – писал философ, – Достоевский верно предугадывал высшую, далекую цель всего движения, ясно видел его уклонения от этой цели, по праву судил и справедливо осуждал их. Это справедливое осуждение относилось только к неверным путям и дурным приемам общественного движения, а не к самому движению, необходимому и желанному; это осуждение относилось к низменному пониманию общественной правды, к ложному общественному идеалу, а не к исканию общественной правды, не к стремлению осуществить общественный идеал. Этот последний и для Достоевского был впереди: он верил <...> в грядущее Царство Божие и понимал необходимость труда и подвига для его осуществления» [Соловьев, 1990, с. 296]. Великой заслугой писателя, по справедливому мнению Вл. Соловьева, было то, что он никогда не выставлял в своем творчестве «*внешний* общественный идеал», не связанный «с внутренним обращением человека и его рождением свыше» [Там же, с. 311]. Известный философ, характеризуя представление Достоевского об идеале, конечно, неслучайно отсылает нас к беседе Иисуса Христа с Никодимом, уверовавшим в Него только как в Учителя: «<...> Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух

дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит. Так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3, 7-8)⁴. Христос говорит о рождении, причиной которого является не человек, а Бог, возлюбивший мир и отдавший «Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Спасение, рождение от Духа, полученные Духом сыноположение, благодать – таковы вера и надежда Достоевского. Для него действительно «источник всего – Христос», во имя Которого Отцом послан в мир, в Церковь Дух Святой (Ин. 14, 26). Позиция писателя – действительно христианская, в его историософии четко заявлена идея, которую Иоанн Мейендорф называет «экзистенциальным дуализмом» между «сим миром» и «будущим веком».

Конечно, слова Достоевского о том, что он «не представил ни одной мистической идеи» (24, 256), могут смутить читателя и исследователя. (В современном достоевковедении не раз писателю отказывали в том, что его воззрения связаны с мистическим богословием. Так, по мнению А. Любомудрова и В. Котельникова, Достоевский практически отрицает «мистическое содержание православия» [Любомудров, 2003, с. 223]). Как было показано выше, восстановленный контекст рассуждений писателя о «мистической» и «гражданской» судьбе человечества позволяет понять, что эти слова вовсе не означают отсутствия в религиозных взглядах писателя мистических идей. В то же время у Достоевского все-таки есть любовь к самому слову «мистика», и это, видимо, предопределено особенностями православной духовности, выразителем которой он является. Как отмечал архим. Киприан (Керн), «на языке наших отцов самого слова “мистика” нет, это понятие западного происхождения, которому лучше всего соответствует “стяжание Св. Духа”, стремление к харизматическому настроению», поэтому «то духовное делание, которое на Западе называется “мистикой”, а у нас не имеет такого определенного и узаконенного наименования, представляется в учении наших отцов прежде всего как благодатное состояние» [Сидоров, 1996, с. XXXIX–XL]. Исследование мистических представлений Достоевского открывает их близость православной традиции «тайнозрения», основывающейся на апофатическом богословии.

Достоевский о мистике и мистицизме, о чуде и лжечуде

В современной науке заявлены две полярные точки зрения на мистические воззрения Ф. М. Достоевского. Одна из них наиболее полно выражена современным философом И. И. Евлампиевым. Исследователь антропологических представлений писателя убежден: «Достоевский <...> понимает мистическое единство людей как земное единство, далекое от божественного совершенства и божественной благодати <...>, для него тот уровень иррационально-мистического единства людей, который реализуется в земной жизни, очень сильно отличается от того мистического единства, которое осуществляется в Боге. Более того, последнее единство оказывается просто некоторым идеалом, некоторой предельной целью, возможность реализации которой (даже в посмертном существовании!) ставится под сомнение или даже отрицается <...>» [Евлампиев, 1997, с. 138]. Согласно другой, противоположной точке зрения, представленной в работах тех исследователей, которые не подвергают ревизии православные взгляды Достоевского, его творчество несомненно связано с мистическим богословием. По мнению А. А. Звозникова, новое «перечитывание» произведений писателя «в русле тысячелетней православной традиции позволит увидеть совершенно неожиданные глубины мистики и богословски осознанной им религиозности русского народа» [Звозников, 1994, с. 180].

Как нам кажется, большинство современных работ характеризуется именно недоверием к мистическим взглядам Достоевского. Исследователи с уверенностью говорят о христоцентричности воззрений писателя, о его «кенотической антропологии» и в то же время подчеркивают, что «прочие элементы христианского мирозерцания» представлены у него «в достаточно неопределенном виде» или не отвечают «строго церковным представлениям, иные просто отсутствуют, как бы выпадают из личного веросознания» [Котельников, 1996–1997, с. 183; см. также Любомудров, 2003]. Отдельные высказывания Достоевского о мистике часто приводятся вне контекста его размышлений, что ведет к искажению их смысла. Думается, важной проблемой достоевсковедения по-прежнему остается научное осознание понимания писателем пневматологической традиции православной духовности. Мистика благодати, чудо

– сюжетообразующие мотивы романов «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы», для их интерпретации, безусловно, требуется серьезное осмысление концепции чуда в творчестве Достоевского. Значимый материал для понимания этой концепции содержат «Дневник писателя» и черновые наброски к нему.

Мистические идеи православия противопоставлены здесь мистицизму в разных его вариантах. Свой взгляд на мистицизм Достоевский ясно выразил в размышлениях о спиритизме. Идеи, высказанные в «Дневнике писателя» и материалах к нему за 1876 год, не были однозначными. Достоевский, с одной стороны, отрицал спиритизм как «непотребное (в его мистическом значении)» учение, связанное с «эпохой всеобщего “обособления”»; с другой стороны, усматривал в нем извращенное проявление духовной жажды обособленного человека, отставшего от истинной Церкви (22, 98–101). Точка зрения писателя на современный мистицизм совпала с богословской оценкой его, прозвучавшей позже, в 1897 году, в работе П. Светлова «Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии».

П. Светлов писал: «О мистицизме следует сказать то же, что сказано св. Василием Великим о древнеклассической мудрости, в ее отношении к христианству служившей <...> естественную переходную к нему ступенью. В христианскую жизнь, говорит он, “вводят нас, конечно, священные писания... но пока, по возрасту, не можем изучить глубину смысла их, мы и в других писаниях, не во все от них далеких, упражняем на время духовное око, как в некоторых тенях и зеркалах <...>”. Эти великие слова продиктованы глубокою мудростью или знанием человеческой души и истинною христианскою любовью святого отца к немощным в вере, далеющим первые неверные шаги к истине» [Светлов, 1897, с. 130]. По мнению П. Светлова, интерес к мистицизму в конце XIX в. напоминает времена крушения античного мира: как и тогда, «опустелая душа» человека, захваченная пессимизмом, спешит заполнить свою пустоту «туманом призрачной мудрости». «Начало интереса к таинственному в настоящее время, – считал богослов, – совпадает с явными симптомами крайнего пресыщения или утомления ума пустотою материализма в жизни и знании; он есть последствие скудного питания души “рожками” в “дальней стороне” (Ев. Л. XV) и

смутное безотчетное стремление духа на родину, в область родной ему стихии религии и метафизики с их миром невидимого, высшего бытия» [Там же, с. 70]. Достоевский, если бы мог знать рассуждения и оценки П. Светлова, безусловно, согласился бы с ними. Мысль о том, что и «в апологетической богословской деятельности», и во всяком истинно христианском деле любовь и милосердное снисхождение к немощи ближнего «стоит выше и прежде знания» [Там же, с. 130], соответствовала внутренним установкам писателя. В то же время взгляды самого писателя, конечно, были чрезвычайно далеки от мистицизма, который воспринимался им как опасный отказ от духовной свободы. Распространение в русском обществе мистицизма, проявляющегося в сектантском движении, в деятельности лорда Редстока в России, в спиритизме и пр., Достоевский связывал с «ничтожным понятием о православии» и «разрывом с национальностью», с народными идеалами (22, 99).

В материалах к «Дневнику писателя» за 1876 год многократно варьируется сочетание взаимосвязанных для Достоевского идей: «Спиритизм, атеизм. Христос» (22, 161). С одной стороны, образованные современники писателя демонстрируют отсутствие веры, с другой стороны, их легко увлекает спиритизм, который они в своем сознании облачают в знакомые религиозные одежды. «Чем гадка религиозная идея спиритизма: кража вашей свободы, и они говорят, что это сошествие Духа Святого! Никогда Бог не позволит сделать такой ужасной вещи (шутки) с человеком», – записывает Достоевский (24, 96). По мнению писателя, увлечение спиритизмом доказывает неистребимость в человеке «мистической потребности» (24, 172), но сама эта потребность, как и жажда жертвы во имя истины, у современного человека выступает в извращенной форме. «Человек, стыдящийся поверить будущей жизни, преклоняется перед несколькими звуками и верит!» (24, 160). Доверие к спиритизму истекает из нелюбви к свободе. Люди изнывают «по утраченной истине, и тут кто-то говорит: постучите-ка в стол, и мы вам, пожалуй, ответим, что вам делать и где ваша истина» (24, 161). Спиритизм – это «обращение камней в хлебы и умерщвление идеи и духа» (24, 121). Спиритизм, масонство, католичество, коммунизм оказываются в размышлениях Достоевского в одном ряду, потому что здесь в разных вариантах присутствует одно – «отнятие всей лич-

ной и духовной свободы у людей, умерщвление личности» (24, 126). «Глубина» этих явлений, считает писатель, «лежит в шатании современных людей», «тут искание нравственного успокоения при потере религии» (24, 158–159). В спиритизме, как и в масонстве, мистическое выступает как чудо, тайна, но, по словам Достоевского, здесь «тайна муравья», и «такая тайна равносильна обращению человека в муравья» (24, 163). «Конфискованной жизнью» (22, 145) называет писатель спиритизм, имея в виду жизнь без свободы, уничтожение духовной целостности и глубины человека. Именно там, где до предела искажен образ Божий в человеке, где заглушен внутренний голос совести, где торжествует «обособление», где уничтожен «данный Церковью образ веры» (22, 98), – там появляется потребность во внешнем санкционировании нравственности, во внешнем авторитете, во внешней истине. Лжечудо спиритов («сошествие Святого Духа» при помощи магической техники и медиумов), или «Христос в кармане» («то есть чрезвычайно легкое обращение с Христом и благодатью») сектанта лорда Редстока (22, 99), или «Христос новый, уже на все согласившийся», католиков (22, 69) – это для Достоевского явления одного порядка.

Писатель отрицает «мистический» смысл спиритизма, но для него проблема спиритизма имеет и другую, не менее важную сторону. Увлечение спиритизмом, возникновение в Англии «церкви атеистов» среди «наиболее обособившихся людей» (22, 162) кажутся ему таинственными и неожиданными знаками «цивилизации». Писатель согласен с теми воззрениями, согласно которым этапа обособления, болезненного «развития личного сознания», утраты «цельного» познания, «отрицания непосредственных идей и законов» «никому не миновать» (20, 192). При этом у него нет сомнения в том, что и этап «цивилизации», и в целом исторический процесс имеют смысл движения к спасению. Размышляя над современностью, Достоевский записывает: «Я верую в полное Царство Христа. Как оно сделается, трудно предугадать, но оно будет. Я верую, что это Цар<ство> сов<ершится>. Но хоть и трудно предугадать, а значки в темной ночи догадок все же можно наметить хоть мысленно, я и в значки верю» (24, 127). Для Достоевского Божии Пути в конкретных событиях истории, конечно, остаются тайной, но вера в Спасителя в то же время дарует ему убежденность в том,

что исторический процесс имеет конкретный религиозный смысл. Это, разумеется, не означает оптимистического усмотрения во всех исторических событиях проявления поступательного движения к Богу. Здесь можно увидеть христианское признание постоянного присутствия Бога в истории, связи не только человека, но и человечества с Богом, угадывание этого присутствия и на этапе цивилизации с ее кризисом веры. В. Зеньковский пишет о христианской историософии: «Это не есть позиция историософского агностицизма <...> для христианской историософии неизбежно признать постоянное *вхождение* Бога в историю, но только нам не дано уточнение этого в конкретных точках истории. В нашей совести мы можем приближаться к чувству Божьего *действия* в истории, т. е. к признанию, что исторические события не нарастали в одном лишь порядке “естественной” диалектики, но что была воля Божия в том, куда направился “поток” истории – но дальше “глухого” ощущения нам не дано идти <...>. “Дух дышет, идеже хочет”» [Зеньковский, 1992, с. 244].

В своей совести Достоевский, безусловно, приближается к «чувству Божьего действия в истории». Неслучайно о собственных историософских интуициях он говорит в записной тетради 1876 года: «<...> я не то что гадаю, я верю, а потому это для меня важно» (24, 135). В «Дневнике писателя» за январь 1877 года Достоевский замечает, что разрешение судеб человечества «в руках Божиих» и «человек почти ничего угадать не может, хотя и может предчувствовать» (25, 9). Христианская вера позволяет писателю именно «предчувствовать», причем не только распознавать зло, но и *видеть* в истории то, что рождает оптимизм. Хотя свои «глухие ощущения» Достоевский редко выдает за пророчество, все его творчество – это постоянное искание и утверждение того смысла, который Христос внес в историю. Парадоксальным образом благодаря и атеизму, и спиритизму выявляются для писателя «значки» «в темной ночи догадок» относительно судьбе человека и мира. Надежды Достоевский подкрепляет логической аргументацией.

Во-первых, спиритизм, как и «невероятные фантазии» атеистов, свидетельствует о «беспокойстве», «метании», «искании чего-то такого, на что бы можно было нравственно опереться» (22, 100). К мысли о том, что в нигилизме, атеизме, спиритизме извращенно

проявляются высшие потребности современного человека, Достоевский не раз будет возвращаться в выпусках «Дневника» за 1876 год. В черновиках он запишет: «Шатаются! Да ведь самая эта шатость есть чрезвычайное знамение» (24, 161). Продолжение записи говорит о надеждах писателя: «На чем же, вы думаете, они установятся? На науке? А где же установилось что-нибудь на науке?». Достоевский пытается «вникнуть» в «дисгармонию» шатающегося общества и открывает совершенно определенные «знамения». (К слову сказать, может быть, семантика фамилии героя «Бесов» Ивана Шатова выражает, прежде всего, именно эту историософскую надежду).

Во-вторых, даже полное «торжество» спиритизма (или любого другого «математического верования») не смогло бы «искоренить» ни Бога, ни человеческую свободу. Понимая, что увлечение спиритизмом в русском обществе вовсе не обрело форму мистического учения, писатель, однако, создает антиутопию, развенчивающую «учение» спиритов. В «фантазии» Достоевского люди «совершенно даром, в виде подарка» (22, 33), используя готовые знания, достигают полного материального благоденствия. Но после восторгов они вдруг обнаруживают, что «нет свободы духа, нет воли и личности», что «исчез человеческий лик и настал скотский образ раба». Описывая совращенное, погибающее человечество, Достоевский использует образы Апокалипсиса. Спиритизм оказывается чудом, «знамением» «зверя», подчинившего людей. Вариация на темы Апокалипсиса в «Дневнике писателя» завершается тем, что оставшиеся в живых люди «бросят волхвование» и «возопиют к Богу» (22, 34).

Нарисовав такую картину, Достоевский, однако, тут же сам себя опровергает: «О, никогда Бог не послал бы такой муки человечеству!». Ни Бог не послал бы такой муки, ни черти, если спиритизм – их проделка, не захотели бы финального торжества Бога. Следовательно, пути человечества будут иными. Таков совсем не шуточный прогноз Достоевского, с которым спорит... его герой Иван Карамазов. В утопии Великого инквизитора «зверь», совративший людей «хлебом земным», после веков страшных человеческих страданий сам приползает к «избранным», и после этого воплощается в жизнь футурологический проект Великого инквизитора. Земной рай наступает, и Христу предстоит судить мир, счастливо устроившийся

без свободы, не по Его плану, а по плану того, кто искушал Его в пустыне. Великий инквизитор переписывает Апокалипсис Иоанна: тысячелетнее царство наступает по воле человека, решившего задачи, которые не смог решить Христос, оказавшийся бессильным не только в момент первого прихода в мир, но и тогда, когда необходимо было усмирить «зверя». Футурологический прогноз в «Дневнике писателя» полностью расходится с идеей Ивана Карамазова.

В-третьих, и это в данном случае – главное, спор о спиритизме неожиданно выявляет некие вечные закономерности, касающиеся веры и неверия. Размышляя о своем неприятии спиритизма, анализируя впечатления после «спиритского сеанса», писатель открывает в своих смутных поначалу ощущениях «не одно только личное». В «Дневнике писателя» за апрель 1876 года он пишет: «Тут мерещится мне какой-то особенный закон человеческой природы, общий всем и касающийся именно веры и неверия вообще. Мне как-то выяснилось тогда, именно через опыт, именно через этот сеанс, – какую силу неверие может найти и развить в самом себе, в данный момент, совершенно помимо вашей воли, хотя и согласно с вашим тайным желанием... Равно, вероятно, и вера» (22, 127–128). «Закон человеческой природы», о котором говорится в связи с неприятием спиритизма, Достоевский формулирует не раз: это все та же идея соотношения Христа и истины. О «спиритском сеансе», доказавшем, что здесь нет шарлатанства, сказано: «<...> после того замечательного сеанса я вдруг догадался или, лучше, вдруг узнал, что я мало того что не верю в спиритизм, но, кроме того, и вполне *не желаю* верить, – так что никакие доказательства меня уже не поколеблют более *никогда*» (22, 127).

Достоевский познает в очередной раз «закон человеческой природы», иначе говоря, то, что одной из главных онтологических характеристик сущности человека является свобода. Ничто не может отменить человеческую свободу. Таков замысел Бога, таково свойство богообразности в человеке. Это только кажется, что в мистицизме, как и в науке, свободному человеческому духу труднее всего устоять, потому что предъявляются «математические доказательства», факты. В действительности «математическое верование самое трудное уверяющее, – пишет Достоевский. – Фома уверовал потому, что желал уверовать» (24, 161). Факты (естественные и

сверхъестественные), аргументы рассудка, наука, насилие никогда не будут «математическими доказательствами» в споре об истине. Писатель задает риторический вопрос: «Как вы думаете, математика убедила бы Нероновых мучеников?» (24, 148).

Не «внешнее», а «внутреннее» («знание» и «видение») предопределяет выбор человека. Поэтому вера в Христа позволяет избежать искушения ложным чудом, отказаться от рабствования в искаженной, больной действительности. Внутреннее «видение» открывает «пустоту» лжечуда, как бы отменяет сам факт. Достоевский пишет о спиритическом сеансе: «Колокольчики, факт, как бы не существовавший» (24, 149). Критерием «действительности» чуда становится откровение. Чудо должно быть знамением, оно, по словам С. Аверинцева, «удостоверяет» откровение, «как жест удостоверяет слова» [Аверинцев, 1970, с. 491]. Откровение – критерий чуда, а чудо – критерий откровения, «доказательство» непосредственного волеизъявления Бога, прорыва из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы [Там же]. «Подлинное чудо есть зримое в вещах, в образах, в мире, но видимое лишь сердцем явление Смысла», – отмечает современный философ [Сошинский, 2001, с. 97]. В противном случае сверхъестественное событие – лжечудо. О вере в лжечудеса достаточно определенно сказал святитель Игнатий Брянчанинов: «Страшное бедствие – отсутствие в человеке истинного богопознания: оно принимает дела диавола за дела Божии» [Брянчанинов, 2000, с. 10)].

Акцент на свободе в решении вопроса о чуде принципиален для Достоевского. У него есть странная запись, которая не может быть понята вне данного контекста размышлений: «Чудо воскр^есения» нам сделано нарочно для того, чтоб оно впоследствии соблазняло, но верить должно, так как этот соблазн (перестанешь верить) и будет мерою веры» (20, 152). Писатель понимает, что именно чудо объявит разум человека Нового времени самым слабым звеном религии. Рационалист, перестав верить, начнет с разоблачения чудес. Сохранивший свободу, целостность духа, силу веры в Бога сохранит и веру в чудо. Способность верить в чудо тогда и «будет мерою веры». В черновиках к роману «Бесы» Князь говорит о том, что среди современных, т. н. верующих распространилось мнение, будто «если не веровать в воскресение Лазаря или immaculée conser-

tion, то все равно можно остаться христианином» (11, 180). В действительности «одно из другого выходит – и нельзя остаться христианином, не веруя в *immaculée conception*» (в непорочное зачатие). Отсутствие веры, по Достоевскому, влечет за собой два разных и в то же время по сути своей одинаковых соблазна: одни соблазняются Воскресшим Христом, другие – Распятым; одним по тем или иным причинам «мешает» чудо, другие требуют чудес; на одном полюсе – атеизм с «богослужением человечеству» (24, 168), на другом – «жажда чудес» спиритов.

Любые соблазны, связанные с чудом, означают, что чудо воспринимается как нечто «внешнее» по отношению к человеку. Человеческая свобода в таком случае становится «барьером» для чуда и делает его тщетным. Божие чудо, по словам С. Сошинского, не может быть «внешним» по отношению к человеку: «<...> это схождение смысла прежде всего в глубину человека, и уже через человека – в мир», это «обращение Божие к человеку», оно «требует от него вольного принятия, встречного движения» [Сошинский, 2001, с. 96)]. Чудо нетщето только тогда, когда в нем, «как в акте покаяния или покаянного очистительного плача, происходит диалог души с Богом, свободное принятие Его спасительной воли» [Там же]. По мнению Достоевского, чудо не может быть причиной веры, более того, чудо всегда соблазн для человеческой свободы, испытание ее. В то же время чудо – «мера веры». Не случайно герои писателя именно чудом «измеряют» веру другого. Порфирий Петрович понимает глубину религиозной драмы убийцы по ответу Раскольникова на два вопроса о чуде (о Новом Иерусалиме и воскресении Лазаря). Сам Раскольников тем же воскресением Лазаря будет испытывать веру Сони и собственную душу. В «Бесах» Ставрогин спрашивает Тихона, уже ответившего на вопрос о вере утвердительно: «<...> я все-таки хочу полюбопытствовать: сдвинете вы гору или нет?» (11, 10).

Слова о «мере веры» – из записной книжки 1860–1862 годов, размышления Князя о вере в чудо – из черновиков лета 1870 года. В записях к «Дневнику писателя» 1876 года Достоевский опять возвращается к этой идее: «Хотя бы из мертвых воскрес, и того не послушают. Ужасная истина. Фома» (24, 96). Эта запись суммирует размышления писателя о чуде, освещая их евангельским словом.

Концепция чуда Достоевского основывается на притче о богаче и Лазаре. Писатель вспоминает ответ Авраама горящему в аду богачу, который просил воскресить Лазаря и послать его на землю, чтобы братья богача узнали о том, что грехи ведут в ад. «Авраам сказал ему: “у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их”. Он же сказал: “нет, отче Аврааме; но, если кто из мертвых придет к ним, покаются”. Тогда Авраам сказал: “если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто из мертвых воскрес, не поверят”» (Лк. 16, 29–31). «Ужасная истина» заключается для Достоевского в том, что сила неверия, которая одновременно является и следствием человеческой свободы, такова, что «отменяет» чудо, делает его «беспольным». Воскресение Лазаря не может помочь неверующим братьям богача, не послушавшим пророков. «Ни слово, ни знамение Богочеловека, – пишет И. Брянчанинов, – не подействовали благотворно на иудейских первосвященников, книжников, фарисеев и саддукеев <...>. Они не только были чужды Богу, враждебны Богу по причине греховной заразы, общей всему человечеству, но сделались такими, утвердили и запечатлели себя в таком расположении по причине собственного произволения, по причине самомнения, по причине желания проводить ту жизнь и преуспевать в той жизни, которая воспрещалась Евангелием» [Брянчанинов, 2000, с. 13–14)]. Для спасения необходимы усилия со стороны самого человека, иначе откровение, благодать, чудо окажутся тщетными. Свободное принятие человеком Бога остается непременным условием спасения.

Истинное христианство, утверждает Достоевский, «провозглашает свободу личности», «не стесняет никаким математическим законом» (24, 171): «*Уверуй свободно* – вот наша формула. Не сошел Господь со Креста, чтоб *насильно* уверить внешним чудом, а хотел именно свободы совести» (27, 80–81). В то же время христианство указывает, что спасение – от Бога («человек сам собою, своими силами погиб бы один»). Писатель говорит о «живой воде» христианства, а в Св. Писании «живой водой» Иисус Христос называет Духа Святого (Ин. 7, 37–39), «Духа благодати» (Евр. 10, 29). Сущность христианства для Достоевского заключается в идее соработничества человека с Божественной волей. Вопрос о спасении в его религиозной философии развернут и не в сторону сугубо имманентного

существования человека, и не в сторону «математического верования», а в направлении той напряженности, которая существует между имманентным и трансцендентным. Для Достоевского проблема человеческого спасения ставится как проблема свободы, греха и благодати. Приход в мир Христа позволяет человеку быть по-настоящему свободным, «совершеннолетним», открывает ему пути к «усыновлению» по благодати.

Вл. Соловьев справедливо отмечал, что писатель являлся мистиком не потому, что стремился потонуть в созерцании Божества, презирал человеческую свободу и отвращался от материальной природы, а потому, что обладал «живым чувством внутренней связи со сверхчеловеческим» [Соловьев, 1990, с. 313–314]. Основа мистики Достоевского – убежденность в личностной связи человека с Богом в Духе Святом, вера в Царствие Божие, в обожение как назначение человека.

Лекция 2. Боговидение и богопознание в романе «Братья Карамазовы»

Вопреки давно высказанному и существующему до сих пор мнению о том, что «поглощенность “слишком человеческими” мыслями уводила Достоевского от мистической проблематики, которая в его наследии занимает весьма скромное место» [Ерофеев, 1991, с. 26], великий русский писатель – это удивительно тонкий христианский мистик. Его творчество выявляет близость Св. Преданию, в котором отрицалась возможность видения Божественной сущности и разрабатывалось богословие обожения. Особенно важным для Достоевского является учение о духовной жизни как переживании благодати, иначе говоря, представление о боговидении в перспективе пневматологического догмата. (В библиотеке писателя были книги св. Симеона Нового Богослова, одного из самых ярких выразителей пневматологического течения в богомыслии, которое, по словам В. Лосского, как бы объято «тайной обитающего в нас Духа Святого» – [Библиотека... 2005, с. 128]). Безусловно, еще далеко не полно осознана теснейшая связь творчества писателя с пневматологической традицией православной духовности. Как справедливо указы-

вает А. Звозников, великая надежда возлагалась Достоевским, прежде всего, на сопричастность человека Богу по благодати, но именно «эта метафизическая защита человеческой личности в духе православной антропологии еще мало осмыслена в достоевковедении» [Звозников, 1994, с. 186].

Обратим внимание на один «словоупотребительный» момент в современной науке, за которым может скрываться искажение сущностных основ творчества писателя. Сейчас принято говорить о «христоцентричности» религиозных взглядов Достоевского. Это утверждение справедливо только в том случае, если при этом характерной чертой православной позиции писателя называется не только христоцентричность, но и тринитарность⁵. Вспомним чрезвычайно важное для данной темы рассуждение В. Лосского об особенностях православной духовности. Известный богослов, рассматривая различия Востока и Запада в вопросе об исхождении Святого Духа, отмечает, что для западной мысли характерно выдвигание на первый план общей Божественной природы, из-за чего стирается религиозная реальность Бога-Троицы. «Само понятие о вечном блаженстве обретает на Западе известный интеллектуальный аспект, как о видении Божественной сущности. Личное отношение человека к Живому Богу не будет больше его обращением к Пресвятой Троице, а скорее будет иметь своим объектом личность Христа, являющего нам Божественную сущность. И христианская мысль, и христианская жизнь станут христоцентричными и будут связаны прежде всего с человечеством воплотившегося Слова, что, можно сказать, является для Запада якорем спасения. <...> В предании Восточной Церкви нет места для богословия Божественной сущности, а тем более для ее мистики. Конечная цель духовной жизни и вечное блаженство в Царствии Небесном – не созерцание сущности, но прежде всего соучастие в Божественной жизни Пресвятой Троицы, обоженное состояние “сонаследников Божественного естества” <...>» [Лосский, 2003, с. 158–159]. Видимо, именно здесь, в этой проблеме, скрыта причина того, что Достоевский так и не осуществил в своем творчестве замысел изобразить видение Христа. Он отказался от этой идеи во время работы над «Преступлением и наказанием» (7, 139, 166), позже в 1879 году (12, 5), из окончательного текста «Подростка» ушла линия Лизаветы Смер-

дящей, видевшей во сне-видении Христа (16, 140–141, 143, 179). В «Братьях Карамазовых» чувственно-материальным видением наделен Великий инквизитор, герой поэмы Ивана Карамазова, но непосредственное видение Христа оказывается невозможным в художественной реальности, созданной автором.

Мистика благодати («Кана Галилейская»)

В романе «Братья Карамазовы» боговидение запечатлено в главе «Кана Галилейская»⁶. Герой созерцает Царство Небесное, но «присутствие в нем Сына Божия переживается <...> как некое предельное состояние, которое невозможно оформить в какой-либо конкретно-зримый образ» [Новикова 1999, с. 154]. Алеша Карамазов в видении-сне преображается в чадо «света» (Еф. 5, 8), он как бы откликается на призыв ап. Павла: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф. 5, 14). В этой сцене Достоевский остается верен традициям мистического богословия Восточной Церкви, для которого наименование Свет, прилагаемое к Богу, другие выражения, относящиеся к Божественному озарению в Священном Писании, «не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие реальный аспект Божества» [Лосский, 2003, с. 282]. Писатель изображает то боговидение, о котором св. Симеон Новый Богослов говорил как о личном общении с личным Богом, живущим в Своем нетварном, несозданном Свете [Там же, с. 433]. Это боговидение не безобразное, не безвидное, и в то же время ясное узнавание здесь означает не то, что Бог является «в каком-либо очертании или отпечатлении», а то, что Он приходит как «образуемый светом безобразным, непостижимым и неизреченным» [Там же, с. 433].

В видении старец зовет Алешу на Божий пир: «Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдём и ты к нам» (14, 327). Он приподнимает его с колен и убеждает не бояться Света, исходящего от «Солнца нашего». Старец говорит о неисследимой милости Божией: «Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот я и здесь. И многие здесь только по луковке подали, по одной только маленькой луковке... Что наши дела? И ты, милый, и ты, кроткий мой мальчик, и ты сегодня луковку сумел подать алчущей. Начинай, милый,

начинай, кроткий, дело свое!..» Свет, к которому, преодолевая страх, Алеша простирал руки, – это откровенное присутствие благодати. Здесь Бог из милости, из любви нисходит к человеку, человек же перестает скрываться от Бога, восходит к Нему по благодати. В видении героя писатель изображает реальность обожения, данную в мистическом опыте. Опыт Божественного Света в главе «Кана Галилейская» – это опыт преображения человека под действием Святого Духа, опыт жизни в состоянии благодати, которая проявляется как Свет, опыт предвосхищения возможности уже окончательного единения с Богом, соучастия в радости Царства Божия.

Таким образом, в скит Алеша вернулся с трепетом, с ощущением радости Божией, его сердце было очищено покаянием и смирением, возникшими тогда, когда он обрел в Грушеньке сестру; и – сокрушенному, смиренному и трепещущему перед величием Божиим – ему открываются в видении тайны Царства Небесного, опытное знание которых преображает его. В предыстории героя говорилось о том, что в монастырь он пришел, чувствуя в сердце старца «тайну обновления для всех» (14, 29). В «Кане Галилейской» изображается то событие, которое подтверждает Алешино знание: Свет Христов сияет в монашестве (даже если «старец <...> стоит пред ним единицей»).

Преображение героя свершается у Достоевского по заступничеству умершего духовного отца, праведность которого таинственно спасает его. В видении между Алешей и Божественным Светом есть посредник: герой видит радостного старичка с сияющими глазами. Эта сцена удивительно напоминает рассказ Н. А. Мотовилова о том, как прп. Серафим Саровский показал ему, «как люди бывают в Духе Божиим». В. Лосский включил данный эпизод в «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», считая, что «этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о “гносисе” – познании благодати, которое достигает своей наивысшей ступени в видении Божественного света» [Лосский, 2003, с. 291].

Напомним этот рассказ Н. Мотовилова, неизвестный писателю. Отец Серафим, для того чтобы ученик до конца уразумел, как происходит явление Духа Божия в человеке, взял крепко его за плечи,

и тот вдруг увидел, что лицо преподобного «сделалось светлее солнца». Мотовилов не мог смотреть, а отец Серафим сказал: «Не устрашайтесь, ваше Боголюбие! и вы теперь так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть. <...> Благодарите же Господа Бога за неизреченную к вам милость Его. Вы видели, что я и не перекрестился даже, а только в сердце моем мысленно помолился <...>: “Господи! удостой его ясно и телесными глазами видеть то сошествие Духа Твоего Святаго, Которым Ты удостоиваешь рабов Своих, когда благоволишь являться в свете великолепной славы Твоей”. И вот, батюшка, Господь и исполнил мгновенно смиренную просьбу убогого Серафима... Как же нам не благодарить Его за этот Его неизреченный дар нам обоим! Этак, батюшка, не всегда и великим пустынноикам являет Господь Бог милость Свою. Эта благодать Божия благоволила утешить сокрушенное сердце ваше, как мать чадолубивая, по предстательству Самой Матери Божией» [Жития... 1993, с. 318–319].

В «Братьях Карамазовых» «сокрушенное сердце» ученика также оказывается утешенным явленной ему благодатью по предстательству старца и Самой Богородицы⁷. По словам А. И. Осипова, собеседник св. старца Серафима Саровского по молитве преподобного «смог ощутить и пережить начатки <...> благих даров Духа Святого и поведать о них миру» [Осипов, 1995, с. 30–31]. В частности, он почувствовал сладость и теплоту, тишину и мир в душе, необыкновенную радость в сердце. Отец Серафим определил состояние Мотовилова так: «<...> Господь сказал: “Царство Божие внутри вас есть”. Под Царствием же Божиим Господь разумел благодать Духа Святого». В «Братьях Карамазовых» сердцу героя во время молитвы перед гробом старца Зосимы «было сладко», в переполненной душе его ощущения сменяли друг друга в «тихом, ровном колдовращении», «в уме его и в сердце его» сияла «радость», после видения он слышал «тихое, важное» чтение Евангелия, в саду он созерцал, как «тихая» ночь «облегла землю» и «тишина земная» слилась с небесной, герой обливал землю «слезами радости». О сладости и радости в сердце св. Серафимом сказано: «Это та сладость, про которую говорится в Священном Писании: “От тука дому Твоего упиются и потоком сладости Твоя напоиши я”. Вот эта-то теперь

сладость преисполняет сердца наши и разливается по всем жилам нашим неизреченным услаждением. От этой-то сладости наши сердца как будто тают, и мы оба исполнены такого блаженства, какое никаким языком выражено быть не может <...>. Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченной радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы он ни прикоснулся. Господь говорит в Евангелии Своем: “Жена егда рождает, скорбь имать, яко прииде год ее; егда же родит отроча, к тому не помнит скорби за радость, яко человек родися в мир. В мире скорби будете, но егда узрю вы, возрадуется сердце ваше, и радости ваша никто же возмет от вас”» [Жития... 1993, с. 319–320]. В душе Алеши скорбь утраты («плачущая жалость»), «давешняя тоска и давешнее негодование», возникшие из-за тлетворного духа, который исходит от тела умершего старца, сменяются «чем-то целым, твердым, утоляющим».

В описании «странного» состояния героя подчеркивается горячность его сердца: молится он «пламенно», во время видения «что-то горело в сердце» его. При этом в келье стоит «свежий и холодноватый» воздух. Отец Серафим объяснял Мотовилову, что теплота, почувствованная им в морозный день, – это «та самая теплота, про которую Дух Святой словами молитвы заставляет нас вопиять к Господу: “Теплотою Духа Твоего Святого согрей мя!”». В изображении Достоевского Алеша, осененный Святым Духом, ощущает свое сердце горячим, что, с точки зрения аскетики Восточной Церкви, означает и усилия его воли, направленной к Богу. Св. Иоанн Лествичник говорит о монахе как о «всегдашнем понуждении естества»: «Итак, кто есть инок верный и мудрый? Кто горячность свою сохранил неугасимую и даже до конца жизни своей не переставал всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию и желание к желанию» [Лосский, 2003, с. 268]. Благодать бывает нетщета, если в сердце – в средоточии человеческой природы, предназначенной для обожения, – присутствует горячность. Благодать – не причина усилий воли человека, она и не награда за эти усилия. Благодать – это присутствие в человеке Бога, которое требует с его стороны соработничества, «стяжания» [Там же, с. 266–267].

Изображая мистический опыт героя, писатель подчеркивает именно соработничество воли человека и воли Бога. В душе Алеши во время экстатического состояния открывается то, что св. Симеон Новый Богослов называл «дверью покаяния»⁸. Герой познает Бога и при этом самого себя, то, что за все и за всех виноват. Св. Симеон учил: «Ныне, в настоящей жизни, входя в свет чрез покаяние, самоохотно и самопроизвольно, мы хотя обличаемся и осуждаемся, но, по благодати и человеколюбию Божию, обличаемся и осуждаемся тайно и сокровенно, в глубине души нашей, во очищение и прощение грехов наших. И только один Бог вместе с нами знает и видит сокровенности сердец наших. И кто здесь, в настоящей жизни, бывает судим таким судом, тому нечего бояться другого какого истязания» [Лосский, 2003, с. 435]. Достоевский описывает подобный мистический опыт «вхождения в свет». Очищенный покаянием герой «чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душе его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков» (14, 328). Алеша стяжает благодать «горячим» сердцем, скорбью, трудом («луковкой»). Но «луковка» – это всего лишь «луковка». Поэтому старец в видении говорит: «Что наши дела?». Но при этом учитель напоминает Алеше о необходимости труда, делания в миру: «Начинай, милый, начинай, кроткий, дело свое!..» Благодать – не награда, но дар «алчущим», в то же время это зов на пир, на который «беспрерывно» призываются «новые гости», и человеку предстоит услышать Божественный призыв и дать на него ответ.

Безусловно, происходящее с Алешей дано в романе как то, что не укладывается в психологические рамки⁹. Л. Зандер справедливо отмечал: «Если бы это было описанием простых переживаний или ощущений, то <...> не было бы указания на <...> незыблемость и вечность: ведь нет ничего более хрупкого и непрочного, чем человеческое “настроение”, и Достоевский прекрасно понимал, что на психологии – пусть самой возвышенной – нельзя построить ничего не только вечного, но даже более или менее постоянного; здесь же говорится не только обо всей жизни, но даже о таинственных “веках веков”, знаменующих собою непонятную и абсолютную судьбу человека, лежащую глубже временного плана его биографии» [Зан-

дер, 1960, с. 14]. Чудо Алешиной «Каны», по мнению исследователя, подчеркнуто изображается как то, что не входит в причинную цепь событий: преобразование иноприродно. Кажется, что состояние души героя, которое говорит о Божием присутствии, только получает бóльшую интенсивность в финальном облагодатствовании, но на самом деле это не так: под влиянием благодати душа Алеши «испытывает не количественный прирост присущего ей райского состояния, а качественное изменение самой своей природы: “пал на землю *слабым юношей*, а встал *твердым* на всю жизнь *бойцом*”» [Там же, с. 18]. Финал главы – это именно чудо преобразования «на веки веков», Алешина «Кана».

Данное наблюдение исследователя справедливо, но необходимо некоторое уточнение. Действительно, «морфология» чуда у Достоевского предполагает тайну: «<...> тайной является не только то, как чудо осуществляется, но и *почему* оно имеет место» [Там же, с. 15]. Действительно, не давая ответа на вопрос, почему чудо не свершается там, где его ждут как «естественно» необходимое событие, венчающее заслуги воли старца Зосимы, Достоевский «не объясняет» и некоторую «избыточность» чуда по отношению к Алеше Карамазову, который, вернувшись в монастырь, уже испытывает духовную радость. Это так, но как чудо в романе изображается не только мгновенное изменение героя после сна, когда он ощущает экстатическое состояние души. «Кто-то посетил <...> душу» Алеши раньше. Обретение в Грушеньке сестры, молитва перед гробом, духовный отклик на евангельское слово, сон-видение – все это дано как опыт стяжания Святого Духа, причем именно в соответствии с мистикой благодати, описанной в православной аскетической литературе. Достоевский изображает мистическое, непосредственное созерцание блаженства, даруемого Святым Духом; тот «мир», о котором св. Серафим говорил Мотовилову как о «благосостоянии душевном», возникающем тогда, когда Господь Бог внедряется в сердца: «Христос Спаситель называет его миром от щедрот Его Собственных, а не от мира сего, ибо никакое временное земное благополучие не может дать его сердцу человеческому: он свыше даруется от Самого Господа Бога, почему и называется миром Божиим...» [Жития... 1993, с. 319].

Концепция чуда, сложившаяся у Достоевского еще в 60-е годы,

находит яркое художественное воплощение в «Братьях Карамазовых». В поэме Ивана Великий инквизитор, названный архиеп. Иоанном (Д. Шаховским) «фигурой души “мира сего”», говорит Христу о богооставленности, о том, что в течение пятнадцати веков не было вести с неба, себе же приписывает «право связывать и развязывать», хотя «вязать» и «разрешать» можно только Духом Святым (Ин. 20, 22) [Иоанн, 1960, с. 144]. В поэме заявлена ложь: человек предстает как жертва Творца, слабосильное существо, материал для эксперимента «избранных»; свобода мыслится как автономность, отъединенность от Бога; чудо, тайна, авторитет оказываются внешними по отношению к человеку [Там же, с. 142–150]. В художественной реальности романа утверждается совершенно противоположное. Человек, очищенный и смиренный сердцем, способен вместить дары Божии; чудо рождается «от веры» и оказывается свободным внутренним приобщением к Истине, тайной соединения с Живым Богом по благодати, по заступничеству святого – избранного в христианском смысле. Для человека возможно стать христовым по благодати, духоносным, приобщиться к Царствию Божию как дару Святого Духа. Архиеп. Иоанн отмечает «мистическую» неправду поэмы Ивана: «Инквизитор говорит <...>, что христианство – религия “для избранных”, для “нескольких”, а многие слабые <...> должны быть якобы только “материалом” для высоких подвижников духа. На самом деле, люди *ведомые Духом Христовым*, т. е. лучшие христиане, *сами являются “материалом” для многих “малых сих”*. Это нечто *обратное всей схеме* Инквизитора. Небесная Церковь, благовестники и подвижники Духа, есть именно Богом данный “материал”, которым духовно питается, возвышается и делается ближе к Богу все человечество». Если поэма – «художественно заверченный образ лжи» «мира сего» (архиеп. Иоанн), то «Кана Галилейская» – художественный образ евангельской Истины.

Лекция 3. Символические смыслы знамения в Кане Галилейской и художественная «эзгегеза» Достоевского

Религиозное обращение героя в романе «Братья Карамазовы» соотнесено Достоевским с чудом, совершенным Иисусом Христом. К этому евангельскому чуду отсылает читателя уже название главы «Кана Галилейская». Частично евангельский рассказ о чуде включен в текст романа. При помощи названия главы, определяющего для читателя смысл изображенного здесь, а также введенного текста Священного Писания, чтение которого, впадая в дрему, слышит герой, во многом и организовано в романе изображение его обращения [Новикова 1999, с. 140–159]. Благодаря тому, что писатель дает сложную художественную проекцию романного события на чудо евангельское, оказываются проясненными не только смысл преобразования Алеши Карамазова, но и характер поэтической «эзгегетики» самого автора.

Достоевский избирает для показа рождения героя-деятеля отрывок из Евангелия от Иоанна. Выбранный писателем евангельский эпизод имеет особенности, которые четко определяет известный православный богослов. Как отмечает еп. Кассиан (Безобразов), повествование о чуде в Кане Галилейской, событии, о котором не рассказывают синоптики, в истории христианства вызвал многочисленные толкования; Предание Церкви не дает готового ответа на вопрос об этом чуде Христа, хотя «мысль толкователя неизбежно направляется к установлению символического смысла повествования» [Кассиан, 2006, с. 78]. «Символическое толкование, – пишет еп. Кассиан, – не лишает события его значения исторического факта. Нередко одно и то же событие оказывается важным звеном в исторической цепи и символическим знаком для выражения высших духовных истин. Чаше неизбежность символического толкования вызывается сильным ударением на факте, в истории совершившемся, но исторических последствий не имевшем. К таким фактам относится и чудо в Кане Галилейской. <...> Рассказано оно не в заботе об истории, а ради того внутреннего символического смысла, который в нем видел Евангелист» [Там же, с. 78]. По замечанию известного богослова, первое чудо Христа есть знамение, иначе говоря, оно «не только допускает, но и требует толкования, которое ис-

кало бы в нем некий глубочайший смысл» [Кассиан, 2001, с. 59]. Безусловно, выбор Достоевским именно этого чуда не случаен. Евангелие от Иоанна привлекает писателя акцентами на догматическом учении, на мистическом смысле описываемого, когда факты оказываются, по слову еп. Кассиана, «символическими точками опоры учения догматического». У Достоевского художественная интерпретация чуда в Кане Галилейской остается в рамках принятых в православии толкований.

Мистический брак, брачный пир

Как известно, первое чудо Христа, превращение воды в вино на брачном пире, – «классический образ преображения человеческой природы» [Евдокимов, 2002, с. 144]. Конечно, всецелое преображение произойдет, согласно христианским воззрениям, в последний день – день Второго пришествия и всеобщего воскресения, но и в земном, и в посмертном существовании для души человека возможно соединение с Богом. В романе Достоевского чудо в Кане Галилейской имеет прямое отношение к судьбе праведного после смерти: местом пребывания ее оказывается Царство Божие, а состоянием ее – пребывание в славе, пребывание, деятельное, личностное, преображенное. Алеша познает, что старцу Зосиме уготован «венец правды», что его бессмертная душа, как невеста на брачном пире, ожидает Жениха. Все происходит по слову Апостола: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1Ин. 5, 11). Восхождение души к Богу, соединение ее с Ним – это ее мистический брак с Божественным Логосом, и на этот пир Царства зван Алеша, свидетель славы праведника. Но брачный пир – это одновременно и преображение души самого Алеши. В Толковании на Евангелие от Иоанна блж. Феофилакт, размышляя о Христовом чуде, пишет: «<...> будем молиться, чтобы это совершилось и над нами, чтобы ныне совершился как бы брак, то есть соединение Бога с душой нашей, доколе мы еще в Кане Галилейской, то есть в стране сего низкого и низвращенного мира <...>» [Феофилакт, 2000, с. 43]. На брачном пире Царства Небесного – душа Зосимы, к браку пока «еще в Кане Галилейской» призывается Алеша.

Мотив мистического брака связан в романе с мотивом духовного

блуда и отказа от него (Эти мотивы мы встречаем и в историях обращения Зиновия, Таинственного посетителя, Дмитрия Карамазова). Алеша в своем падении, соблазняясь, как многие другие, тлетворным духом, не признавая справедливость Промысла, отрекаясь от Божиего мира, совершает то, что в библейской традиции расценивается как блуд. Встреча с Грушенькой-«блудницей» – это олицетворенный грех Алешиной души (Ос. 1, 2: «Иди возьми себе жену-блудницу и детей блуда; ибо сильно блудодействует земля эта, отступив от Господа»). В третьей главе книги «Алеша» («Луковка») изображается покаяние и единение двух грешников, а идущая за ней «Кана Галилейская» повествует уже о брачном пиру Алешиной души. Таким образом, от искушения, блуда через усилия воли, обращающейся к Богу, к стяжанию благодати и брачному пиру – такова духовная направленность бытия героя в книге «Алеша».

Изображение «Каны» героя связано с символикой евангельского чуда. Как считал блж. Фефилакт, в священном повествовании о Кане Галилейской под водою, претворенной Христом в вино, можно разуместь и «водянистость», расслабление грешного человека: вода в шести каменных водоносах – «пять чувств, которыми ошибаемся мы в делах», и «разум, которым мы колеблемся во мнениях». Но «Господь наш Иисус Христос, евангельское Слово, врачующее наши падения <...>, жидкое и нетвердое в нас прелагает в вино, то есть в жизнь и учение, вяжущее и веселящее <...>» [Феофилакт, 2000, с. 44]. Вино – сила Евангелия, по сравнению с которой предшествующий Евангелию Закон «водянист». У Достоевского далеко не случайно описание мистического опыта стяжания благодати сопровождается указанием на особое, «твердое» состояние души героя: во время молитвы «царило в душе что-то <...> твердое», после сна-видения «что-то твердое и незыблемое <...> сходило в душу». Стяжание Святого Духа позволяет Алеше уже в настоящем познать путь к совершенству. Происходящее с ним дано в романе как преодоление «расслабления» и обретение «твердости», как проявление склонности воли отказаться от мира. Мир, по учению св. Исаака Сирина, обозначает именно «рассеянность души, ее блуждание вне самой себя, ее измену своей собственной природе». Обращение – «восстановление всего духовного существа, возвращающегося к

общению с Богом», здесь воля человека свободно соединяется с волей Божией [Лосский, 2003, с. 267–268].

Обращению героя соответствует в романе символика его движения в пространстве: из скита, минуя уже вместе с Ракитиным монастырь, в город к Грушеньке-«блуднице» и потом во мраке полем опять в скит, в келью старца, затем – в сад около нее, где «нити ото всех <...> бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его». Узким тропинкам, «переулку» Ракитина, мраку противопоставлены сначала свободное широкое пространство большой хрустальной дороги с «солнцем в конце ее» – пространство, возникшее в сознании впадающего в дрему Алеши и ставшее в его видении-сне местом брачного пира; а потом, в конце главы, после выхода героя из кельи, – широко опрокинутый небесный свод с неясным Млечным Путем. Келья и цветник около дома (своего рода сад) изображаются как центр мира с его небесной вертикалью, обозначенной «небесным куполом», «белыми башнями и золотыми главами собора», которые видит герой. Здесь свершается преобразование и соприкосновение с «мирами иными»; здесь вместо «водянистости», «рассеянности» души, вместо «блуда» обретаются твердость, полнота и целостность.

Изображение Достоевским мистического опыта героя при помощи художественного осмысления чуда в Кане Галилейской имеет своим источником постижение писателем важных догматических истин, раскрываемых в первом знамении Христа. Мы это можем понять, обращаясь к известным толкованиям Евангелия от Иоанна. Согласно Толкованию блж. Феофилакта, евангельское указание на то, что вода находилась в Кане Галилейской в каменных водоносах «по обычаю очищения иудейского», значимо в двух планах. Во-первых, Христос не творит вино, а претворяет в вино воду, которую использовали для очищения иудеи, он творит из того, что есть, совершенную воду – вино высшего качества. Во-вторых, «преднамереваемые вместилища» вина «должны быть тверды и неразрушимы». Иначе говоря, чудо соединения души человека с Богом предполагает и обязательные усилия нашей воли, но только Бог открывает нам верное направление наших усилий, «претворяет воду в вино, наполняет шесть каменных водоносов наших» [Феофилакт, 2000, с. 43–44]. Толкователи Христова знамения видят здесь указа-

ния и на изначальное достоинство человека, созданного по образу и подобию Божию, и на домостроительство Христа, пришедшее на смену Закону. Св. Иоанн Златоуст пишет об антигностическом смысле знамения – Господь «ниспровергает этим чудом <...> возродившееся, противное Церкви учение»: «Есть такие, которые говорят, что существует некоторый иной создатель мира и что видимое не Им сотворено, а каким-то другим враждебным Ему богом. Обуздывая такое безумство, Христос большую часть чудес Своих творил из готовых веществ. Если бы Создатель мира был враждебен Ему, то Он не стал бы пользоваться чужими делами для доказательства собственного могущества» [Иоанн Златоуст, 1993, с. 144–145].

Христово знамение претворения воды в вино на брачном пире являет тайну преображения, возможного для человека после Боговоплощения: здесь не просто Закон, а «благодать и истина», рождение «новой твари» по благодати. Художественно осмысливая архетипический образ брака в романе, Достоевский запечатлевает тайну отношений между Богом и человеком. «Мистический брак» между Христом и душой героя, оказавшегося на «брачном пире», означает Божие присутствие, которое переживает Алеша Карамазов по благодати. Достоевский наделяет своего героя живым богопознанием. Переживая благодатное преображение, герой-«сирота» по заступничеству «духовного отца» открывает свое высшее сыновство – то, что человек создан Богом и усыновление по благодати есть возвращение в Отечество. Брак, брачный пир в евангельском учении – это «неизменный символ Царства Божия» (это же значение, кроме Ин., в притчах Мф. 22, 1–14; 25, 1–13; Лк. 12, 36 и др.) [Кассиан, 2006, с. 80]. Переживая мистический опыт Царства Божия, созерцая праведного Зосиму на брачном пире, Алеша постигает, какое направление дал Христос земному существованию, каково предназначение человека. Герой оказывается свидетелем реальности Царства. Мистический «брачный» опыт героя – это нахождение Бога в себе, обоженном божественными энергиями. Алеша по благодати познает первоизданную природу своей души, видит Господа внутри себя, созерцает Царство Божие, внутри нас сокровенное (Лк. 17, 21).

Евхаристическая трапеза, Церковь видимая и невидимая, Небесная Литургия

Достоевский художественно раскрывает символические смыслы произошедшего в Кане Галилейской, наделяя своего героя непосредственным опытом познания Христова чуда, о котором тот слышит во время чтения Священного Писания. Слыша евангельские слова, Алеша думает о том, что Христос «радость людскую посетил». Затем в видении герой постигает, что радость брачного пира в Кане Галилейской является прообразом радости Царства Небесного, и сам переживает мистическое чувство присутствия на этом пире. В видении открываются Алеше и евхаристические смыслы знамения в Кане, то, что Сам Агнец – Царство Божие. Эта художественная идея проясняется, прежде всего, при анализе способа включения евангельского текста в романное повествование.

Как показывает Е. Новикова, в романе возникает уникальное сочетание евангельского текста и внутреннего слова героя, откликающегося на чтение Писания [Новикова, 1999]. Исследовательница указывает на важность черновой записи, свидетельствующей о поставленной художественной задаче запечатлеть духовный отклик героя на Священный текст: «*Тексты по мере засыпания*» (15, 257). Необходимо обратить особое внимание на то, какие вопросы вызывает в сознании засыпающего героя евангельский рассказ, с чем связаны они и что непосредственно предшествует романному видению брачного пира. Во многом справедливо следующее замечание Е. Бодрова: вначале реакция героя на евангельское чтение «дает повод полагать, что чудо Христово сведено здесь к гуманистической и бытовой стороне, к превращению простой воды в обыкновенное же вино», но вопрос Алеши: «В самом деле, неужто для того, чтоб умножать вино на бедных свадьбах, сошел Он на землю?» – не позволяет сделать такой вывод [Бодров, 1994, с. 54].

Действительно, сцена чтения Евангелия построена в романе так, что, слушая о чуде в Кане Галилейской, Алеша постепенно «прозревает в святилище Слова Божия» (св. Иоанн Златоуст). Процесс духовного постижения читаемого здесь не отделим и от конкретных воспоминаний Алеши (о Грушеньке, Ракитине, старце, Мите), и от образного представления тех событий, о которых читает отец

Паисий, и от погружения в сон-видение: так, хрустальную дорогу и солнце в конце ее герой видит уже в самом начале сцены чтения. Из трех евангельских отрывков, на которые дан непосредственный отклик в сознании героя, именно с третьим связано возникающее у него недоумение, разрешением которого станет видение. Первые два отрывка запечатлевают ситуацию на брачном пире, третий – содержит неясность, которая не объясняется в дальнейшем евангельском повествовании, именно на нее обращает внимание герой. В романе цитируется Ин. 2, 4–5: «...Глагола ей Иисус: что есть Мне и тебе, жено; не у прииди час Мой. Глагола Мати Его слугам: еже аще глаголет вам, сотворите» (14, 326). Выбирая этот евангельский отрывок, писатель обнаруживает хорошее понимание особенностей толкования чуда в Кане Галилейской. Как пишет еп. Кассиан, повествование Евангелиста о чуде вызывает со стороны читателя недоуменные вопросы с первых слов, но «главную трудность представляет образ действий Иисуса, отвечающий ожиданиям Его Матери <...>, тотчас после Его решительного утверждения, в словах, обращенных к Матери, что час Его еще не пришел <...>» [Кассиан, 2006, с. 77].

Размышления юного героя Достоевского свидетельствуют о том, что, слыша трудные для понимания евангельские слова, он хочет преодолеть возникающее у него недоумение: «И знало же другое великое сердце другого великого существа, бывшего тут же, Матери Его, что не для одного лишь великого страшного Своего подвига сошел Он тогда, а что доступно сердцу Его и простодушное немудрое веселие каких-нибудь темных, темных и нехитрых существ, ласково позвавших его на убогий брак их. “Не пришел еще час Мой” <...>. В самом деле, неужто для того, чтоб умножать вино на бедных свадьбах, сошел Он на землю? А вот пошел же и сделал же по ее просьбе..» (14, 326). Алеша пытается дать объяснение непонятной непоследовательности Христа, но, оставаясь в рамках чисто исторического («Вон пишут историки <...>») и психологического толкования чуда, все-таки не может уйти в своих размышлениях от указания Христа на Его час, правильно понимая его как Страсти. Герой трижды мысленно возвращается к Страстям Христа. Дважды в непосредственной связи со Страстями он говорит о Пресвятой Богородице, которая, как отмечает еп. Кассиан, в Евангелии от Иоан-

на упоминается только в повествовании о первом знамении и в повествовании о Страстях, являясь «живым человеческим звеном, которым чудо в Кане Галилейской связано» со Страстями [Кассиан, 2001, с. 61]. Эти акценты во внутреннем монологе героя делают понятными особенности дальнейшего повествования. Четвертый евангельский отрывок рассказывает о превращении воды в вино, о высоком качестве вина. Алеша слышит слова Евангелиста (Ин. 2, 7–10), которыми тот как бы отвечает и в то же время не отвечает на его вопросы. После евангельских слов о чуде начинается сон-видение героя, в котором возникшие недоумения и получают окончательное разрешение, но это разрешение вне логических категорий, вне «эвклидова разума».

Давая в романе художественное толкование чуда в Кане Галилейской, Достоевский демонстрирует тонкое понимание своеобразия Иоаннова Благовестия. Как отмечает еп. Кассиан, «внимательный читатель Евангелия останавливается перед вопросами, которые оно ему задает, и часто не находит на них ответа. <...> В повествовании о знамении в Кане Галилейской главное есть претворение воды в вино. Но как о нем сказано? Сказано, между прочим, в коротком придаточном предложении, за которым следуют два вводных предложения <...>. И только далее идет рассуждение о качестве вина. <...> Очевидно, логические категории не приложимы или не всецело приложимы к Ин. <...> Евангельское учение превышает человеческий разум, что и старается показать писатель. Отсюда “метод недоразумения” <...>. Если существенное в Ин. есть его догматическое учение, приоткрывающее перед читателем последние тайны веры и сокровенные глубины духовного опыта, мы должны признать, что форма Евангелия отвечает его содержанию. <...> Та неясность и те недоговоренности, которые наложили свою печать на все Ин., напоминают читателю о том, что евангельское учение не укладывается до конца в логические формулы и не может быть выражено человеческим словом. Но там, где изнемогает разум, человеку дается возможность постижения сверхразумного. <...> В Ин. неясность и ритм сопряжены друг с другом, как вопрос и ответ» [Кассиан, 2001, с. 22–25]. Достоевский очень хорошо понимает внутренний и внешний строй своего любимого Евангелия. Он обнажает в романе его скрытый «метод недоразумений», орга-

низует романное событие чуда так, что оно превращается в мистическое толкование евангельского слова, причем художественная экзегеза, действительно, раскрывает тайны веры, запечатленные Евангелистом.

Правда, последнее утверждение противоречит оценке, данной романной главе «Кана Галилейская» еп. Кассианом, авторитетным толкователем Евангелия от Иоанна, соединившим «научный экзегетический поиск современного Запада и духовную традицию византийского Востока» (Ф. Руло). Нас не удивляет то, что богословский труд, посвященный экзегетике Иоаннова Евангелия, содержит краткое упоминание о светском писателе. Видимо, еп. Кассиан воспринимает Достоевского как гениального православного художника, способного духовное Евангелие прочесть адекватно. Любовь к Достоевскому, понимание того, какова художественная сила его творчества, ощущение его как единомышленника и в то же время прорвавшаяся досада из-за неоправданных ожиданий – все это мы ощущаем в словах еп. Кассиана, пишущего о Кане Галилейской и вдруг вспоминающего великого русского писателя. «Чудо в Кане Галилейской есть знамение <...>, начало знамений Христовых, – говорит современный толкователь. – В русском синодальном переводе стоит “чудес”. Этот перевод усвоил без критики и Достоевский (“Братья Карамазовы”). И об этом надо пожалеть. Знамение есть тоже чудо, но не только чудо. Знамение есть чудо, в котором раскрывается высший духовный смысл. Чудо в значении знамения требует толкования символического или типологического, но не исторического» [Кассиан, 2001, с. 30]. Эта оценка нас не смущает, т. к. мы считаем, что еп. Кассиан в данном случае не был прав, что-то помешало ему увидеть в романе Достоевского глубокую художественную экзегезу евангельского знамения.

Чтобы понять, о чем в данном случае идет речь, обратимся к толкованию знамения еп. Кассианом. Согласно этому толкованию, превращение воды в вино «есть образ Нового домостроительства, утверждаемого Иисусом на месте Ветхого» [Кассиан, 2001, с. 60]. Утверждение нового на месте ветхого происходит через прославление Христова в Страстях. В контексте Евангелия от Иоанна, отмечает еп. Кассиан, первое чудо прежде всего свидетельствует о Страстях: вино есть образ крови. В Иоанновской письменности об-

раз крови не раз дан вместе с образом воды, а образ воды возводит мысль читателя к Духу Святому, к таинству Крещения. Христос приходит водою Крещения и кровию Страстей, дело Духа – свидетельство дела Христа. «Знамение в Кане, – пишет еп. Кассиан, – заключается в том, что в нем дано ученикам предзрение Страстей, скажу больше: предвкушение Страстей. <...> Евхаристической Крови мы причащаемся в вине. <...> Евхаристическое причащение есть наше участие в Страстях Христовых, наше приобщение к Его смерти в излиянии Его Крови, в котором над смертью торжествует жизнь. <...> В знамении, совершенном Господом в Кане, торжествующая жизнь мыслится во всей ее эсхатологической полноте. Трапеза в Кане есть трапеза брачная. В символике Писания брачный пир есть образ Царства Божия. <...> Участие в брачной трапезе нельзя понимать иначе, как участие в эсхатологической полноте Царства. <...> Это – слава иного, Божественного, бытия, к которому чрез Страсти приобщает Христос и воспринятое им человеческое естество и к которому, приобщаясь в Его Страстях, приобщаемся и мы» [Кассиан, 2001, с. 60–61].

Предлагаемое богословом толкование первого чуда Христа в евхаристическом ключе, конечно, не является современной выдумкой. Еще свт. Кирилл Иерусалимский при пояснении образа изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Евхаристии использовал евангельскую аналогию: он говорил о превращении воды в вино в Кане Галилейской [Православная энциклопедия, т. XVII, 2008, с. 657–658]. Традиционно для изображения тайны единства Христа и Церкви в Предании используется образ брака; в Новом Завете Христос говорит о Себе как о Женихе, а Царство Небесное уподобляет в притче брачному пиру (Мф. 22, 2–14). Неслучайно «в понимании св. Николая Кавасилы Евхаристия – “это и есть знаменитый брачный пир, на который всесвятой Жених приводит Церковь, как невесту-деву”» [Там же, т. VI, с. 147–148]. В христианском искусстве символическое изображение Евхаристии как превращения воды в вино на браке в Кане встречается еще в римских катакомбах 2-й пол. III – 1-й пол. IV в., на донышках древних евхаристических сосудов [Там же, т. XVII, с. 695; т. VI, 2003, с. 182]. В росписях и рельефах данный евангельский сюжет часто соседствовал с изображением чуда умножения хлебов, которое, как известно,

имеет прямое отношение к богословию Евхаристии, а в палеологовскую эпоху с усилением символического аспекта композиции изображение убранства трапезы в Кане стало напоминать трапезу на Тайной вечере [Там же, т. VI]. Иначе говоря, то, что еп. Кассиан для истолкования образа вина в первом знамении Христа признал возможным привлечь в контексте Евангелия от Иоанна образ крови и связал этот образ с образами 6-й главы, где Христом предуказано таинство Евхаристии, находится в соответствии с традицией Церкви. Христианские экзегеты рассказ о чуде превращения воды в вино в Кане Галилейской понимали как упоминание о таинстве Евхаристии [Там же, т. XVII, с. 539].

Почему мы считаем, что Достоевскому были ведомы те смыслы знамения в Кане Галилейской, о которых свидетельствует Предание, христианское искусство, о которых пишет современный толкователь Евангелия от Иоанна? Об этом говорит своим языком художественная реальность, созданная писателем. Как мы уже отметили, герой «Братьев Карамазовых» испытывает недоумения в связи с неясностями евангельского рассказа о чуде в Кане. В центр недоумений поставлены Христовы Страсти, Голгофская Жертва. Ситуация данного недоумения вписывается в романе в более общую ситуацию Алешиного недоумения, непонимания, связанного со старцем Зосимой, смерть которого, как ему кажется, не только не стала прославлением праведника, но и дала основания для уничтожения его. Такое сюжетно-композиционное строение романа напоминает общую композицию Евангелия от Иоанна, когда ответам Господа о трапезе бессмертия предшествуют недоуменные вопросы его собеседников, думающих о земных заботах: в 6-й «евхаристической» главе все начинается с обсуждения обычной трапезы, в беседе с самарянкой в 4-й главе – с обсуждения обычной воды, есть параллель сказанному и в беседе с Никодимом в 3-й главе [Православная энциклопедия, т. XVII, с. 537]. В романе Достоевского сонвидение оказывается внутренним образным продолжением размышлений героя о смысле Христова чуда в Кане. Но это ответ, полученный героем свыше, это ответ о знамении, которое имеет отношение и к старцу Зосиме, и к самому Алеше, и ко всем сомневающимся навсегда. В Евангелии от Иоанна (6, 30–31) толпа требовала от Христа зримого подтверждения Его Божественного досто-

инства, но вместо чудес Он сказал о Себе: «Я есмь хлеб, спешший с небес» (Ин. 6, 41), обличая иудеев за неверие и ропот, подобные неверию и ропоту их отцов на Бога в пустыне. Тот же вечный ропот запечатлевает Достоевский в реакции героев романа на «тлетворный дух» умершего старца. Ответом на Алешин ропот и станет сон-видение о Небесной Кане.

Герой видит себя на брачном пире сразу после евангельских слов о чуде превращения воды в вино и о вине высокого качества. В видении он оказывается в Царствии Божием, где все призываемые Христом пьют «вино новое, вино радости новой, великой», как говорит ему старец. Образ вина в контексте Алешиных размышлений о Страстях и слов старца вызывает совершенно определенные ассоциации, позволяющие предположить: вино – кровь Христова, на брачном пире в Царствии Божием происходит вкушение Евхаристической трапезы. Для сравнения приведем отрывок из стихотворной проповеди Иакова, еп. Саругского (умер в 521 году), где в связи с Евхаристией используется образ брачного пира: «Сын Божий совершил в мире новую вещь, которую никто никогда не делал, только Он один. Свое Тело и Свою Кровь Он выставил на пиру пред сидящими за столом, чтобы они могли вкушать от Него и жить с Ним вовек» [Православная энциклопедия, т. XVII, с. 594]. Следует обратить особое внимание на то, что в видении старец говорит не просто о вине, а именно о «новом вине». Об этом евангельском образе надо сказать особо.

В Евангелиях от Матфея и от Марка во время Тайной вечери Господь произносит слова, которые являются установительными по отношению к таинству Евхаристии, и при этом добавляет о грядущих событиях: «...отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф. 26, 29; ср.: Мк. 14, 25). В обоих Евангелиях чаше дается сотериологическое толкование. В Евангелии от Луки о чаше говорится: «Сия чаша есть новый Завет в Моей Крови, которая за вас проливается» (Лк. 22, 20). В Евангелии от Матфея к речению над чашей прибавлено: «во оставление грехов» (Мф. 26, 28). Как отмечают богословы, «общее для Евангелий от Матфея, от Марка и от Луки учение об установленном Иисусом Христом таинстве Евхаристии состоит в следующем: Евхаристия возвещает крестную

смерть Господа (на самой Тайной вечере – как предстоящую; после воскресения Христова Евхаристия становится ее воспоминанием-осуществлением), указывает на заключение нового Завета и наступление Царства Божия» [Православная энциклопедия, 2008, т. XVII, с. 540]. Евхаристия должна совершаться на земных престолах до Второго пришествия Христа, «доколе Он придет» (1Кор. 11, 26), это – «способ обновления нового Завета» с Богом, или «путь новый и живой», как сказано Апостолом (Евр. 10, 19) [Там же, с. 543]. Может показаться, что в контексте этих идей образ «нового вина» связан с образами нового пути, нового Завета в Крови Христа, и этим исчерпывается его евхаристический смысл.

Однако невозможно игнорировать эсхатологические смыслы евангельского образа. В истории понимания таинства Евхаристии были попытки истолкования Тайной вечери только как освящения учеников для вхождения на мессианский пир в конце времен – с опорой на слова Христа о «новом вине» в Царстве Божием [Там же]. Однако строго эсхатологическое толкование не связано с церковной традицией. Существует и другое предположение – о том, что пребывание Евхаристической Жертвы простирается только до Второго пришествия. Не соглашаясь с ним, богословы говорят в связи со словами Апостола (1Кор., 11, 26) о том, что нам остаются неведомы грядущие образы Евхаристии, что ап. Павел имеет в виду именно земной образ совершения Евхаристии [Булгаков, 2005, с. 75]. Так, блж. Феофилакт Болгарский в Толковании на Апостол отмечает, что в словах: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (Кор, 11, 26) – заключен смысл возвещения, т. е. воспоминания до Второго пришествия именно смерти Христовой [Феофилакт, 2004, кн. 2, с. 321]. Слова Христа о «новом вине» тоже имеют в Евангелиях эсхатологический смысл и, возможно, возвещают ту тайну грядущего, когда с Христом установится новое евхаристическое общение [Булгаков, 2005, с. 77]. Но и в эпоху между двумя пришествиями евхаристическое общение имеет эсхатологическое измерение: Церковь – «знамение нового века, эсхатологическое предвкушение нового творения, сотворенного космоса, восстановленного в своей исконной целостности. <...> сама мысль о Евхаристии как предвкушении эсхатологического исполнения утверждена в самом

каноне византийской Литургии, где Второе пришествие Христово воспоминается как событие, которое *уже произошло*: “Вспоминая эту спасительную заповедь и все ради нас бывшее, крест, гроб, Воскресение на третий день, восхождение на небеса, и второе и славное пришествие, мы предлагаем Тебе...”» [Мейендорф, 2001, с. 294]. Рассматривая «исторические тенденции и доктринальные темы» византийского богословия, вспоминая Евхаристический канон Литургии Иоанна Златоуста, прот. Иоанн Мейендорф подчеркивает: «Эсхатологическое состояние <...> есть не только грядущая действительность, но и *настоящий* опыт, доступные во Христе через дары Духа. <...> В Евхаристическом присутствии Господа Его грядущее пришествие уже осуществляется, “время” превзойдено. Сходным образом вся традиция восточной монашеской духовности опирается на предпосылку, что *сейчас*, в этой жизни, христиане могут иметь опыт видения Бога и реальность “обожения”» [Там же, с. 310]. «Евхаристия – Пасхальное таинство, т. к. в Теле Церкви, созидаемом им, осуществляется прославленная человечность» [Там же, с. 291].

Так как Евхаристия как церковное таинство «есть знак и реальность эсхатологического предвкушения Царства Божия» [Там же, с. 296], то понятно, почему к ветхозаветным прообразами Евхаристии относятся представления об эсхатологическом пире праведников с Богом. Наиболее ярко этот пир изображен в Книге Притчей Соломоновых; Псалтирь также содержит метафорические выражения, которые могут быть отнесены к прообразами Евхаристии, например, «вино, которое веселит сердце человека» (Пс. 103, 15) [Православная энциклопедия, 2008, т. XVII, с. 543]. Трапезу с Господом, «брачную вечерю с Агнцем» в Откровении св. ап. Иоанна тоже иногда истолковывают в евхаристическом смысле [Там же]. Частой темой в византийской Литургии, особенно в Евхаристических канонах, является призыв верных присоединиться к ангельскому хору, незримо участвующему в общем деле; воссоединение Небес с землей, освящение космоса – важная тема Литургии [Мейендорф, 2001, с. 197]. Основываясь на Послании к Евреям ап. Павла, прот. С. Булгаков в своей поздней работе «Евхаристическая жертва» говорит о тождественности земной и Небесной Литургии, о том, что «в евхаристическом жертвоприношении соединяются

единой пронизывающей связью небо и земля, Творец и творение, вечность и время»; он вспоминает апостольские слова о том, что во Христе мы имеем «Первосвященника великого, прошедшего небеса» (Евр. 4, 14), Который «не с кровию козлов и тельцов, но со Сою Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9, 24) [Булгаков, 2005, с. 67, 70]. В иконописной традиции темы Христа Великого Архиерея, Небесной Литургии имеют давние истоки.

То, что Достоевский в романе «Братья Карамазовы» использует евангельский образ «нового вина», свидетельствует о его понимании описываемого брачного пира как Небесной Литургии, евхаристической трапезы в Царствии Божиим, а самой Евхаристии как «Лекарства бессмертия», которое доступно умершим праведникам. Согласно художественной эзегезе писателя, Алеше в видении раскрывается, что Евхаристия, которая совершается на земных алтарях, в вечности происходит в Царствии Небесном, что верующие, вкушая «новое вино», действительно, в духовной радости и веселии приобщаются Божественной жизни, «имеют жизнь вечную» (Ин. 6, 54). Герой постигает пасхальный смысл Голгофской Жертвы, «страшного подвига» Христа, он переживает Евхаристическую жертву как спасение и обретение вечной жизни, как единение с Христом и в Нем со всеми, живущими и умершими, и позже, после видения, как освящение всего космоса. В традициях святых отцов, литургического Предания Достоевский использует в связи с Евхаристией образы огня и света. В древней литургии Иакова Святые Дары называются «живым огнем», митр. Николай Кавасила говорит, что, причащаясь, мы «Самое Солнце принимаем в свои души» [Фудель, 1996, с. 67, 90]. «Что-то горело в сердце Алеши, что-то наполнило его вдруг до боли <...>», – так традиционно для христианской культуры повествователем описывается состояние Алеши в тот миг, который разделяет его пребывание в Царстве, когда он протягивает руки к «Солнцу», и возвращение в келью.

Изображая переход из сна-видения в реальность, Достоевский отмечает деталь: Алеша вдруг заметил, что заснул на коленях, но, очнувшись, стоял на ногах – так, как это и произошло в созерцании Царства, когда его приподымал старец Зосима. Замена коленипреклоненной позы на стояние – это не нейтральная деталь, у нее есть

религиозный смысл. Как пишет А. Шмеман, в молитве принимают участие и душа, и тело, и различные положения тела имеют «литургическое значение, являются *выражением* нашего поклонения. *Стояние* – это основное положение во время службы (“станем добре”), так как во Христе мы были искуплены и возвращены к своему истинному состоянию, восстановлены из греховной смерти <...>. Потому Церковь запрещает всякие другие положения (коленипреклонения, поклоны) в день Господень, когда мы вспоминаем Христово Воскресение и созерцаем славу нового творения» [Шмеман, 2002, с. 42]. Переживая опыт «дня Господня», опыт Царства, пребывая в нем, Алеша должен стоять хорошо, как призывает при вступлении в главную часть литургии дьякон. А. Шмеман пишет, что этот призыв дьякона своего рода напоминание и о том слове «хорошо», которое прозвучало как первосушное откровение («И увидел Бог, что это хорошо» – Быт. 1, 8), и о том слове, которое на горе Преображения «прозвучало как человеческий ответ на Божественное *хорошо*» и засвидетельствовало собой, что принято человеком «Божественное *хорошо* как своя жизнь, как свое призвание»: «Господи, хорошо нам здесь быть» (Мф. 17, 4). К стоянию в этом «хорошо» и призываются на литургии, отмечает богослов [Шмеман, 2006, с. 207]. Художественная идея Алешиного «хорошо <...> здесь быть» получает в главе еще одну реализацию, когда изображается созерцание *стоящим* героем красоты Божиего мира. Небесную литургию видения сменяет «космологическая литургия». Взору героя открывается вселенское богослужение, описание природы здесь дается в традициях Пс. 148, 1–5, в традициях богослужения небо в описании уподобляется куполу Церкви [Василик, 2006, с. 35–36]. Алеша ощущает то, о чем говорил старец Зосима, вспоминая давнее событие – разговор с благообразным крестьянским юношей о красоте Божиего мира, в котором «все Богу молится». В единстве в том воспоминании звучали слова крестьянина «Да и все хорошо», «все Божие хорошо и чудесно!» и слова монаха: «Истинно <...>, все хорошо и великолепно, потому что все истина. <...> для всех Слово, все создание и вся тварь, каждый листик устремляется к Слову, Богу славу поет <...>» (14, 267–268). Теперь и Алеша способен произнести свое «хорошо».

Закономерно, естественно появление в финале главы «Кана Га-

лилейская» трансформированной литургической цитаты, которая в романе в связи с рассказом о герое возникает в третий раз [Касаткина, 2007; Гумерова, 2007]. Описание состояния Алеши, когда он, потрясенный, повергается на землю, плачет и целует ее, содержит слова о том, что «простить хотелось ему всех и за все и просить прощения, о! не себе, а за всех, за все и за вся» (14, 328). При помощи цитаты из молитвы перед эпиклезой – из формулы всеобщего приношения «Твоя от Твоих, Тебе приносяще о всех и за вся» – раскрывается суть переживания Алеши, его «литургическое чувство». Искупительная Жертва Христова принесена однажды, но «литургически непрестанно тайнодействуемая» (С. Булгаков), она всегда приносится «о всех и за вся». Слово «литургия» означает «общее дело», литургия «дает возможность пережить евангельскую истину, говорящую о том, что спасение только одной души, в забвении о других, оказывается невозможным» [Евдокимов, 2002, с. 341]. «Одиночество разрушено, и даже природа, погруженная в ожидание своего освобождения, расцветает в космической литургии, – пишет известный богослов, далее в подтверждении своих слов цитируя «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: – “Деревья, травы, птицы, земля, море, воздух, свет, – все они мне говорили, что существуют для человека, что они свидетельствуют о любви Божией к человеку, все молились, все воспевало Славу Божию”» [Там же]. Евхаристия – это таинство единства, мир становится единой Любовью. Герой Достоевского переживает похожее состояние, постигая, что у литургического возгласа, которым определяется, за кого приносится Евхаристическая жертва, нет пределов.

В то же время Алеша присоединяется к литургическому поминовению живых и усопших, поминовению, которым сопровождается освящение Даров, к той молитве священника о поминовении Господом живущих, на которую хор отвечает: «И всех и вся». Евхаристическая жертва – это не только жертва умиловительная за всех и за вся, не только жертва, соединяющая Церковь в единое Тело Христово, но и жертва просительная [Помазанский, 1993, с. 186]. Прот. А. Шмеман пишет: «“Да помянет вас Господь Бог во Царствии Своем всегда, ныне и присно и во веки веков...”». Этими словами, этим *поминовением* сопровождается великий вход, и в нем со-

вершается приношение. Их, принося Дары, возглашает дьякон, их обращают друг к другу и к собранию священнослужители, ими отвечают предстоятелю верующие. “Помяни Господи...”. Можно без всякого преувеличения сказать, что поминовение, то есть отнесение всего к *памяти* Божией, молитва о том, чтобы Бог “помянул” – вспомнил, составляет сердцевину всего богослужения Церкви, всей ее жизни» [Шмеман, 2006, с. 153]. Человек забыл Бога, в забвении Бога состоит основной – «первородный» – грех человека, отвернувшегося от Бога и переставшего видеть Его [Там же, с. 157]. Но Бог не забыл человека и даже даровал ему «путь новый и живой» в Царство Небесное. В романе Достоевского художественно воссоздается именно эта литургическая идея. Алеша в своем ропоте забыл Бога, но Бог не забыл его. И теперь он, увидевший украшенный Божественный Чертог, просит со слезами покаяния и радости о прощении «не себе», а «за всех», т. е. «всех и вся», и знает при этом, что за него, тоже не имеющего одежды для пира Царства, «другие просят».

Голос Алешиного ходатайства – голос из хора. Его служение – служение мирянина. Вся Церковь, «как целое, как Тело Христово, имеет священническое служение по отношению к миру, исполняет священство и ходатайство Самого Господа», – отмечает известный богослов. Священство мирян заключается в том, что они, будучи *верными*, «*посвящены* в служение Христово миру и осуществляют его, прежде всего, участием в приношении Жертвы Христовой за мир» [Шмеман, 2006, с. 115]. Отделяясь от мира, будучи «не от мира сего», Церковь совершает это отделение ради принесения Жертвы «о всех и за вся», т. е. ради мира [Там же, с. 116]. Миряне, как подчеркивает П. Евдокимов, занимают такое «церковное место, которое одновременно является миром и Церковью», их сфера – проникновение благодати в мир. Не имея «власти раздавать средства благодати (таинства)», они обладают «властью космического освящения, “космической литургии”» через свое присутствие в мире – «присутствие “освященных существ”» [Евдокимов, 2002, с. 400]. За стенами храма верный «служит литургию своей повседневной жизнью <...>. Стакан воды, предложенный жаждущему, становится чудом, в духовном смысле обретает значение вина брака в Кане. Святой Ефрем Сирин составил гимны как раз на тему Богоявлен-

ского брака в Кане, из которых можно понять, что сущностью святости, сущностью священства является желание Бога, жажда Бога, которая делает человека чистой жертвой. Чистые сердцем Бога узрят, и через них Бог дает Себя видеть» [Там же, с. 405]. Именно в этом плане выстраивается в главе «Кана Галилейская» тема Алешиного служения «в миру».

По сути, описывая состояние героя, писатель изображает духовные плоды того откровения, которое он получил. Переживая преображение, Алеша как бы дышит благоуханием и Царства, и земных «роскошных цветов» у кельи, он чувствует, что «тайна земная» соприкасается «со звездной» (14, 328), что в *памяти* Бога нет различия между живыми и усопшими, что во Христе все связаны между собой единством и ответственностью, что литургическое поминовение «и всех и вся» полно глубокого, необъятного смысла. Это знание, эта вера даются ему «на веки веков», из «слабого юноши» созидавая «твердого бойца». «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Эти слова Христа теперь составляют живое знание героя, идущего «в мир» с целью свидетельства о Церкви, о Христовой истине, о «Евангелии Царства Божия» (Мф. 1, 14).

Размышления о евхаристических смыслах сна-видения героя могут показаться надуманными, ведь Алеша не изображается в романе как участник Литургии, наделенный мистическим созерцанием, которое связано с таинством, – он лишь слышит евангельское чтение. Думается, в романе Достоевского в сне-видении героя буквализируется еще один ветхозаветный прообраз Евхаристии: пророки говорят о «вкушении слов Божиих» (Иер. 15, 16), о «жажде слов Божиих» (Ам. 8, 11) [Православная энциклопедия, т. XVII, с. 543]. Свт. Кирилл Александрийский говорил о питании Господом Собственной Плотью в слышании Слов Божиих, а Хлеб Евхаристии сопоставлял с проповедью апостолов [Там же, с. 585]. Евангельскому чтению о знамении в Кане Галилейской Достоевский придает в романе именно такой смысл.

Лекция 4. Евангельский и литургический контексты главы «Кана Галилейская» (продолжение темы)

Званные и избранные

В евхаристическом богословии Послания к Евреям сказано о том, что, сделавшись «причастниками Христу», начатую жизнь надо твердо сохранить до конца, без ропота, который отличал отцов, опасаясь, «чтобы, когда еще остается обетование войти в покой Его, не оказался кто из нас опоздавшим» (Евр. 4, 1). На основании слов пророка ап. Павел говорит здесь о том, что верующие, не ожесточившие сердце, ставшие по-настоящему «слышавшими», соединившие с верой добрые дела, войдут в Царство Небесное, образом которого здесь служит суббота и вход в Палестину; этого не произойдет, если мы не оставим всякое малодушие, если уподобимся тем, кому слушание не принесло пользы [Феофилакт, 2004, кн. 3, с. 478–479; 483–484; 487]. Апостольское предупреждение об опоздавших находит художественное осмысление в романе Достоевского. Герой-послушник из-за своего ропота уходит из монастыря, но потом возвращается, почти опоздав: «Было уже очень поздно по-монастырскому, когда Алеша пришел в скит; его пропустил привратник особым путем» (14, 325). В «час» монастырского «покоя», который на самом деле является деятельной молитвой об усопшем, он, уверовавший, слышит Слово Божие и, оказавшись по-настоящему слышавшим, входит в субботний покой Господа, в Царство Божие. Учитывая символические литургические, евхаристические смыслы главы романа, можно сказать, что, опаздывая, Алеша все-таки успевает к чтению Евангелия и затем как верный созерцает Небесную трапезу.

Мотив немедленного отклика на Божий призыв реализуется в самом сне-видении героя, в котором как бы соединяются два пласта евангельской образности. Образ брачного пира в Кане Галилейской тесно связан в видении с другим евангельским образом, данным в притче о званых на пир, которая предваряется в Евангелии от Луки поучением о смирении (Лк. 14, 15–24; ср.: Мф. 22, 1–14). В этой притче видят «откровение о тайне Божиего призвания, когда на мессианский пир приглашаются люди, не могущие *воздать*, то есть

<...> последние и никчемные» [Тестелец, 2002, с. 44]. В притче «содержится предупреждение об опасности отвержения Евангелия», а также указание на то, что Весть обращена ко всем [Там же, с. 45]. Путь на мессианский пир открыт уже сейчас для тех, кто не уклонился от приглашения на него: «Идите, ибо уже все готово» (Лк. 14, 17). Данная притча в Евангелии от Матфея связана с ветхозаветными мотивами священной войны: «Хозяин дома отождествляется при таком понимании с царем, призывающим своих подданных на священную войну, которая заканчивается пиром после победы над врагом», «отказ явиться на пир предполагает и отказ участвовать в войне и потому свидетельствует о неверности» [Там же, с. 46]. Священная война – это прежде всего духовная брань. На брачный пир необходимо явиться очищенным, не уподобляясь человеку, пришедшему в грязной одежде и изгнанному царем. А. Мень говорил, объясняя смысл рассказа об изгнанном: «Звал Господь нас? Звал. Но звал вовсе не для того, чтобы мы, придя к Нему, оставались сынами века сего, сынами греха, которые не желают расстаться с ним» [Мень, 1991, с. 173]. Отказ от духовной брани, от призыва на пир означает невозможность достичь Царства Божия, ибо «много званых, но мало избранных» (Лк. 14, 24).

В «Братьях Карамазовых» в видении героя старец Зосима, как бы откликаясь на мысль Алеши, видящего его «званным на брак в Кане Галилейской», говорит: «Тоже, милый, тоже зван, зван и призван <...>» (14, 327). Старец не уклонился от приглашения на мессианский пир, не отверг Евангелия, и теперь он избран. В черновиках романа евангельская идея зова на пир звучала уже в поучении старца. Здесь о посмертной судьбе того, кто «вечно» глух к Благой Вести, сказано: «Были званы и не пошли, пока зовутся и не идут. И не пойдут во веки веков, и сами уже жажда пламени, никем не мучимы, даже любимые, даже вечно призываемые. Вот ад, вот муки, вот пламень <...>» (15, 252). Мотив духовной брани, духовного подвига связан в главе «Кана Галилейская» и с умершим схимонахом, и с послушником. Алеша Карамазов в видении призывается старцем на пир, на священную войну. В описании усопшего старца, возникающем после видения, неслучайно второй раз в книге «Алеша» указывается на «икону на груди» и «куколь с восьмиконечным крестом на голове». «Шлем спасения», православный крест, икона

Спасителя – вот детали облачения усопшего старца – воина Христа. В финале главы «Кана Галилейская» евангельский мотив званых и избранных реализуется уже в судьбе Алеши, услышавшего зов на пир, не отвергнувшего Евангелие и ставшего по благодати «твердым бойцом», которому по слову старца предстоит «пребыть в миру», сражаясь с врагом человеческим, поработившим этот мир, и совершая христианский подвиг любви.

Финальные слова книги «Алеша» о выходе героя из монастыря в мир следуют за сценой его мистического преображения, имеющего евхаристическую природу. В мир приходит *новый* деятель (в христианском смысле слова «новый»). В этом главная художественная идея Достоевского при изображении Алеши Карамазова. Чтобы ее лучше понять, вслушаемся в слова С. Фуделя о литургии: «Мистика христианства есть таинство созидания им (или в нем) нового человека и нового мира. Не знать этой таинственной жизни христианства – значит, обескровить или обессилить себя, сделать себя слабым перед лицом грядущих опасностей или великих испытаний. И вся человеческая история, а особенно ее конец, по евангельскому учению, неблагоприятны, и великая ошибка – приучать свою мысль к противоположному <...>. Божественная жизнь на земле торжествует свою победу уже начиная с Пятидесятницы, но эта победа сокровенна, ее раскрытие – за пределами истории. И вот для соучастия в этой победе надо в пределах истории создавать мужественных воинов. Христианство есть борьба тем более страшная, что она, по слову апостола, “не против плоти и крови”, т. е. не против людей и правительств, но против невидимых, темных мистических сил. Христианин должен еще здесь, на земле, именно еще здесь, на земле, входить в невидимый мир Божественной жизни, так как иначе он будет бессилен против мира невидимого зла. Он должен познать не только всю широту, но и всю глубину христианства, так как это даст ему “всеоружие света” против всеоружия тьмы. Больше всего в мистику христианства, в его Тайную Вечерю, вводит литургия, причастие Тайнам. “Нельзя, – пишет св. Киприан Карфагенский, епископ и мученик III века, – оставить без защиты и оружия тех, кого мы... увещеваем к сражению; их нужно оградить покровом Тела и Крови Христовой... нужно вооружить (их) забралом божественного насыщения”. Нам не заповедано искать чудес. Ско-

рее наоборот: “Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет”. Эта тяга к чудесам (осуждается) в духовной литературе и жизни. Нам заповедано искание не чудес, но Чуда, величайшего чуда человеческого бытия: вкушения жизни от Божественного тела. И это Чудо совершается на литургии» [Фудель, 1996, с. 12–13].

Послушник в романе Достоевского выходит из монастыря в мир на служение, на жертву, ощущая данные ему благодать и силу как крест, на котором нужно распять и ветхого человека в себе, и ветхий мир. «Именно это место на перекрестке миров – на Кресте – занимает Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская, – пишет Т. Касаткина о том моменте, когда герой «как подкошенный повергся на землю», обливая ее своими слезами. – Крест и перекресток, место человека как связующего звена творения и Творца, отчетливо выражено в действии Алеши, душу которого, как потом говорил он всю жизнь с твердою верою в свои слова: “Кто-то посетил <...> в тот час”» [Касаткина, 2002, с. 312].

«Тот час» Алеши в контексте евангельского рассказа, приведенного в главе, и других новозаветных и литургических ассоциаций, возникающих здесь, вызывает в памяти другой «час», о котором говорится в Евангелии от Иоанна. Эта перекличка тем более значима, что в романе в данный момент используется точка зрения героя из будущего времени: он всю свою жизнь верил в чудо своего призвания, соотнося с «тем часом» все последовавшее за ним. «Тот час» Алеши оказывается мистическим знаком уже пройденного жизненного пути, а путь этот позволяет назвать его «деятелем» («От автора»). Через обозначение произошедшего с героем как «часа» в один узел связываются разные евангельские мотивы, заявленные в романе, выводя нас к одной из главных идей ап. Иоанна и ее реализациям в Четвертом Евангелии. Так, по мнению еп. Кассиана, важнейшая евангельская идея «часа» прославления Христа через Страсти связывает знамение в Кане Галилейской, чудо воскрешения Лазаря и другой евангельский отрывок – Ин. 12, 20–26. Последний отрывок содержит притчу о зерне, которая является эпиграфом романа «Братья Карамазовы». В Евангелии от Иоанна Иисус говорит ученикам: «...пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.

Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. Кто Мне служит, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит, того почтет Отец Мой» (Ин. 12, 23–26). Зерно, падшее в землю, только при условии смерти приносит плод. Эту притчу, излагая учение, Христос относит к Себе, но она имеет приложение и к человеку. «Ученики призываются к последованию. Их путь есть путь Иисуса, тот путь, который Он только начертал, путь смерти, который ведет к полноте жизни. Так понимает Иисус Свое прославление. Но к славе Иисуса приобщаются и ученики» [Кассиан, 2006, с. 212]. Таким образом, Достоевский избирает к «Братьям Карамазовым» евангельский эпиграф, который имеет прямое отношение к христианскому предназначению человека. Этот эпиграф раскрывает судьбу героя-деятеля его романа, человека «званого и избранного».

Воскрешение Лазаря

Чудо Алешиного преображения соотносится Достоевским не только с чудом в Кане Галилейской, но и с чудом воскрешения Лазаря. С главы «Тлетворный дух» начинается книга, повествующая о переломном моменте в судьбе героя. Тлетворный дух, исходящий от усопшего старца, – это на уровне символического подтекста романа смердение Лазаря Четырехдневного. Смерть Зосимы, как и Лазаря, – это смерть, явленная в полноте своего выражения, но в то же время это смерть, служащая Славе Божией.

Как указывал св. Иоанн Златоуст, чудо воскрешения Лазаря Христом связано с моментами, которые являются «камнем преткновения» для человеческого ума. Во-первых, многие соблазняются, когда видят угодных Богу людей в бедственном положении, не понимая, что «такие страдания свойственны тем, которые особенно любезны Богу» [Иоанн Златоуст 1993, с. 412]. Тайной страдания и смерти не должно соблазняться, евангельский рассказ и об этом. Лазарь – из друзей Христа, но он болен и умирает. В «Братьях Карамазовых» «позором» праведника соблазняется Алеша. Во-вторых, чудо в Вифании свершается, как кажется, с неясным запозданием, не являясь мгновенным милосердным откликом на просьбу сестер больного. Получив известие о болезни Лазаря, Иисус

Христос не идет к нему немедленно, не исцеляет его на расстоянии, как слугу римского сотника (Мф. 8, 8), а остается «два дня на том месте, где находился». Затем, говоря ученикам, что Лазарь уснул, а Он идет разбудить его, Христос указывает на чудо воскресения, которое произойдет и о котором Он уже сообщал в ответ на известие о болезни Лазаря: «Эта болезнь не к смерти, но к Славе Божией, да прославится через нее Сын Божий» (Ин. 11, 4). Ни ученики, ни сестры Лазаря до конца не понимают слов Христа: «Я воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек». При всей вере сестер в Иисуса Христа они смотрят на Него во многом как на Учителя, от которого ждут сугубо человеческого сострадания и чудесного облегчения земной участи. Уже когда Христос требует убрать камень от входа в гробницу, Марфа в ответ по неверию говорит: «Господи! Уже смердит, ибо четыре дня, как он умер». Чудо Христа – это, действительно, явление Славы Божией. Присутствующие у гробницы – свидетели Ее. Их обоняние улавливает смрад, их руки отваливают камень, они слышат «Лазарь! Выходи!» и видят: «<...> вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лицо его обвязано было платком» (Ин. 11, 44). Уверовавшие свидетели Славы Божией теперь знают: Христос – «воскресение и жизнь». Чудо воскресения Лазаря говорит и о воскресении всеобщем.

В романе «Братья Карамазовы» смерть старца Зосимы, тлетворный дух, ее удостоверяющий, – к Славе Божией, и об этом свидетельствует Алеша, стяжавший благодать. В видении героя радость брачного пира – это радость бессмертной души человеческой, знающей о ликовании Восьмого Дня. Зосима был во власти смерти, но он жив, потому что Христос победил смерть, потому что Воскресение Христово – начало нашего воскресения. Так же как Евангелист, Достоевский сначала делает акценты на ужасе смерти, на скорби, связанной с ней, но затем тема успения получает пасхальное разрешение. Для писателя важны и другие смыслы знамения в Вифании. Как отмечает еп. Кассиан, «слава Божия является в судьбе Лазаря не только в его воскресении <...>, но и в его болезни <...>, которая ведет его путем временной смерти» [Кассиан, 2006, с. 201]. В этом смысле болезнь, смерть и воскресение Лазаря является прообразом Страсти и Воскресения Христа. Чудо воскресения

Лазаря «позволяет предвидеть <...> неразрывную связь страстей и Воскресения как единого спасительного акта» [Там же, с. 203]. Так через образ Лазаря Четырехдневного в роман Достоевского входит художественная проекция «позора» праведного старца Зосимы на Страсти Христа. Л. Гумерова отмечает в главе «Тлетворный дух» неточную цитату из евангельского повествования о Распятии (Мф. 27, 39), справедливо подчеркивая, что «появление аллюзий здесь ожидаемо» [Гумерова, 2007, с. 330].

Евангельское чтение о чуде воскрешения Лазаря включено, как известно, в роман «Преступление и наказание». В «Братьях Карамазовых» как евангельское чтение дан другой эпизод Евангелия от Иоанна, но и здесь не забыто воскрешение Лазаря. Смыслы знамения в Вифании внутренне, на уровне подтекста организуют сюжетные линии книги «Алеша», связанные с испытанием и преображением героя, вступая в романе в «подтекстовую» перекличку с раскрываемыми здесь символическими смыслами знамения в Кане. И все эти нити тянутся к романному эпиграфу из Евангелия от Иоанна (Ин. 12, 24).

Достоевского привлекают те эпизоды Иоаннова Благовестия, которые не имеют параллелей у синоптиков. Это, видимо, обусловлено тем, что ему как верующему особенно близки мистическая, духовная настроенность Евангелия от Иоанна, его акценты на Страстях и Воскресении Христовых. Чудо интересует писателя как знамение, а первое чудо и последнее чудо, о которых повествует св. ап. Иоанн, имеют в контексте евангельского повествования значение знамений, наделенных символическими и прообразовательными смыслами. Это – «символические акты», которые открывают и заключают предложенное Господом учение [Кассиан, 2001, с. 29–33, 128–129]. Иначе говоря, для Достоевского значимыми являются не только сами евангельские события, в действительность которых он, безусловно, верит и в мистическое переживание которых погружает своих героев, но и тот духовный смысл событий, которым наделяет их Евангелист. В воскрешении Лазаря Достоевский видит прообраз явления Славы Христа в Страстях и Воскресении, а в Воскресении Христовом – прообраз будущего общего воскресения. Превращение воды в вино в Кане Галилейской вызывает у него ев-

характеристические ассоциации, он находит здесь образ Нового домостроительства, прославление Христа через Страсти, брачный пир мыслится им как мистический брак души человеческой с Прославленным Христом в Царствии Божиим. В художественной реальности романов Достоевского герой является свидетелем евангельского чуда, через века своей жизнью удостоверяя истинность Благой Вести.

Поэтическая «экзегеза» евангельского текста в «Братьях Карамазовых», как мы пытались показать, не является субъективной. Судя по всему, она опиралась на святоотеческую основу (даже если не так много было прочитано автором трудов св. отцов), но прежде всего – на литургический опыт Церкви. Новозаветные тексты раскрывали свои смыслы для Достоевского в литургических текстах, оживали в самом православном богослужении. Т. Касаткина справедливо пишет о том, что «литургический текст присутствует в тексте его произведений в виде микроцитат, становясь фоновым текстом, базовым текстом, прототекстом, организуя иной уровень в произведении», «так же как библейские и евангельские сюжеты не столько пересказываются в тексте Достоевского, сколько существуют вплетенные в сюжет романа, пронизывая временную плоть мира и структурируя ее в соответствии с вечным первообразом, <...> делающим всякую историю узнаваемой, а вернее – опознаваемой <...>» [Касаткина, 2007, с. 14–15]. В Каноне св. Андрея Критского, читаемом во вторник первой недели Великого Поста, сказано, что чудо в Кане Галилейской совершено, «дабы <...> душа изменилась». Именно это символическое значение знамения стало для Достоевского смысловым зерном при создании главы романа «Братья Карамазовы», изображающей обращение героя. Евангельские образы, образы литургического Предания вошли в художественную ткань романа, создавая тот уровень текста, на котором оказалось возможным рассказать о том, что Христос пришел обновить человека, превратить воду в вино.

Лекция 5. Чтение Евангелия, богослужение христианской смерти (книга «Алеша»)

«Тихое» чтение отцом Паисием в келье умершего старца Зосимы евангельского рассказа о чуде в Кане Галилейской, конечно, не просто фон романного чуда и не просто художественно «выписанный» христианский комментарий к нему. Достоевский изображает, как Слово Божие Силой Святого Духа очищает человека и животворяет.

Мотив чтения Евангелия над усопшим возникает в самом начале книги «Алеша», время действия которой начинается с подготовки умершего старца к погребению. И это, разумеется, не случайно. В первой главе подробно объясняется, как, согласно Большому Требнику, готовили усопшего иеросхимонаха к погребению, почему над ним читалось Евангелие, а не Псалтирь, как над мирянами или простыми монахами. В финале книги описание облачения умершего, в которого вглядывается Алеша после видения, возвращает читателя к началу повествования. Опять упоминается закрытый лик, икона в руках, «куколь» с восьмиконечным крестом на голове. О предполагаемом чтении Евангелия отцом Паисием в последнюю ночь говорится в начале книги; в конце ее, в четвертой главе, дается момент этого чтения. Такое кольцевое строение книги, посвященной рождению «твердого бойца» Алеши, знаменательно.

Не только чтение Евангелия, но и все другие моменты подготовки усопшего старца к погребению, отмеченные в первой главе, имеют важный религиозный смысл. Как отмечает С. В. Булгаков, «ближайшее основание христианского обряда погребения усопших заключается в воззрениях Церкви на тело как освященный благодатью таинств храм души, – на настоящую жизнь как на время приготовления к жизни будущей – и на смерть как на сон, по пробуждении от которого настанет жизнь вечная» [Булгаков, 1993, с. 1289]. Историческим основанием обряда является образ погребения Иисуса Христа. Наименование умершего старца в первом же предложении книги «усопший» вводит христианский мотив смерти-усупения. Рассказ об одевании умершего иеросхимонаха содержит описание символических действий, совершаемых по чину православного погребения того, кто был священником и принял великий ангельский

образ, великую схиму. Так, после отирания, а не омовения тело умершего иерея облачается в одежды, указывающие на одеяние нетления, на будущее обновление тела по воскресении, на новое рождение. Священные одежды, сообразные званию и служению усопшего, «изображают, что, по воскресении, человек должен будет дать отчет Богу, как он исполнял свой долг в том звании, в которое был призван, ибо “все оживут; кийждо в своем чину” (1 Кор. XV:13)» [Пособие... 1995, с. 753]. Монах обвивается мантией, обертываясь укроем (пеленою) крестообразно. Три креста из того же облачения делают «ради Христа, Которого крест он нес в своем образе, и сверх того полагают икону Того, Которого он возлюбил, то есть икону Христа» [Булгаков, 1993, с. 1290]. Мантия в монашеском одеянии означает, с одной стороны, «хранительную и покровительную силу Божию, с другой – строгое, неуклонное исполнение иноком правил жизни монашеской» (мантия не имеет рукавов, и это указывает на то, что монах «не имеет воли творить дела ветхого человека»; свою «развеваемость» она «изображает крылатость ангелов, а потому называется ангельскою одеждою») [Там же, с. 747]. Надетый на голову «кукуль беззлобия» означает и «шлем спасительного упования» (как воин, покрывая себя шлемом, хочет этим спасти себя от нападения врагов, так и великосхимник спасает себя подвигом, соблюдением веры и особым монашеским облачением). Покрытие лица усопшего иеросхимонаха воздухом совершается и в знак того, что «он был совершитель Таин Божиих и особенно святых Таин тела и крови Христовых» [Булгаков, 1993, с. 1290]. Икона Спасителя в руках является знаком не только веры во Христа, но и того, что усопший предал Ему душу, в жизни презрел Господа пред собою и теперь переходит «к блаженному лицезрению Его со святыми» [Пособие... 1995, с. 754]¹⁰. Таким образом, все символические действия, совершаемые по чину погребения иеросхимонаха, выражают воззрения св. Церкви на земной подвиг и будущую жизнь умершего.

Указание в первой главе на чтение Евангелия над усопшим, безусловно, тоже больше, чем историческая справка, оно имеет важный «перспективный» смысл в романе. Достоевский изображает то, что называется в Церкви «нарочито заукойными последованиями», которые не входят в «круг общественного богослужения» и

имеют одно назначение – поминовение усопших. По погребальному чину над умершим иереем читается Евангелие, «как особенно приличное при гробе служителей и проповедников евангельского слова» [Булгаков, 1993, с. 1294]. Указанием на чтение Евангелия Достоевский особо подчеркивает особое положение своего героя в Церкви. «Священник, рукоположенный посреди Церкви за Божественной литургией, – пишет А. Шмеман, – это тот, кто делает Христа присутствующим, кто “представляет” в самом реальном смысле Христову заботу, Христову любовь, Христово учение. Он тот, кто стоит среди всех и говорит: “Будем все во Христе”. Священник сам составляет центр Церкви как единства и имеет власть преобразовать группу людей в Церковь, трапезу в Таинство, обряд или символ в действительность» [Шмеман, 2002, с. 155]. В предыдущих частях романа старец Зосима предстал перед читателем как истинный проповедник Евангелия, как тот, кто посвятил себя пастырскому служению, руководству душами людей на пути к достижению ими Царства Небесного. Теперь еще раз подчеркивается его священство. Над усопшим читается Евангелие – в умилоствление Бога, по словам Симеона Солунского, «ибо, говорит он, какая другая может быть жертва Богу в умилоствление о предлежащем, как не сия, т. е. благовествование о воплощении Бога, Его учении, таинствах, даровании оставления согрешений, спасительных страданиях за нас животворной Его смерти и воскресения» [Булгаков, 1993, с. 755]. Чтение Евангелия, согласно христианским представлениям, плодотворно для читающих, для слушающих, «для тех, за кого и ради кого оно читается»: оно – утешение для живых и «сильнейшая помощь со стороны живущих душе умершего» [Афанасий, 1995, с. 140]. Чтение Евангелия при гробе прерывается неоднократным совершением панихиды, со Словом Божиим сплетаются заупокойные моления. В целом чтение Слова Божия – молитвенная беседа с Богом. Слово Божие – «меч духовный» (Еф. 6, 17). По словам еп. Афанасия (Сахарова), люди, опытные в духовной жизни, советуют читать Евангелие за всех находящихся в тяжелых обстоятельствах. Известный подвижник Киево-Печерской Лавры иеросхимонах Парфений утверждал, что чтение Евангелия «попадает трение грехов наших», Слово Божие, читаемое за грешника, – «огнь», пожигающий его грехи [Там же, с. 200]. Как отмечал П. Евдокимов,

для отцов Церкви «чтение Св. Писания имеет литургический характер, так как при этом чтении они, прежде всего, ищут общения с Богом и Его присутствия» [Евдокимов, 1963, с. 48].

В «Братях Карамазовых» Евангелие читается ради души больного, умирающего старца как прошение о Божественном прикосновении. В книге «Русский инок» есть указание на то, что предсмертная беседа старца с «гостями» из-за его слабости «раз или два прерывалась чтением Евангелия» (14, 260). В «Кане Галилейской» чтение Евангелия отцом Паисием, молитва Алеши об усопшем, отклик героя на Слово Божие включены в изображение благодатного единства земного и небесного, единства, имеющего литургический смысл. Спасаящая молитва за других, молитвенное единение – таково изображенное в главе событие, в буквальном смысле мистическое со-бытие, и это событие соотнесено Достоевским с тем, что произошло в Кане Галилейской, когда первое Свое чудо Господь совершил по просьбе Богородицы, и «это была первая молитва за других Матери Божией» [Мень, 1991, с. 176].

Писатель показывает стяжание Святого Духа Алешей в молитвенном соприкосновении живых и умершего. Живые помогают душе усопшего, а святой на небесах участвует в спасении живых¹¹. Алеша, в душе которого теперь царит «что-то <...> утоляющее», вдруг оказывается общником, «попутчиком» святого, являющегося ходатаем за него на общем пути спасения. В сне-видении Алеша созерцает хрустальную дорогу совершенствования и очищения, по которой восходит душа святого и по которой дано идти всем. В романе Достоевского мистика благодати – это мистика живого спасительного единства, творимого Святым Духом, единства, в котором и смерть оказывается радостью, даром Божиим, представленным в распоряжение людей. Такое изображение в романе смерти, молитвенного общения с умершим, совершившим подвиг во Христе и теперь помогающим ученику в горести и духовных нуждах, находится в полном соответствии с православными воззрениями [Евдокимов, 2002, с. 457–465]. Смысловая основа книги «Алеша» заключается в утверждении одной общей эсхатологической судьбы, о которой возвещает Евангелие. Событие, изображенное в главе «Кана Галилейская», соответствует логике повествования книги. Брак в сне-видении Алеши – это образ Царства Божия. Бывший «гостем» в

келье старца в его предсмертный час, молитвенно соединенный с Церковью в ее таинствах, герой оказывается «гостем» и на брачном пире. Видение им Царства Небесного проникнуто и страхом, и «восторгом» – пасхальной радостью, радостью приближения Дня Господня, ослепительного явления Христа уже в полной славе, когда целокупное воскресение станет общей судьбой, вечностью Царства Божия.

Книга «Алеша» тесно связана в романе с книгой «Русский инок», за которой она следует. Писатель убежден в необходимости приобщения христианина Духу Святому, и не случайно в его последнем романе «чистый, идеальный христианин» (30₁, 68) изображен не просто как высоконравственный человек, а как призванный в веру к новой жизни. «Русского инока» писателя отличает именно инаковость по сравнению с другими людьми, т. к. он причастен Святому Духу, и это в полной мере раскрывается в видении ученика, который по заступничеству святого переживает обоживающее одухотворение и соединяется с ним в служении спасению. Достоевский воспринимает и изображает святость не как личное нравственное совершенство, а как то преображение, которое спасительно воздействует на мир. А. Осипов пишет о святых: «Не только их совершенная нравственная жизнь оказывается светом, свидетельствующим об Отце Небесном (Мф. 5, 16), но в неизмеримо большей степени их благодатствованность и зримые дары Духа Святого, как реальные знаки того, “что приготовил Бог любящим Его” (1 Кор. 2, 9), являются великим стимулом духовной жизни для спасаемых» [Осипов, 1995, с. 19]. Жизнь во Христе «единиц» Достоевский расценивает как активную силу, преобразующую мир и при жизни, и после смерти их. В «Дневнике писателя» «единичный случай» появления в «текущей действительности» «святого человека» осмыслен как действие таинственного закона, по которому без «единиц никогда не соберете всего числа, сейчас все рассыплется, а вот эти-то все соединяют» (25, 92). Единицы «мысль дают», «веру дают, живой опыт собою представляют, а стало быть, и доказательство». О спасительной миссии «единиц» Достоевский говорил не раз, заявляя, что «невозможно быть христианами пока всем, возможны лишь отдельные случаи»: «Может быть, эти отдельные случаи ведут и сохраняют таинственно людей» (24, 291). Будущая

деятельность Алеши в миру осмыслена в романе именно в этой мистической перспективе¹².

Чрезвычайно знаменательно то, что «идеальный христианин» последнего романа Достоевского принадлежит к тем, кому в своей иерархии земная Церковь, по словам архим. Киприана (Керна), «усвояет наименование “ангельского” чина» (о монашестве в творениях писателя см.: [Зандер, 1963]). Писатель изображает инока, монаха, носящего ангельский образ, или схиму. Иван Карамазов, называя старца Зосиму «Pater Seraphicus», намекает, видимо, и на один из чинов ангельской иерархии, хотя ангельский образ духовного отца Алеши для героя не имеет прямого мистического смысла. Иначе – для автора. Достоевский прекрасно понимает, что ангельский образ – это не определение нравственного совершенства. Как писал архим. Киприан, инок аскезой приготавливает себя для будущего обожения и, «продолжая золотую цепь, соединяющую его с миром ангельским на небесах», изливает «миру тленному и падшему на земле это сияние святости, любви и мудрости» [Сидоров, 1996, с. XIV]. Монах – воин Христов не потому, что борется за земной Иерусалим, являя миру аскетический героизм, а потому, что свидетельствует собою о будущем веке, образ Христов храня. Инок – это ангел-хранитель мира, продолжающий линию ангельского служения. Без этого служения мир, отвергающий благодать, давно бы погиб. Идеал монашеского служения воплощается в подвиге духовничества и старчества. В «Братьях Карамазовых» Достоевский изображает живую жизнь традиции, идущей от Паисия Величковского. Герой писателя – носитель благодати Святого Духа, орудие действий Его, духоносный старец, по заступничеству которого послушник нашел утешение Утешителя, а потому оказался способным стать ангелом-хранителем мира, в который его посылает учитель. В финале романа «херувим», «ангел» Алеша говорит детям, решившим идти всю жизнь вместе с ним «рука в руку», что будет «несколько времени» с братьями. Таким образом, восстанавливается братство и появляется еще одно звено в цепи служения миру: тот, кто созерцал внутри себя Свет Христов, теперь сам несет этот Свет другим, свидетельствуя о радости Царства Божия. В финале «Братьев Карамазовых» Алеша – не инок, а мирянин, но он – «иной», т. к. в «мире сем» стал служителем Духа Святого.

В письме к Н. А. Любимову от 8 июля 1879 года Достоевский утверждал, что «кульминационной точкой романа» он считает будущую шестую книгу, посвященную старцу Зосиме и его смерти (30₁, 75). В окончательном тексте «Братьев Карамазовых» смерть и подготовка к погребению умершего старца также являются центром сюжетно-композиционного строения. Кульминацией «Братьев Карамазовых», как и «Преступления и наказания»¹³, становится событие, в своей художественной основе имеющее «пасхальный архетип» (о «Преступлении и наказании» см.: [Есаулов, 1998])¹⁴. Заданный эпиграфом из Евангелия от Иоанна (Ин. 12, 24) мотив спасения¹⁵ как бы обретает полноту выражения в главе «Кана Галилейская», в том романном событии, которое демонстрирует реальность домостроительства Сына и Святого Духа; а обоживающее по благодати усыновление Отцом, переживаемое «сиротой» Алешей (14, 156)¹⁶, задает ту духовную перспективу, которая в романе до конца проясняется в финальных сценах эпилога, где тема воскресения, радости будущего века является главной (о финале см.: [Михновец, 2005, с. 89]). Изображение в «Кане Галилейской» стяжания героем благодати как дела спасения и преображения, в котором участвуют в молитвенном единстве собратья, живые и мертвые, раскрывает мистическую сущность Церкви, Невесты Христовой, по слову ап. Павла.

Глава «Кана Галилейская» – художественная вершина изображения в творчестве Достоевского богопознания, личной встречи человека с Христом, внутреннего общения с Живым Богом. Здесь запечатлен тот тип глубинного религиозного опыта, который характерен для православной духовности. Это – мистика «благодати, почувствованной в этом мире, испытанной как блаженство, как радость, как внутренний свет» [Лосский, 2003, с. 405]. Видение Бога здесь «относится к Его снисхождению и не есть видение Его чистой сущности» [Там же, с. 386]. Оно не дает богопостигаемости, не обладает совершенным проникновением¹⁷, здесь душа человека возрастает в Любви Бога и к Богу¹⁸.

У Достоевского можно встретить описание разных ступеней бо-

гопознания. Для писателя был важен вопрос и об эсхатологическом видении Бога, т. е. о том боговидении, которое возможно только после общего воскресения. В дневниковой записи от 16 апреля 1864 года он пишет о личной встрече человека с Богом, которая оказывается обоживающей и означает достижение блаженства Царства Божия. Св. Ириней развивал мысль о различении боговидения в Царствии Божиим «для каждого в отдельности, интерпретируя в этом именно смысле слова Евангелия от Иоанна: “В доме Отца Моего обители много суть”» [Лосский, 2003, с. 343]. В этом же плане о Царстве Божиим говорит Достоевский в Записи.

Кроме того, как и св. Ириней, писатель был убежден в возможности наслаждаться обоживающим человека видением уже на земле. В. Лосский отмечает: «<...> св. Ириней обвиняли в том, что он учил о тысячелетнем царстве праведников, которое, согласно Апокалипсису, должно наступить еще на земле до конца света. Он действительно говорит о тайне воскресения и царстве праведников, как начале непорочности, таком царстве, где его удостоившиеся постепенно будут привыкать к тому, как Бога “уловлять” <...>. Если обожаящий свет Отца был явлен на земле во Христе преображенном, то присущее будущему веку видение Отца может начинаться уже здесь, на земле. Для автора первых веков христианства такое участие в состоянии безгрешности, свойственном концу времен, но ставшем возможным уже на земле, представляется в эсхатологических перспективах Апокалипсиса как таинственное условие праведных, воскрешенных для наслаждения на земле общением с Богом. Однако состояние полного блаженства остается за небом» [Лосский, 2003, с. 342–343].

Религиозным взглядам Достоевского также присуща надежда на возможность начала непорочности уже в тысячелетнем царстве праведников. Писатель допускает возможность такого этапа земного бытия человечества, которое будет характеризоваться торжеством христианства, поэтому он называет в черновиках статьи «Социализм и христианство» земное царство праведников «христианством» (20, 194). «Последнюю степень человека», когда «кончается развитие, достигается идеал», Достоевский, естественно, мыслит не в категориях исторического прогресса, а эсхатологически. Исторические, эсхатологические взгляды писателя практически не

изменяются до конца жизни. В «Дневнике писателя» за 1880 год, споря об идеях Пушкинской речи, он вновь говорит о своей вере в возможность осуществления «настоящего христианства», т. е. такого состояния мира, когда «*повсеместно*» явятся «совершенные христиане» (26, 163). В позднем творчестве писателя видением земного царства праведников, города, в котором – «новая жизнь», далеко не случайно наделен князь Мышкин, герой, являющий миру, по замыслу автора, в первую очередь невинность, непорочность и собой свидетельствующий о возможностях человеческой природы.

Главный герой «Идиота» – это, с одной стороны, антропологическая модель, прообраз человека будущего, т. е. того самого «христианства», о котором мечтает Достоевский; с другой стороны, человек, достигший «крайнего развития личности» и вольно отдающий себя другим людям уже сейчас в больном, падшем мире. «Христоликий» герой (прп. Иустин), изображенный писателем как человек с исцеленной волей, – это, собственно, художественное пророчество о том времени, когда человек будет в полной мере человеком. А. Кунильский, полемизируя с современными концепциями образа князя Мышкина, справедливо напоминает слова из черновиков к роману: «Звучать звеном. Сделать немного» (9, 270). Исследователь пишет: «Сделать немного, но все-таки сделать так, чтобы его деяние стало звеном в цепи надежды, – эту возможность дает герою Достоевский» [Кунильский, 1998, с. 400]. В «Дневнике писателя» за 1880 год, продолжая размышления о «настоящем христианстве» и «совершенных христианах», Достоевский спорит с «умными людьми», которые «тут рассмеются и скажут: “Хорошо же, после того, хлопотать о самосовершенствовании в духе христианской любви, когда настоящего христианства, стало быть, нет совсем на земле, или так мало, что и разглядеть трудно <...>”» (26, 164). «Умным людям» писатель отвечает: «Да, конечно, господа насмешники, настоящих христиан еще ужасно мало (хотя они и есть). Но почему вы знаете, сколько именно надо их, чтоб не умирал идеал христианский в народе, а с ним и великая надежда его?». Мысль о спасительности для судеб мира тех немногих истинных христиан, «ставших начатком будущего всеобщего и полного освящения» (А. Осипов), – одна из важнейших в религиозном сознании Достоевского.

В последнем романе писателя духовное рождение нового русского деятеля дано в свете православного идеала обожения, показана та полнота богообщения, которая возможна лишь в Церкви. Особенности религиозного опыта Алеши предопределены в «Братьях Карамазовых» внутренней связью героя с духовным отцом, старцем. Это единство старца и ученика, которому предстоит стать иноком в миру, делает мистическую жизнь героев, с одной стороны, выходящей за рамки Церкви («Дух дышит, где хочет» – Ин. 3, 8), с другой стороны, все-таки соответствующей идеалу рождения новой твари, идеалу, воплощающемуся только в Церкви. Можно с уверенностью сказать, что центром связи земного и небесного оказывается в романе «Братья Карамазовы» именно Церковь, мистическая основа мира.

Контрольные работы

Тема № 1

«Pro et contra» романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Смысл названия, эпиграфа. Сюжетно-композиционные особенности романа. Метафизический смысл события отцеубийства, темы сыновства и братства. Сюжетно-композиционная роль книги «Pro et contra». Иван Карамазов как герой-идеолог. Книжки «Русский инок», «Алеша» в композиции романа. Два суда в романе ("церковный суд" в келье старца Зосимы и юридический суд над Дмитрием в финале); их сюжетно-композиционная соотнесённость; роль, которую они играют в создании «смыслового единства романа» (Г. Щенников). Статья Ивана о церковном суде в структуре произведения. Сюжетно-композиционная соотнесённость названия, эпиграфа и финала романа.

Литература

1. *Бахтин, М.* Проблемы поэтики Достоевского / М. Бахтин. – М., 1972.
2. *Борисова, В.* Эмблематическая структура романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. Борисова // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. – М., 2007. – С. 681–686.
3. *Буланов, А. М.* Статья Ивана Карамазова о церковно-общественном суде в идейно-художественной структуре последнего романа Достоевского / А. М. Буланов // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 125–136.
4. *Владимирцев, В. П.* Экивоки заглавия «Братьев Карамазовых» / В. П. Владимирцев // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения. – Иркутск, 2003. – Вып. 2. – С. 3–12.
5. *Ветловская, В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. Е. Ветловская. – СПб., 2007.
6. *Ветловская, В. Е.* Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва» / В. Е. Ветловская // Миф. Фольклор. Литература. – Л., 1978. – С. 81–113.
7. *Долбина, И. А.* Художественный концепт БРАТ в индивидуально-авторской картине мира: содержание и структура (на материале романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы») / И. А. Долбина, Л. П. Грунина. – Кемерово, 2005.
8. *Касаткина, Т. А.* «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста / Т. А. Касаткина // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения текста. – М., 2007. – С. 283–319.
9. *Меерсон, О.* Четвертый брат или козел отпущения ex machina? / О. Меерсон // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. – М., 2007. – С. 565–604.
10. *Моррис, Марсия.* Где же ты, брате? Повествования на границе и восста-

новление связности в «Братьях Карамазовых» / Марсия Моррис // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. – М., 2007. – С. 605–630.

11. *Тарасов, Ф.* К вопросу о евангельских основаниях «Братьев Карамазовых» / Ф. Тарасов // Достоевский в конце XX века. – М., 1996. – С. 330–342.

12. *Тарасов, Ф. Б.* Евангельский текст в художественной концепции «Братьев Карамазовых» / Ф. Б. Тарасов // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. – М., 2007. – С. 332–378.

13. *Шатин, Ю. В.* Архетипические мотивы и их трансформация в новой русской литературе / Ю. В. Шатин // «Вечные» сюжеты русской литературы. – Новосибирск, 1996. – С. 29–41.

14. *Щенников, Г. К.* Мысль национальная в романе «Братья Карамазовы» и функции повествования в сценах двух судов / Г. К. Щенников // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1997. – Т. 14. – С. 164–170.

Тема № 2

Древнерусские источники романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Замысел «Жития великого грешника» и роман «Братья Карамазовы». «Житийный круг» Ивана Карамазова (Г. Пономарева). Житийные традиции в романе (житие старца Зосимы, Алексей человек Божий и Алеша Карамазов, сюжетная линия Дмитрия). Мотивы духовных стихов в романе. Апокриф «Хождение Богородицы по мукам» и поэма Ивана Карамазова.

Литература

1. *Бахтина, О. Н.* Житие старца Зосимы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» (проблема жанра) / О. Н. Бахтина // Достоевский и время. – Томск, 2004. – С. 69–73.

2. *Бузина, Т.* Мотивы духовных стихов в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / Т. Бузина // Достоевский и мировая культура. – СПб., 1996. – № 6. – С. 62–78.

3. *Ветловская, В. Е.* Апокриф «Хождение Богородицы по мукам» в «Братьях Карамазовых» Достоевского / В. Е. Ветловская // Достоевский и мировая культура. – СПб., 1998. – № 11. – С. 35–47.

4. *Ветловская, В. Е.* Достоевский и поэтический мир древней Руси (Литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») / В. Е. Ветловская // Труды отдела древнерусской литературы. – Л., 1974. – Т. 28. – С. 296–307.

5. *Ветловская, В. Е.* «Идеал Мадонны» в «Братьях Карамазовых» / В. Е. Ветловская // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 2000. – Т. 15. – С. 305–326.

6. *Ветловская, В. Е.* Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. Е. Ветловская. – СПб., 2007.

7. Есаулов, И. А. Категория соборности в русской литературе / И. А. Есаулов. – Петрозаводск, 1995. – С. 117–134.

8. Комментарии // Достоевский Ф. М. ПСС: в 30 т. – Л., 1976. – Т. 15. – С. 474–480.

9. Кусков, В. В. Мотивы древнерусской литературы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. В. Кусков // Вестник МГУ. Серия 10: Филология. – 1971. – № 5. – С. 22–28.

10. Лотман, Л. М. Реализм русской литературы 60-х годов XIX в. (Истоки и эстетическое своеобразие) / Л. М. Лотман. – Л., 1974. – С. 313–315.

11. Натарзан, Е. В. Житийные мотивы в творчестве Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Е. В. Натарзан. – Новосибирск, 2000.

12. Михнюкевич, В. Духовные стихи в системе поэтики Достоевского / В. Михнюкевич // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1992. – Т. 10. – С. 77–89.

13. Пигин, А. В. К вопросу о древнерусских источниках романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / А. В. Пигин // Новые аспекты в изучении Достоевского. – Петрозаводск, 1994. – С. 193–198.

14. Пономарева, Г. Б. «Житие великого грешника»: структура и жанр / Г. Б. Пономарева // Исследования по поэтике и стилистике. – Л., 1972. – С. 66–86.

15. Пономарева, Г. Б. Житийный круг Ивана Карамазова / Г. Б. Пономарева // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1991. – Т. 9. – С. 144–166.

16. Пономарева, Г. Б. Одно написанное житие Ф. М. Достоевского / Г. Б. Пономарева // Русская литература XIX в. и христианство. – М., 1997. – С. 91–96.

17. Сайченко, В. В. «Житие Великого грешника»: трансформация замысла, жанровое своеобразие, роль в творческой эволюции Ф. М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. наук / В. В. Сайченко. – Краснодар, 2002.

18. Шишкина, Е. В. Мотивы древнерусской литературы в творчестве Ф. М. Достоевского: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Е. В. Шишкина. – Екатеринбург, 1998.

Тема № 3

Христианская антропологическая двойца «старец и послушник» в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»

Старчество в древней Церкви. Его духовно-антропологический смысл. Духовные основы русского старчества. Старчество в изображении Достоевского. Старец и послушник как христианская антропологическая двойца. Художественная реализация в романе основных идей данной христианской духовной практики. Книга «Алеша» в структуре романа. Смерть старца Зосимы: особенности изображения. «Тлетворный дух»: различные интерпретации мотива. «Кана Галилейская»: мистика благодати, евангельский и литургический контекст. Путь Алеши в свете русской идеи «монастыря в миру». Поэтика образов «праведников» в других поздних романах писателя: типологические черты. «Юродивый герой» Достоевского.

Литература

1. Алексей, человек Божий // Православная энциклопедия. – М., 2001. – Т. 2. – С. 8–12.
2. Альми, И. Л. Поэтика образов праведников в поздних романах Достоевского (Пафос умиления и характер его воплощения в фигурах странника Макара и старца Зосимы) / И. Л. Альми // Достоевский. Материалы исследования. – СПб., 2000. – Т. 15. – С. 264–272.
3. Альтман, М. С. Достоевский: По вехам имен / М. С. Альтман. – Саратов, 1975.
4. Белов, С. В. Загадка смерти Достоевского, или Алеша Карамазов – отцеубийца: (По поводу кн. И. Волгина «Последний год Достоевского») / С. В. Белов // История в лицах: Историко-культурный альманах. – Череповец, 1993. – Т. 1. – С. 159–166.
5. Ветловская, В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / В. Е. Ветловская. – СПб., 2007.
6. Власкин, А. П. Творчество Ф. М. Достоевского и народная религиозная культура / А. П. Власкин. – Магнитогорск, 1994.
7. Галаган, Г. Я. Сад Федора Павловича Карамазова / Г. Я. Галаган // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 2000. – Т. 15. – С. 327–333.
8. Гачева, А. Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века / А. Гачева // Достоевский и мировая литература. – М., 2007. – № 22. – С. 27–84.
9. Гумерова, А. Л. Отношение Алеши Карамазова к старцу Зосиме. Анализ на фоне библейских цитат / А. Л. Гумерова // Достоевский и мировая культура. – СПб., 2007. – № 23. – С. 49–52.
10. Дунаев, М. М. Православие и русская литература / М. М. Дунаев. – М., 1997. – Ч. 3. – Гл. 10. – С. 284–560.
11. Есаулов, И. А. Юродство и шутовство в русской литературе / И. А. Есаулов // Литературное обозрение. – 1998. – № 3. – С. 108–112.
12. Жиркова, М. А. Исповедь и проповедь в житии старца Зосимы / М. А. Жиркова // Достоевский и современность. – Новгород, 1992. – С. 32–35.
13. Иванов, В. В. Исихазм и поэтика косноязычия у Достоевского / В. В. Иванов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX в. – Петрозаводск, 1998. – С. 321–327.
14. Иустин (Попович), преп. Достоевский о Европе и славянстве / Иустин (Попович). – М.; СПб., 2002. – С. 113–169.
15. Касаткина, Т. А. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» / Т. А. Касаткина // Достоевский и мировая культура. – М., 2007. – № 22. – С. 13–26.
16. Касаткина, Т. А. Пунктуация как художественный прием: к проблеме текстологии произведений Ф. М. Достоевского в XX веке / Т. А. Касаткина // Достоевский: дополнения к комментарию. – М., 2005. – С. 7–26.
17. Куплевацкая, Л. А. Символика хронотопа и духовное движение героев в романе Достоевского «Братья Карамазовы» / Л. А. Куплевацкая // Достоевский

и современность. – Новгород, 1991. – Ч. 1. – С. 103–108. То же дополненное: // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1992. – Т. 10. – С. 90–100.

18. *Лаут, Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Р. Лаут. – М., 1996.

19. *Мурьянов, М. Ф.* Алексей человек Божий в славянской рецензии византийской культуры / М. Ф. Мурьянов // ТОДРЛ. – 1968. – Т. 23. – С. 109–126.

20. *Новикова, Е.* Софийность русской прозы второй половины XIX века / Е. Новикова. – Томск, 1999.

21. *Сальвестрони, С.* Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / С. Сальвестрони. – СПб., 2001.

22. *Сошинский, С. А.* Чудо в системе мироздания / С. А. Сошинский // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 82–97.

23. *Тарасов, Н. А.* Неизвестный источник «Дневника писателя» 1876 г. и «Братьев Карамазовых» / Н. А. Тарасов // Достоевский и мировая культура. – СПб., 2001. – № 16. – С. 215–221.

24. *Халациньска–Вертеляк, Х.* Евангелие от святого Иоанна и эпизод романа «Братья Карамазовы» / Х. Халациньска–Вертеляк // Достоевский и мировая культура. – СПб., 2000. – № 15. – С. 112–119.

25. *Щенников, Г. К.* Праведничество в миру (Алеша Карамазов) / Г. К. Щенников // Ф. М. Достоевский и национальная культура. – Челябинск, 1996. – Вып. 2. – С. 88–96.

Тема № 4

«Русский инок» Достоевского («Братья Карамазовы»)

«Идеальный христианин» писателя и выработанный многовековой аскетической традицией образ идеального подвижника (Достоевский о герое: «... не только как идеал справедливо, но и как действительность справедливо»). Особенности восточно-христианского монашества, традиции внутреннего уподобления Христу, «труженичества во Христе» в понимании писателя. Религиозная идея «схождения ума в сердце» и «Царства Божия внутри нас» как ключевая для постижения смысла центральных мотивов «Братьев Карамазовых». Житийные традиции в романе.

Литература

1. *Бухаркин, П. Е.* Старчество и смена писательского типа в русской литературе / П. Е. Бухаркин // Вестник С.-Петербургского университета. – 1993. – Сер. 2. – Вып. 2. (№ 9). – С. 70–78.

2. *Иванов, В. В.* Юродивый герой в диалоге иерархий Достоевского / В. В. Иванов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX в. – Петрозаводск, 1994.

3. *Каширина, В. В.* Оптинское старчество и русская литература в контексте православной духовности / В. В. Каширина // Духовный потенциал русской

классической литературы. – М., 2007. – С. 139–148.

4. *Клейман, Р. Я.* О горячности сердца отца Паисия (К проблеме преемственности духовного отца в системе метонимических замещений романа «Братья Карамазовы») / Р. Я. Клейман // *Достоевский и современность.* – Новгород, 1995. – С. 114–116.

5. *Котельников, В. А.* Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной) / В. А. Котельников. – СПб., 1994.

6. *Котельников, В. А.* Православные подвижники и русская литература / В. А. Котельников. – М., 2002.

7. *Лосский, В.* Оптинские старцы / В. Лосский // В. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет. – М., 1996. – С. 161–195.

8. *Михнюкевич, В. А.* Русский фольклор в художественной системе Ф. М. Достоевского / В. А. Михнюкевич. – Челябинск, 1994.

9. *Михнюкевич, В. А.* Старец Зосима как русский «всечеловек» / В. А. Михнюкевич // *Достоевский и современность.* – Старая Русса, 1998. – С. 102–103.

10. *Плетнев, Р.* «Сердцем мудрые» (О старцах у Достоевского) / Р. Плетнев // *О Достоевском.* – Paris, 1986. То же: // *О Достоевском* / под ред. А. Л. Бема. – Прага, 1933. – Т. II.

11. *Сосницкая, Е. В.* «Не стоит город без святого, селение без праведника»: Движение общества к идеалу (Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы») / Е. В. Сосницкая // *Достоевский и современность.* – Великий Новгород, 2002. – С. 166–173.

12. *Успенский, Б. А.* Антиповедение в культуре древней Руси / Б. А. Успенский // *Успенский Б. А. Избранные труды.* – М., 1994. – Т. 1. – С. 320–332.

13. *Фудель, С.* Наследство Достоевского / С. Фудель. – М., 1998.

14. *Хализев, В. Е.* «Герои времени» и праведничество в освещении русских писателей XIX века / В. Е. Хализев // *Русская литература и христианство.* – М., 1997. – С. 111–119.

15. *Хоружий, С. С.* Духовные основы русского старчества / С. С. Хоружий // *Феномен русского старчества: примеры из духовной практики старцев.* – М., 2006. – С. 5–31.

16. *Яровая, О. А.* Юродивый герой в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» / О. А. Яровая, А. В. Подчиненков // *Русская литература: национальное развитие и региональные особенности.* – Екатеринбург, 2001. – С. 266–271.

Тема № 5

Прообразы старца Зосимы («Братья Карамазовы»)

Прообразы идей старца Зосимы (Тихон Задонский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский и др). Оптина пустынь и Достоевский. «Русский инок» и «Pater Seraphicus» (Франциск Ассизский): притяжения и отталкивания.

Литература

1. Белов, С. В. Ф. М. Достоевский и оптинский старец Амвросий / С. В. Белов // Достоевский и современность. – Великий Новгород, 2004. – С. 269–278.
2. Беловолов, Г. В., *свящ.* Оптинские предания о Достоевском / Г. В. Беловолов, *свящ.* // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1997 – Т. 14. – С. 301–312.
3. Беловолов (Украинский), Г. В., *свящ.* Стариц Зосима и епископ Игнатий Брянчанинов / Г. В. Беловолов, *свящ.* // Достоевский. Материалы исследования. – Л., 1991. – Т. 9. – С. 167–178.
4. Буданова, Н. Ф. Достоевский и преподобный Сергей Радонежский / Н. Ф. Буданова // Достоевский. Материалы исследования. – СПб., 1997. – Т. 14. – С. 195–201.
5. Ветловская, В. Е. Pater Seraphicus / В. Е. Ветловская // Достоевский. Материалы исследования. – Л., 1983. – Т. 5. – С. 163–178. Или: Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». – СПб., 2007.
6. Григорьев, Д., *прот.* Достоевский и Церковь: У истоков религиозных убеждений писателя / Д. Григорьев, *прот.* – М., 2003.
7. Григорьев, Д., *прот.* Преподобный Амвросий и старец Зосима Достоевского: у истоков религиозно-философских взглядов писателя / Д. Григорьев, *прот.* // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 2001. – Т. 16. – С. 150–163.
8. Зандер, Л. А. Монашество в творениях Достоевского (идеал и действительность) / Л. А. Зандер // Записки Русской Академической Группы в США. – Нью-Йорк, 1981. – Т. 14. – С. 169–186.
9. Клейман, Р. Я. Паисий Величковский и «старчество» Достоевского / Р. Я. Клейман // Клейман Р. Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. – Кишинев, 1985. – С. 165–173.
10. Котельников, В. А. Восточнохристианская аскетика на русской почве / В. А. Котельников // Христианство и русская литература. – СПб., 1994. – С. 89–127.
11. Котельников, В. А. Монастырь и мир / В. А. Котельников // Пути и миражи русской культуры. – СПб., 1994. – С. 222–239.
12. Кривопапов, В. Н. Об одном источнике «Братьев Карамазовых» / В. Н. Кривопапов // Русская литература. – 1985. – № 2. – С. 177–179.
13. Кривопапов, В. Н. Старец Зосима и Серафим Саровский / В. Н. Кривопапов // Русская литература и культура нового времени. – СПб., 1994. – С. 133–155.
14. Тихомиров, Б. Н. Иеромонах Аникита (в миру князь С. А. Ширинский-Шихматов) в творческих замыслах Достоевского / Б. Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы исследования. – СПб., 1997. – Т. 14. – С. 202–215.
15. Тихомиров, Б. Н. Неизвестный набросок Достоевского к неосуществленному замыслу «Статьи об отношениях России к Европе и об русском верхнем слое» / Б. Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 2000. – Т. 15. – С. 334–339.
16. Федотов, Г. Святые Древней Руси / Г. Федотов. – М., 2003.
17. Хоружий, С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении / С. С. Хоружий. – М., 1991.

Примечания

¹ Достоевский говорит о «светлой надежде» на возможность такого исхода исторических событий, но, конечно, при этом не утверждает, что «цели мира» составляют суть христианства. Во вступительном слове перед чтением главы «Великий инквизитор» на литературном утре 30 декабря 1879 года он так объяснил идею Великого инквизитора: «Смысл тот, что если исказить Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня». Такое искажение Христовой веры Достоевский противопоставляет «древнему апостольскому православию» (15, 198). Позже, в иную историческую эпоху, В. Зеньковский, Г. Федотов и другие русские философы вновь заговорят о преобразении культуры в недрах Церкви, о том, что только так «вавилонская башня культуры становится храмом» [см., например, Зеньковский, 2001; Федотов, 2001].

² В творчестве Достоевского проблема мира и проблема Христа неотделимы друг от друга. Прп. Иустин справедливо писал: «Присутствие Христа в мире очень усложняет проблему мира. Если искренне и беспристрастно подойти к проблеме мира, то ее нельзя решить полностью и окончательно, если не будет в то же время решена и проблема Христа. Это ясно ощущают антигерои Достоевского. Их мятежный дух соглашается, что проблема мира не может быть решена только неприятием этого мира. Разбуженные трагедией мира, они не могут не заметить Христа, тесную и очевидную связь Христа с этим миром» [Иустин (Попович), 2002, с. 53].

³ Архим. Киприан (Керн) писал: «В связи с темой богоподобия отцы неоднократно развивали (св. Григорий Нисский, блаж. Феодорит, св. Анастасий Синаит, св. Фотий и особенно Палама) тему творческих заданий человеку. Из святоотеческой литературы можно сделать вывод о том, что творчество задано человеку по предвечному изволению Божию, что оно не есть наказание человеку, а именно особый божественный дар <...>. Человек не осужден на строительство культуры и на участие в историческом процессе, а это ему щедро дано Богом, даровано, предначертано. Человеку дано быть творцом, и в этом одна из черт его богоподобия» [Киприан (Керн), 1996, с. 174]. Достоевскому близка именно эта линия святоотеческого Предания.

⁴ Блаж. Феофилакт так толкует беседу Господа с Никодимом (Ин. 3, 3): «Так как Никодим имел понятие о Христе уничиженное – что Он учитель и что с Ним Бог, то Господь говорит ему: «Тебе естественно иметь такое понятие обо Мне, ибо ты еще не родился *свыше*, то есть от Бога, рождением духовным, но плотян еще, и познание, которое ты имеешь обо Мне, не есть духовное, но душевное и человеческое. А Я *говорю тебе*, что и ты, и всякий другой будет вне Царствия, *если не родится свыше* и от Бога и не получите должного обо Мне понятия. Ибо рождение через крещение, внося в душу свет, дает ей возможность видеть или познавать Царствие Божие, то есть едиnorodного Его Сына. Ибо Сын может быть назван как премудростью Божией, так и Царством Божиим. Царства же се-

го, Никодим, никто не может видеть или познать, если не родится от Бога. Так и ты, потому что не родился еще духовно, не видишь Меня – *Царствия Божия*, как должно, но имеешь обо Мне низкое понятие» [Феофилакт, 2000, с. 51].

⁵ Прот. Иоанн Мейендорф пишет: «Если святоотеческое понимание человека правильно, то богословие должно быть христоцентричным. Христоцентрическое богословие, основанное, как это часто случалось, на идее внешнего искупления, “удовлетворения”, оправдывающей благодати, добавляемой к автономному человеческому существованию, часто противопоставляется пневматологии. И действительно в нем нет места действию Духа. Но если наша богоцентрическая антропология истинна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно человеком, если судьба человека заключается в восстановлении *общения* с Богом, тогда Иисус, новый Адам, единственный человек, в Котором проявилось подлинное человечество потому, что Он был рожден в истории “от Духа Свята и Марии Девы”, является несомненно центром богословия и центральность эта ни в какой мере не ограничивает места Духа Святого» [Мейендорф, 2001, с. 475–476].

⁶ Появление сверхъестественного в художественной реальности (даже если оно дается как одна из возможных мотивировок происходящего) – яркое свидетельство веры автора в трансцендентное. В этом состоит отличие, например, Достоевского от Толстого. Религиозность последнего сродни тем представлениям, согласно которым как идеал расценивается естественное и божественным статусом наделяется посюстороннее (жизнь, человек, в которых и заключен Бог). В этом случае доказывается всеприсутствие божественной природы. Вообще, тотальная сакральность, как отмечает Е. А. Торчинов, предполагает, что все существа наделены одной и той же природой и различия между людьми и Богом – «это различия не по природе, а лишь по степени проявления этой природы» [Торчинов 1998, с. 19]. Картина мира Достоевского включает именно трансцендентное, которое, однако, для читательского восприятия «проблематизируется», иначе говоря, оно входит в произведение не на правах утверждаемой автором абсолютной достоверности трансцендентного (таково, например, изображение видения в новелле Боккаччо), а как то, что должно быть понято, принято или, напротив, не замечено, не признано. О фантастическом в творчестве Достоевского, в частности, см.: [Лапшин, 1922; Топоров, 1995; Мейер, 1967; Захаров, 1974; Поддубная, 1980; Клейман, 1985; Хоц, 1991; Туниманов, 2002].

⁷ Как справедливо отмечает С. Сальвестрони, развивающая в данном случае идеи В. Ветловской [Ветловская, 1971], в главе «Кана Галилейская» сошлись те сюжетные линии «Братьев Карамазовых», которые во многом предопределены богородичными мотивами жития Алексея человека Божия и духовных стихов о нем. То, что Алеша Карамазов оказался «призван», безусловно, соотносится с заступничеством Богородицы, под покров которой его когда-то отдала молящаяся мать [Сальвестрони, 2001, с. 146–147]. В духовных стихах Алексею человеку Божьему является Богородица, она отправляет его в мир, к родным. В «Братьях Карамазовых» сон-видение имеет сходную сюжетную функцию.

⁸ В. Котельников отмечает, что до последнего времени для исследователей оставался «незамеченным факт своеобразной конгениальности Достоевского и Симеона Нового Богослова» [Котельников, 2002, с. 282]. Исследователь находит определенное сходство Алеши Карамазова и юного инокa Георгия из «многопольной повести», содержащейся в «Словах» прп. Симеона; в частности, обоих иноков посещают похожие мистические видения, «и каждому в светозарном облике является его возлюбленный старец» [Там же].

⁹ В наши задачи не входит рассмотрение способов введения мистических мотивировок в сюжетную ткань произведений Достоевского. Отметим лишь, что сюжетная полисемия, возникающая путем совмещения нескольких равноправных мотивировок описываемого, о которой в связи с творчеством писателя говорит Р. Клейман [Клейман, 1985, с. 111–163], создается и как следствие использования приема гротескного повествования (о гротескном типе повествования см.: [Тамарченко 2003]). Приведем пример. В начале главы «Кана Галилейская» об Алеше сказано: «Он тихо начал молиться, но вскоре сам почувствовал, что молится почти машинально» (14, 325). Это загадочное предложение может дополнить известные примеры В. Виноградова из «Двойника» и «Пиковой дамы»: «Рок увлекал его. Господин Голядкин сам это чувствовал, что рок-то его увлекал»; «В этом положении удивительно напоминал он портрет Наполеона. Это сходство поразило даже Лизавету Ивановну» [Виноградов, 1976, с. 123; Виноградов, 1980, с. 282]. Повествование в главе «Кана Галилейская» в основном ведется с точки зрения Алеши, которая задана именно в плане психологии (по терминологии Б. Успенского), повествователь здесь предельно сближается с героем. Следовательно, первая часть предложения, имеющая утвердительно-констатирующий смысл, может передавать точку зрения героя, но вторая часть предложения вносит диссонанс в психологическое «согласие» повествователя и героя. Использование в нем местоимения «сам» создает странную, с точки зрения логики, диалогическую ситуацию в речи повествователя, когда явно обозначается новый субъект сознания (Алеша), вступающий в ментальный контакт с повествователем, субъектом речи и сознания. То, что знает и о чем говорит повествователь, знает и слышит герой. Более того, герой как бы выражает свое согласие с повествователем. Конструкция */сам почувствовал, что молится/* указывает на диалогическую синхронную соотнесенность чувств героя с ощущением повествователя, причем на такую соотнесенность, которая предполагает взаимодействие персонажа и повествователя. В то же время при помощи синтаксической конструкции с *сам* передается самостоятельность героя, независимость его чувств, совпадающих, однако, с тем, что известно повествователю, который ведает о высшем смысле «машинальности», произвольности происходящего. Точка зрения (всеведение) повествователя приобретает вертикальное измерение, какие-то надмирные свойства. В финале главы в этом плане интересна следующая конструкция: «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга». Здесь психологическое «согласие» точек зрения повествователя и героя также приобретает характер странного диалога об «этом» мистиче-

ском преображении «на всю жизнь».

¹⁰ В черновиках романа выделены черты портрета старца в видении: «Кана Галилейская, Зосима в числе гостей, сухонький старичок, куколь, осьмиконечный крест, но лицо открыто» (15, 257). В окончательном тексте старец изображен не в погребальных одеждах, но подчеркнуто: «Лицо все открытое <...>» (14, 327). Итак, Достоевский указывает, что, по установленному обычаю, лицо усопшего иеросхимонаха закрыто воздухом, в видении же оно оказывается открытым. Этот факт важен для автора. Как отмечает С. В. Булгаков, лицо умершего «покрывают покровом из алтаря (т. е. воздухом) в знак почета», а также потому, что «священники, именуемые в Слове Божиим ангелами (Мал. 3, 1; Апок. 2, 1), не иначе могут предстать престолу Страшного Судии для воздаяния Ему отчета, как имея лица закрытыми, ибо и ангельские силы предходят Царю царствующих, “лица закрывающе”» [Булгаков, 1993, с. 1290]. Св. Писание содержит тексты, в которых, с одной стороны, утверждается невозможность предстать перед Богом «лицом к лицу» (при явлении Бога Илия закрывает лицо милотью – 1 Цар. 19, 13), с другой стороны, говорится о возможности боговидения (Бог говорит с Моисеем «лицом к лицу» – Исх. 33, 11; Втор. 34, 10; об избранных в Апокалипсисе сказано: «И узреет лице Его, и имя Его будет на челах их» – Откр. 22, 4) [Лосский, 2003, с. 326–333]. Личная встреча с личным Богом означает в романе Достоевского блаженное видение, и свершается оно как причастность по благодати к Славе Божией, к нетварному Свету. Работая над видением, писатель отказывается от первоначальных слов старца: «Вот Он <...> в нашем образе человеческом сидит <...>» (15, 261).

¹¹ Как отмечает М. Помазанский, «с начала второго века имеются прямые свидетельства древнехристианской письменности о вере в молитвы святых на небе о их братьях земных». Например, одни свидетели мученической смерти Игнатия Богоносца (начало второго века), уснув после всеобщего бдения, увидели восставшего и обнимающего их святого, другие видели его молящимся за них [Помазанский, 1993, с. 209]. Достоевский, конечно, разделял учение Церкви о призвании святых и об их предстательстве за живущих перед Богом на небесах.

¹² По мнению В. Комаровича, «Алеша – свершитель самых затаенных надежд Достоевского», ему писатель присваивает «не только пережитое (как другим героям своим), но и ожидаемое». Хотя этот герой изображается лишь в момент испытания, перерождение, о котором говорится в романе, – «вот вера и чаяния Достоевского о себе самом, как это видно из predetermined судьб любимого его героя. Но и больше того: тут раскрывается та новая способность духа, которую стремился и надеялся найти Достоевский в этом завершительном преображении, которую стремится он, как художник, присвоить тут и своему герою» [Комарович, 1922, с. 186]. Эволюцию житийного замысла в творчестве Достоевского Комарович напрямую связывал с мистической жизнью самого автора, с его надеждой на обретение устойчивой и длительной созерцательной способности духа. Русская религиозная философия утверждала, что Алеша Карамазов – «единственный герой романов Достоевского, на котором сосредоточены его религиозные чаяния и надежды», «именно Алеша дает нам возможность понять

сущность и своеобразие» нового религиозного пути, который предлагает писатель в лице старца Зосимы, отправляющего ученика из монастыря для «иночества в миру» [Аскольдов, 1922, с. 15]. Вяч. Иванов видел в «Братьях Карамазовых» пророчество о том времени, когда Святая Русь вышлет своих борцов в гущу культуры, создаваемой сейчас силами зла, и в конце концов утвердится агиократия, господство святых. «Идею» Алеши философ связывал с мыслью писателя о возможности созидания в миру «соборности», «религиозной общественности», с мыслью о Царствии Божиим на земле и «русской идеей»: «Такова “самостоятельная русская идея”, возглавляющая Алешино делание в миру: русская общественность должна стать истинною религиозною общественностью, историческое тело России должно “сподобиться” стать телом свободной теократии <...>» [Иванов, 1994, с. 323]. Л. Зандер отмечал, что миф о женихе-спасителе явно наличествует в романе «Братья Карамазовы», в котором «категорией “Жениха” является <...> “подвиг”» [Зандер, 1960, с. 122]. Главным в князе Мышкине было то, что он носил в себе образ Христа. «Этика образа» уступила место «этике подвига»: «<...> в этом и заключается философский смысл перехода от “Идиота” к “Братьям Карамазовым”» [Там же, с. 123]. Как кажется, идея «подвига», «иночества в миру» в историософии и в художественном творчестве писателя еще мало осмыслена в современном достоевковедении. Это – та важная религиозная идея, которая найдет свою разработку именно в XX веке: например, в концепциях «монастыря в миру» прот. В. Свенцицкого, «белого иночества» архиеп. Иоанна (Д. Шаховского). Безусловно, глубина постижения религиозной идеи «Братьев Карамазовых» отличает работы П. Евдокимова и Л. Зандера. Последний говорил о том, что Достоевскому было дано прозреть нашу эпоху, «которая потребовала новых форм духовности» [Зандер, 1963, с. 70].

¹³ Б. Тихомиров справедливо отмечает, что «финал “Преступления и наказания” – это не итог пути героя <...> а единственно удовлетворяющая требованиям художественной достоверности форма перехода Раскольников в иной “модус” бытия, повествование о чем действительно “могло бы составить тему нового рассказа”» [Тихомиров, 1996, с. 267]. Стремление Раскольникова «(как оно запрограммировано в символической логике его каторжных снов) найти свое место в рамках трагической концепции всемирной истории <...> с авторской точки зрения, лишено итогового, завершающего характера» [Там же, с. 267–268]. Открытый финал, безусловно, имеют и «Братья Карамазовы». В то же время необходимо подчеркнуть, что открытая в будущее «глубинная перспектива романа», о которой говорит исследователь в связи с «Преступлением и наказанием» и которая характеризует все зрелые романы Достоевского, не может быть адекватно интерпретирована без учета и анализа мотива чуда, имеющего здесь совершенно определенное архетипическое наполнение.

¹⁴ Примечательно, что в главе «Кана Галилейская» Достоевский символично изображает конец второго и начало особо значимого третьего дня по смерти старца Зосимы. («Счет дней <...> ведется так, что началом второго дня считается время от 12 часов первой ночи после кончины усопшего <...>» [Булгаков, 1993, с. 1366]. Как указывает еп. Афанасий (Сахаров), «из глубокой первохри-

стианской древности идет обыкновение совершать о каждом усопшем <...> нарочитое поминовение в 3-й, 9-й и 40-й дни по кончине» [Афанасий (Сахаров), 1995, с. 53]. Третий день посвящается молитве за усопших – «в воспоминание воскресшего в этот день Спасителя» [Булгаков, 1993, с. 1366].

¹⁵ О связи эпитафии с мотивом спасения в романе см.: [Ветловская, 1976; Тарасов, 1996]. Эпитафия имеет прямую связь с концепцией «положительно прекрасного» человека в творчестве Достоевского, с идеей «подвига» Алеши Карамазова. Слова Христа Спасителя: «<...> если пшеничное зерно, пав на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24) – выражают основной закон духовной жизни человека, заключающийся в принятии «образа бытия Христова»: «<...> все, что живет для себя, оказывается в конечном счете духовно бесплодным, и, напротив, то, что прошло через крест, обретает истинную жизнь в Боге» [Давыденков, 1997, ч. III, с. 168].

¹⁶ Мотив «сыновства» и «отцовства» в «Братьях Карамазовых», как и в «Бесах», в «Подростке», имеет и родовое, и социальное, и историософское, и религиозное наполнение. [Ветловская, 1978; Клейман, 1995; Шатин, 1996; Башкиров, 1998; Бертнес, 1998]. Мотив «сыновства» в «Братьях Карамазовых» связан с онтологией, с идеей обожения: герой стяжает благодать, соединяется со Христом Святым Духом; он – «сын», потому что в нем Бог сотворил Свою обитель.

¹⁷ Возвращаясь к поэме о Великом инквизиторе, отметим, что Иван Карамазов действие своего произведения относит к XVI веку, а именно к этому периоду выявились противоречия в вопросе боговидения между западными схоластическими учениями и восточным богословием (хотя они обозначились уже в XIV веке, в эпоху, когда жил св. Григорий Палама) [Лосский, 2003, с. 316–326]. Видение Великого инквизитора в некотором смысле претендует на знание, на умопознаваемость Бога.

¹⁸ В. Лосский пишет в связи с учением о боговидении св. Григория Нисского: «<...> душа – обитель Слова, Слово обитает в ней, мистический опыт – только все возрастающее сознание: духовный опыт присутствия в нас Христа, вхождения в себя, – и экстатический опыт в порыве любви выхода из себя к Слову, такому, Какой Он есть в Самом Себе, иначе говоря, к “неуловимой” природе Бога» [Лосский, 2003, с. 383].

Литература

1. Аверинцев, С. Чудо / С. Аверинцев // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 491–492.
2. Арсеньев, Н. С. О Достоевском: (четыре очерка) / Н. С. Арсеньев. – Вгук-elles, 1972.
3. Аскольдов, С. Религиозно-этическое значение Достоевского / С. Аскольдов // Ф. М. Достоевский: Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. – Пг.: Мысль, 1922. – С. 1–32.
4. Афанасий (Сахаров), еп. О поминовении усопших по Уставу Православной Церкви / еп. Афанасий (Сахаров). – СПб., 1995.
5. Башкиров, Д. Л. «Что такое человек, как подумать о нем?» (Главная тема русской литературы и роман Ф.М. Достоевского «Подросток») / Д. Л. Башкиров // Достоевский и современность: материалы XII Международных Старорусских чтений. – Старая Русса, 1998. – С. 3–12.
6. Бердяев, Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. – Т. 2 / Н. А. Бердяев. – М., 1994.
7. Бертнес, Ю. «Христос-отец»: к проблеме противопоставления отца кровного и отца законного в «Подростке» Достоевского / Ю. Бертнес // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1998. – Вып. 2. – С. 409–415.
8. Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. – СПб.: Наука, 2005.
9. Бодров, Е. Н. Об отношении Ф. М. Достоевского к чудесам / Е. Н. Бодров // Достоевский и современность. – Новгород, 1994. – С. 50–55.
10. Бонхеффер, Д. Соппротивление и покорность / Д. Бонхеффер // Вопросы философии. – 1989. – № 11. – С. 90–162.
11. Бочаров, С. Г. Леонтьев и Достоевский: спор о любви и гармонии / С. Г. Бочаров // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 162–189.
12. Брянчанинов, И. О чудесах и знамениях / И. Брянчанинов // Глас тихий: Божии знамения нашего времени. – М., 2000. – Вып. 1. – С. 7–20.
13. Булгаков, С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Часть II. Репринтное воспроизведение издания 1913 г. / С. В. Булгаков. – Издат. Отдел Московского патриархата, 1993.
14. Булгаков, С., прот. Евхаристия / прот. С. Булгаков. – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005.
15. Бухарев, А. М. О современности в отношении к православию / А. М. Бухарев // Православие: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 80–99.
16. Василик, В. В. Происхождение канона (Богословие, история, поэтика) / В. В. Василик. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006.
17. Васильев, П. П. Богоявление / П. П. Васильев // Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. – Т. 1. – М.: Большая российская энциклопедия, 1993.

– С. 290–291.

18. Ветловская, В. Е. Средневековая и фольклорная символика у Достоевского / В. Е. Ветловская // Культурное наследие Древней Руси: истоки, становление, традиции. – М.: Наука, 1976. – С. 317–322.

19. Ветловская, В. Е. Творчество Достоевского в свете литературных и фольклорных параллелей. «Строительная жертва» / В. Е. Ветловская // Миф. Фольклор. Литература. – М.: Наука, 1978. – С. 81–113.

20. Виноградов, В. В. О языке художественной прозы: избр. тр. / В. В. Виноградов. – М.: Наука, 1980.

21. Виноградов, В. В. Поэтика русской литературы: избр. тр. / В. В. Виноградов. – М.: Наука, 1976.

22. Гумерова, А. Л. Библиейские цитаты в романе «Братья Карамазовы» / А. Л. Гумерова // Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: соврем. состояние изучения. – М.: Наука, 2007. – С. 320–331.

23. Давыденков, О. Догматическое богословие. Курс лекций / О. Давыденков. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1997. – Ч. III.

24. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. / Ф. М. Достоевский. – Л.: Наука, 1972–1990. – Т. 1–30.

25. Евдокимов, П. Н. Православие / П. Н. Евдокимов. – М.: Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2002.

26. Евдокимов, П. Н. Преподобный Серафим как икона Православия / П. Н. Евдокимов // Вестник РСХД. – Париж; Нью-Йорк, 1963. – № 70–71. – С. 43–55.

27. Евлампиев, И. И. Антропология Достоевского / И. И. Евлампиев // Вече. – СПб., 1997. – Вып. 8. – С. 140–169.

28. Ерофеев, В. В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм) / В. В. Ерофеев. – Chalidze Publications, 1991.

29. Есаулов, И. А. Пасхальность русской словесности / И. А. Есаулов. – М.: Кругъ, 2004.

30. Есаулов, И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского / И. А. Есаулов // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1998. – Вып. 2. – С. 349–362.

31. Жития и творения русских святых: Жизнеописания и духовные наставления великих подвижников христианского благочестия, просиявших в земле Русской. Народные почитания и праздники Православной Церкви / сост. С. Тимченко. – М.: Современник, 1993.

32. Зандер, Л. А. Монашество в творениях Достоевского (Идеал и действительность) / Л. А. Зандер // Вестник РСХД. – Париж; Нью-Йорк, 1963. – № 70–71. – С. 55–72.

33. Зандер, Л. А. Тайна добра (Проблема добра в творчестве Достоевского) / Л. А. Зандер. – Frankfurt; М.: Посев, 1960.

34. Захаров, В. Н. Концепция фантастического в эстетике Ф. М. Достоевско-

го / В. Н. Захаров // Художественный образ и историческое сознание. – Петрозаводск, 1974. – С. 98–125.

35. Звозников, А. А. Достоевский и православие: предварительные заметки / А. А. Звозников // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1994. – С. 22–27.

36. Зеньковский, В. В., прот. Идея православной культуры / В. В. Зеньковский // Православие: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 258–278.

37. Зеньковский, В., прот. Основы христианской философии / В. Зеньковский, прот. – М., 1992.

38. Иванов, В. И. Родное и вселенское / В. И. Иванов, сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – 428 с.

39. Иоанн, Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова / Иоанн Златоуст. – М.: Посад, 1993.

40. Иоанн (Шаховской), еп. Письма о вечном и временном / еп. Иоанн (Шаховской). – Нью-Йорк, 1960.

41. Иустин (Попович Б.), преп. Достоевский о Европе и славянстве [1931] / преп. Иустин (Попович Б.). – М.; СПб., 2002.

42. Касаткина, Т. А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мирозерцании Достоевского / Т. А. Касаткина // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. – М., 2002. – С. 304–313.

43. Касаткина, Т. А. Литургическая цитата в «Братьях Карамазовых» / Т. А. Касаткина // Достоевский и мировая культура. – М., 2007. – № 22. – С. 13–26.

44. Кассиан (Безобразов), еп. Водю и Кровию и Духом. Толкование на Евангелие от Иоанна / еп. Кассиан (Безобразов). – Paris, 2001.

45. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна / еп. Кассиан (Безобразов). Presses Saint-Serge – Institut de Theologie Orthodoxe 93, rue de Crimee 75019 Paris, 2006.

46. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы / архим. Киприан (Керн). – М., 1996.

47. Клейман, Р. Я. «О горячности сердца отца Паисия» (К проблеме преемственности духовного отца в системе метонимических замещений романа «Братья Карамазовы») / Р. Я. Клейман // Достоевский и современность: материалы IX Международных Старорусских чтений 1994 г. – Новгород, 1995. – С. 114–116.

48. Клейман, Р. Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе / Р. Я. Клейман. – Кишинев: Штиинца, 1985. – С. 111–163.

49. Комарович, В. Ненаписанная поэма Достоевского / В. Комарович // Ф. М. Достоевский: статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. – Пг.: Мысль, 1922. – С. 177–207.

50. Котельников, В. Красота истощания. О кенотической антропологии Достоевского / В. Котельников // Записки русской академической группы в США. – New York, 1996-1997. – Т. XXVIII. – С. 183–211.

51. Котельников, В. А. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной / В. А. Котельников. – М.: Прогресс-Плеяда, 2002.
52. Кунильский, А. Е. О христианском контексте в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» / А. Е. Кунильский // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1998. – Вып. 2. – С. 391–408.
53. Лапшин, И. Эстетика Достоевского / И. Лапшин // Ф. М. Достоевский: статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. – Пг.: Мысль, 1922. – С. 95–102.
54. Лосский, В. Боговидение / В. Лосский. – М.: АСТ, 2003.
55. Лосский, Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. – М., 1994. – С. 5–248.
56. Любомудров, А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев / А. М. Любомудров. – СПб., 2003.
57. Мень, А., прот. Свет во тьме светит: проповеди / прот. А. Мень. – М., 1991.
58. Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / прот. И. Мейендорф. – Мн.: Лучи Софии, 2001.
59. Мейер, Г. Свет в ночи (о «Преступлении и наказании»): Опыт медленного чтения / Г. Мейер. – Frankfurt; Main: Посев, 1967.
60. Михновец, Н. Г. 136-й псалом в творчестве Достоевского / Н. Г. Михновец // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2005. – Т. 17. – С. 61–91.
61. Новикова, Е. Софийность русской прозы второй половины XIX века: евангельский текст и художественный контекст / Е. Новикова. – Томск, 1999.
62. Осипов, А. И. Святые как знак исполнения Божия обетования человеку / А. И. Осипов // Русское возрождение. – 1995. – № 62. – С. 9–32.
63. Поддубная, Р. Н. Рассказ «Сон» И.С. Тургенева и концепция фантастического в русской реалистической литературе 1860–1870-х годов / Р. Н. Поддубная // Русская литература 1870–1890-х годов. – Свердловск: Изд-во Уральского гос. ун-та, 1980. – Вып. 13. – С. 75–93.
64. Помазанский, М., протопресвитер. Православное догматическое богословие в сжатом изложении / протопресвитер М. Помазанский. – Новосибирск; Рига: Благовест, 1993.
65. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви Константина Никольского, протоиерея. – Московское подворье Свято-Успенского Псковско-Печерского монастыря: Паломник – Правило Веры, 1995.
66. Православная энциклопедия. – М., 2003. – Т. VI.
67. Православная энциклопедия. – М., 2008. – Т. XVII.
68. Сальвестрони, С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / С. Сальвестрони. – СПб.: Академический проект, 2001.
69. Светлов, П. Я. Мистицизм конца XIX века в его отношении к христианской религии и философии / П. Я. Светлов. – СПб., 1897.
70. Сидоров, А. И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма / А. И. Сидоров // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. VIII–LXXXVIII.

71. Соловьев, В. С. Сочинения: в 2 т. – Т. 2 / В. С. Соловьев. – М., 1990.
72. Сошинский, С. А. Чудо в системе мироздания / С. А. Сошинский // Вопросы философии. – 2001. – № 9. – С. 82–97.
73. Тмарченко, Н. Д. Гротескный субъект в литературном произведении (Сюжет двойничества и изображающий субъект у Гофмана, Гоголя и Достоевского) / Н. Д. Тмарченко // Тмарченко Н. Д., Белянцева А. А., Лучников М. Ю., Фуксон Л. Ю. Литературное произведение: проблемы теории и анализа. – Кемерово, 2003. – С. 6–61.
74. Тарасов, Ф. Б. К вопросу о евангельских основаниях «Братьев Карамазовых» / Ф. Б. Тарасов // Достоевский в конце XX века. – М.: Классика Плюс, 1996. – С. 330–342.
75. Тестелец, Я. <Реферат>: И. Х. Маршалл. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту (Продолжение) / Я. Тестелец // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. – М., 2002. – № 2 (32). – С. 32–47.
76. Тихомиров, Б. Н. «Наша вера в нашу русскую самобытность» (К вопросу о «русской идее» в публицистике Достоевского) / Б. Н. Тихомиров // Достоевский: Материалы и исследования. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. – Т. 12. – С. 108–124.
77. Топоров, В. Н. Миф. Ритуал. Образ. Исследования в области мифопоэтического / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс – Культура, 1995.
78. Торчинов, Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.
79. Туниманов, В. А. О «фантастическом» в произведениях Тургенева и Достоевского / В. А. Туниманов // Русская литература. – 2002. – № 1. – С. 22–37.
80. Федотов, Г. П. Проблемы будущей России / Г. П. Федотов // Православие: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 357–363.
81. Феофилакт, блж. Толкование блж. Феофилакта Болгарского на Апостол: в 3 кн. / блж. Феофилакт. – М.: Лепта-Пресс, 2004.
82. Феофилакт, блж. Благовестник. Книга вторая / блж. Феофилакт. – Сретенский монастырь, 2000.
83. Фудель, С. И. Записки о Литургии и Церкви / С. И. Фудель. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996.
84. Хоц, А. Н. Типология «странного» в художественной системе «Преступления и наказания» Ф.М. Достоевского / А. Н. Хоц // Достоевский и современность. – Новгород, 1991. – Ч. 2. – С. 174–180.
85. Шмеман, А., прот. Евхаристия: Таинство Царства / прот. А. Шмеман. – М.: Паломник, 2006.
86. Шмеман, А., прот. Литургия и жизнь: христианское образование через литургический опыт / прот. А. Шмеман. – М.: Паломник, 2002.
87. Шмеман, А., протопресвитер. Церковь и мир в православном сознании / прот. А. Шмеман // Православие: pro et contra. – СПб., 2001. – С. 499–514.

Содержание

Введение	3
Лекция 1. Достоевский о кризисе религиозного сознания и «мистической судьбе» человечества	4
Лекция 2. Боговидение и богопознание в романе «Братья Карамазовы»	27
Лекция 3. Символические смыслы знамения в Кане Галилейской и художественная «экзегеза» Достоевского	36
Лекция 4. Евангельский и литургический контексты главы «Кана Галилейская» (продолжение темы)	55
Глава 5. Чтение Евангелия, богослужение христианской смерти (книга «Алеша»)	63
Контрольные работы	73
Примечания	80
Литература	86

Пичугина Ольга Викторовна

Религиозно-философские основания
позднего творчества Ф. М. Достоевского

Лекции по спецкурсу

Издание осуществлено на средства
Гранта VII–42–161 из фонда Святого
Преподобного Серафима Саровского
«Православная инициатива»

Редактор Л. М. Борискина

Подписано в печать 23.01.2012 г. Формат 60x84 ¹/₁₆.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Уч. изд. л. 5,75.
Тираж 50 экз. Заказ № 8.

Кемеровский государственный университет.
650043, г. Кемерово, ул. Красная, 6.

Отпечатано в типографии ООО ПК «Офсет», 650001, г. Кемерово,
ул. 40 лет Октября 1б, тел. 8(384-2)34-96-41.