

АВГУСТИН (НИКИТИН), архим.

СВ. ФРАНЦИСК АССИЗСКИЙ, ДОСТОЕВСКИЙ И ВОСТОЧНОЕ МОНАШЕСТВО

Известна любовь св. Франциска к Богу и ближним, но, как отмечали многие авторы, его любовь распространялась и на весь окружающий его мир. «Любовь Франциска к птицам и всяким животным, наполнявшим устраиваемые им общежития братьев, а также к цветам и всему в природе — очень существенная черта его душевного облика, делающая его еще более близким и понятным», — отметила в конце XIX в. известная писательница З. А. Венгерова.¹

Профессор Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк) Н. С. Арсеньев (1888—1977) также подмечает тесную связь св. Франциска с природой; в своей книге «Преображение мира и жизни» (1959) он сопоставляет житие итальянского святого с молитвенными подвигами палестинских отшельников. «Из многочисленных восточных рассказов о пустынниках и зверях, параллельных рассказам о Франциске, известен, например, трогательный рассказ о льве старца Герасима, сохраненный нам Иоанном Мосхом (в сборнике преданий о палестинских подвижниках «Луг духовный»)), — пишет Н. С. Арсеньев. Тот же Иоанн Мосх рассказывает о другом старце, который «достиг столь великого духовного совершенства, что без трепета встречал львов, приходивших к нему в пещеру, и кормил их на своих коленях».²

Н. С. Арсеньев не раз обращался к проблеме соотношения западной и восточной духовности и стремился выявить то, что сближало древних подвижников в их молитвенном подвиге: «Христианские великие святые и мистики Запада суть истинные братья по духу великих святых христианского Востока. Каким-то избытком, каким-то восторгом, какой-то безмерностью любви к ближнему и смиренного любовного служения ему дышат рассказы о Франциске Ассизском. У него же безмерная любовь и сострадание ко всей твари во Христе, как и у Исаака Сирина».³

¹ Венгерова З. А. Литературные характеристики. СПб., 1897. Кн. 1. С. 321.

² Арсеньев Н. С. Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959. С. 182.

³ Арсеньев Н. С. Православие. Католичество. Протестантизм. 2-е изд. Париж, 1948. С. 41.

В одной из своих работ, озаглавленной «Единый поток жизни», Н. С. Арсеньев поместил главу под характерным названием: «Основное единство христианской духовной жизни на Востоке и Западе». В этой главе он приводит два эпизода: один, рассказанный Фомой Челанским в его второй биографии Франциска Ассизского, и другой — включенный византийским духовным писателем Иоанном Мосхом (550—619) в его «Луг духовный». «У Фомы из Челано читаем, что раз во время последней болезни Франциска, когда он сам не мог читать, так как страдал глазами, один брат предложил почитать ему вслух из Св. Писания. Франциск всю жизнь свою бесконечно любил и чтит Писание, но в этот раз он ответил ему: „Мне большего не нужно, сын мой. Я знаю Христа бедного и распятого“. И этого ему было достаточно: постоянного устремления духовного взора своего на Распятого. В этом вся мудрость Франциска, красной нитью проходящая через всю его жизнь от видения Распятого в часовне Сан Дамиано до стигматизации на Альвернской горе, — пишет Н. С. Арсеньев. — Так и у Иоанна Мосха читаем: Пришедшей к праведному старцу Стефану ради поучения братии он, после долгого молчания, наконец сказал: „Что знаю, то скажу вам. Днем и ночью я ни на что более не взираю, кроме Господа нашего Иисуса Христа, пригвожденного к древу крестному“». ⁴

В своей книге «О жизни преизбыточествующей» Н. С. Арсеньев выявляет общие корни духовного наследия восточной и западной мистики. О непреодолимом внутреннем импульсе, заставляющем душу изливать вовне то, что звучит внутри нее, то, что она пережила и ощутила, говорится еще в Ветхом Завете. Так, пророк Амос восклицает: «Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Амос, 3: 8). Сходные строки вышли из-под пера Симеона Нового Богослова: «Мое сердце ранено, душа моя возгорелась и жаждет говорить с Тобою, о, Боже мой». ⁵ Пораженный избытком благодати, он хочет молчать, но не может: благодать заставляет его говорить вопреки его воле.

Симеон Новый Богослов скончался в 1032 г.; столетие спустя этот дар славословия с новой силой проявился в подвижнических трудах св. Франциска, о чем пишет Н. С. Арсеньев: «Иногда так силен этот внутренний прибой, эти волны радости и подъема нарастают иногда так мощно, что прорываются и наружу, требуют себе и внешнего проявления — во вздохах, слезах и песнопениях, прерывистых и бессвязных восклицаниях, которые, впрочем, являются лишь обрывками, лишь неадекватными, часто случайными,

⁴ Арсеньев Н. С. Единый поток жизни: (К проблеме единства христиан). Брюссель, 1973. С. 59.

⁵ Цит. по: Арсеньев Н. С. О жизни преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 208.

бесконечно бедными и незначущими выражениями той ликующей, непреодолимой песни, что внутри охватила душу».⁶

«Tanto repletus est gaudio, — пишет про Франциска Ассизского его биограф, — quod non se sapiens pro laetitia etiam nolens ad aures hominum aliquid eructabat («Он был исполнен такого ликования, что, не в состоянии сдержать себя от радости, он иногда даже против воли давал ей прорываться до слуха людей»)). После разрыва с прошлым и безостаточного, безраздельного посвящения себя служению Богу он уже не в силах сдерживать волны охватившей его радости. «Начал он по площадям и улицам города славить Господа, как бы опьяненный духом. Даже в лесу воспевает он по-французски громким голосом хвалы Господу. «„Praeso sum magni Regis!“ — „Я — глашатай великого Царя“, — так объявляет он во всеуслышанье».⁷

Биограф св. Франциска, Фома из Челано, рассказывает также о том, как молился Франциск. Когда его на людях внезапно посещала молитвенная благодать, то он старался плащом или хотя бы рукой прикрыться от глаз окружающих. Но в одиночестве, в лесу, он уже не стеснялся, не сдерживал проявлений своего молитвенного порыва: «...рощи оглашал он вздохами, землю орошал слезами... Часто словами, вслух, беседовал он с Господом своим, — отвечая Ему, как Судье, умоляя Его, как Отца, разговаривая с Ним, как с Другом, услаждаясь, как с Возлюбленным... Но часто и с недвижимыми устами беседовал внутренне»... «Мы имеем одно такое излияние, такое проявление, закрепление вовне молитвенного порыва Франциска, начертанное собственными его руками в минуту после его величайшего мистического переживания — видения распятого Христа на Альвернской горе: это — кусочек пергамента с хвалебным гимном, или, вернее, — отрывочными возгласами ликования, данный им тогда же (1224) брату Леону, так называемая *Cartula fratris Leonis*. Вот эти возгласы Франциска, обращенные им к Богу из глубины потрясенной души, ряд безыскусственных, не связанных между собой предложений, излияния благодарности, умиления, восторга: „Ты — Святый Господь, Бог единый, творящий чудеса. Ты — сильный. Ты — великий. Ты — высочайший. Ты — Владыка всемогущий, Ты Отче Святой, Владыка неба и земли... Ты — благо, всяческое благо, высшее благо, Господи Боже, живой и истинный. Ты — любовь. Ты — мудрость. Ты — смирение. Ты — терпение. Ты — безопасность. Ты — покой. Ты — радость и ликование... Ты — всяческое богатство в изобилии“».⁸

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 209.

В той же своей книге — «О жизни преизбыточествующей» Н. С. Арсеньев приводит святоотеческое высказывание: «Смирением дается благодать, — и продолжает: — Живым комментарием к этому могут служить некоторые рассказы об отцах Нитрийской и Сирийской пустынь — об их благодати и милосердии, распространявшихся даже и на диких зверей, о послушании им зверей и об их власти над зверями». Подобное рассказывается и о некоторых западных святых, например о Франциске Ассизском, и о ряде великих русских угодников — Сергии Радонежском, Стефане Пермском, старце Серафиме. И неудивительно. «Если кто приобретет чистоту, то все становится подвластным ему, как Адаму в раю, прежде преступления им заповеди».⁹ (По поводу послушания диких зверей Сергию Радонежскому говорит и ученик его Епифаний в своем жизнеописании святого).

Как видно из приведенных строк, Н. С. Арсеньев сравнивает деятельность св. Франциска не только с молитвенными подвигами древних подвижников Египта, но и с трудами преп. Сергия Радонежского, преп. Серафима Саровского и других русских святых. Приведя слова Спасителя: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин.14: 6), Н. С. Арсеньев продолжает: «И таким Путем, такой Жизнью и Центром Он остался и для последующего христианства в его высших углубленных, наиболее горячих, наиболее исполненных любовью и духовной силой и подъемом, мистических переживаниях».¹⁰

Далее тот же автор сопоставляет духовный опыт святых угодников Божиих, прославленных как в Единой Неразделенной Церкви, так и тех, кто жил после раскола 1054 г.: «Таковы переживания, например, и Игнатия Богоносца, и Макария Египетского, и авторов песнопений Страстной Седмицы Православной Церкви, и Симеона Нового Богослова; а на Западе живут и проповедают Франциск Ассизский и Якопоне да Тоди., в России, например Димитрий Ростовский или Тихон Задонский».¹¹ Обобщая сказанное, Н. С. Арсеньев пишет: «Названные имена — яркие примеры, достаточные, чтобы иллюстрировать ту основную тенденцию, основную стихию, которая их вскормила и которую они собой представляют».¹²

Впрочем, духовное родство францисканского и восточного монашества не ограничивается чисто умозрительными сопоставлениями. Ведь еще с времен раннего Средневековья в Италии подвизались греческие монахи, жившие по уставу св. Василия Великого (IV в.).

⁹ Там же. С. 132—133: Слово Павла из Фиваиды (Aprophetegmata patrum, Migne, Patr. Gr. T. 65).

¹⁰ Там же. С. 184.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Их приток в Южную Италию из Византии был связан с персидскими войнами (VII в.), арабским завоеванием и гонением от иконоборцев (VIII в.). В Византийскую эпоху в греческих монастырях Италии подвизались св. Илия Новый (сконч. в 903 г.), преп. Илия Пещерник (960), св. Савва Младший (990/991), св. Никодим Мамлюльский (990), св. Лука Арментский (993), св. Симеон Полиронский (1016), св. Нил Младший Россанский (1004).¹³

К XII и началу XIII в. большинство греческих обитателей Апулии, Калабрии и Сицилии были поставлены под управление крупных монастырей, которые в свою очередь подчинялись Риму. В правление норманнского короля Вильгельма I Злого (1154—1166) началось обращение греческих монастырей в латинские и переход греков к латинскому церковно-богослужбному уставу.¹⁴ Все это дает повод говорить о наличии восточнохристианской, византийской струи во францисканской мистике. Как отмечает современная исследовательница М. Самарина, «вопрос о византийских, то есть православных, корнях францисканской мистики (причем мистики не только самого простого и неученого Франциска, но и фундаментального теоретика и теолога Бонавентуры) чрезвычайно интересен и безусловно требует отдельного изучения».¹⁵

В трудах отечественных историков можно встретить сопоставление св. Франциска и с другими русскими подвижниками. К их числу относится преп. Нил Сорский (ок. 1433—1508), как и св. Франциск, сторонник нестяжания. Всякое имущество, собственность Нил Сорский считал недостойным иночества. Подобно св. Франциску, Нил Сорский совершил паломничество в Палестину; есть много других моментов, сближающих этих угодников Божиих. Вот что пишет о них российский историк французского происхождения Ф. Г. де ла Барт: «Подобно великому святителю Русской Церкви, преп. Нилу Сорскому, св. Франциск в вопросах религии „допускал рассуждение“ и был, если можно так выразиться, „либеральным христианином“, т. е. христианином в настоящем смысле слова, не отрицавшим субботы, но находившим, что „не человек создан для субботы, а суббота для человека“».¹⁶

Выражение «либеральный христианин» в применении к св. Франциску и к преп. Нилу Сорскому весьма характерно. Независимо от Ф. Г. де ла Барта это подметил акад. С. С. Аверинцев. Во введении к книге «Истоки францисканства» он пишет: «Нецерковным интеллигентам очень помогало любить Франциска то

¹³ Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 18.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Самарина М. Франциск Ассизский и Петербург // Firenze e San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Firenze, 2003. P. 45.

¹⁶ Л. [Ла Барт Ф. Г., де]. Франциск Ассизский // Труд. 1889. Т. 3. С. 490.

несомненное обстоятельство, что духовный максимализм раннего францисканства вступил в конфликт с католическими институциями — примерно так, как заволжские „нестяжатели“ оказались гонимыми на православной Руси». ¹⁷

Как известно, Нил принял монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре; впоследствии он не раз отказывался от сел, которые предлагались его обители благочестивыми мирянами. Те же взгляды были усвоены и его ближайшими учениками — «заволжскими старцами». На Московском соборе 1503 г. преп. Нил выступил с протестом против землевладельческих прав монастырей, за что подвергся ожесточенной критике со стороны «иосифлян». На защиту Нила Сорского выступил преп. Максим Грек (ок. 1480—1556), в молодости проведший несколько лет в Италии. И, как отмечает С. С. Аверинцев, «преп. Максим Грек, твердо вернувшись к православию, находил возможным в защите монашеского нестяжательства обращаться к опыту нищенствующих орденов католического Запада». ¹⁸

В одном из произведений И. А. Ильина — «О сопротивлении злу силою» — св. Франциск упоминается в ряду подвижников русской православной Церкви, что побуждает вспомнить выражение профессора Московского университета В. И. Герье: «Франциск нам не чужой». ¹⁹ «Каждый внутренний акт доброты, любви, прощения, благоговения, искренности, молитвы и покаяния — неизбежно изменяют ткань и ритм душевной жизни, — пишет И. А. Ильин. — Эта волна доброты, чистоты и благородства идет тем сильнее и заметнее, чем глубже душа переродилась в этих состояниях: и понятно, что на лице Макария Великого, Франциска Ассизского, патриарха Гермогена и Оптинских старцев всякий увидит то, чего он не сумеет распознать в слабых проблесках обыденной доброты». ²⁰

Позиция И. А. Ильина, сближающая св. Франциска и оптинских старцев, созвучна взглядам другого отечественного философа — об этом же пишет и С. Л. Франк (1877—1950), принявший православие в 1912 г. (Оба религиозных мыслителя были вынуждены покинуть советскую Россию в 1922 г.). Как отмечал С. Л. Франк, «в истории христианской Церкви наиболее плодотворными, успешными и длительными были не обличения ложности тех или иных догматов или канонов, не расколы, не „реформации“ и сектантские обособления, а такие, из недр самой Церкви рождающиеся усилия нравственно-

¹⁷ Аверинцев С. С. Введение // Истоки францисканства. М., 1996. С. 13. См. также: Дмитрий (Григорьев), протоиер. Преподобный Амвросий и старец Зосима Достоевского: У истоков религиозно-философских взглядов писателя // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 16. С. 150—163.

¹⁸ Аверинцев С. С. Введение. С. 13.

¹⁹ Герье В. И. Франциск, апостол нищеты и любви. М., 1908. С. 2.

²⁰ Ильин И. А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 419.

го и духовного обновления, как движение монашества, клюнийская реформа, францисканство, нравственное и дисциплинарное возрождение католичества в послереформационную эпоху, или русское старчество».²¹

Подвижнические труды св. Франциска оказали известное влияние и на русскую литературу; об этом одним из первых заговорил Ф. Г. де Ла Барт. В своей первой журнальной публикации о св. Франциске этот автор, скрывшийся под инициалом Л., писал о том, что идеи Франциска «вообще весьма понятны и близки русским людям. В нашей литературе нередко встречается отражение, или, вернее, самостоятельное проявление, этих идей. Укажем для примера на старца Зосиму в „Братьях Карамазовых“ Ф. М. Достоевского, старца Памву в „Запечатленном ангеле“ Н. С. Лескова, „Скомороха Памфалона“ и некоторые страницы „Соборян“ того же автора».²²

Тема «Св. Франциск Ассизский и Ф. М. Достоевский» заслуживает отдельного рассмотрения, и поэтому следует уделить внимание истокам «францисканских мотивов» в романе «Братья Карамазовы». Заглянуть в «творческую лабораторию» писателя нам поможет его письмо к А. Н. Майкову от 25 марта (6 апреля) 1870 г., в котором Достоевский рассказывает о замысле эпопеи «Житие великого грешника»: «Главный вопрос, который проведется во всех частях, — тот самый, которым я мучился сознательно и бессознательно всю мою жизнь, — существование Божие. Герой, в продолжение жизни, то атеист, то верующий, то фанатик и сектатор, то опять атеист: 2-я повесть будет происходить вся в монастыре. На эту 2-ю повесть я возложил все мои надежды. <...> хочу выставить во 2-й повести главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем, но тоже архиерей, будет проживать в монастыре на спокойе. 13-летний мальчик, участвовавший в совершении уголовного преступления, развитый и развращенный (я этот тип знаю), будущий герой всего романа, посажен в монастырь родителями (круг наш, образованный) и для обучения. Волчонок и нигилист-ребенок сходится с Тихоном <...> Тут же в монастыре посажу Чаадаева (конечно, под другим тоже именем). <...> К Чаадаеву могут приехать в гости и другие: Белинский, наприм<ер>, Грановский, Пушкин даже. (Ведь у меня же не Чаадаев, я только в роман беру этот тип). В монастыре есть и Павел Прусский, есть и Голубов, и инок Парфений. (В этом мире я знаток и монастырь русский знаю с детства.) Но главное — Тихон и мальчик <...> Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом» (29, 117—118).

²¹ Франк С. Л. С нами Бог. Париж, 1964. С. 274.

²² Л. [Ла Барт Ф. Г., де]. Франциск Ассизский. С. 495.

Комментируя эти строки Достоевского, В. В. Розанов писал: «Кто не узнает в торопливых и разбросанных строках этого письма первый очерк „Братьев Карамазовых“, с его старцем Зосимою и с чистым образом Алеши (очевидно, разделенная фигура Тихона Задонского), с развитым и развращенным, правда уже не мальчиком, но молодым человеком Иваном Карамазовым, с поездкою в монастырь (помещик Миусов, очевидно — переделанная фигура Чаадаева), со сценами монастырской жизни, и пр.»²³

Итак, один из прототипов старца Зосимы — св. Тихон Задонский (1724—1783), знаменитый иерарх и духовный писатель. В 1761 г. он стал епископом Кексгольмским и Ладожским, викарием Новгородской епархии. А в 1763 г. перемещен на самостоятельную Воронежскую кафедру. Св. Тихон управлял Воронежской епархией четыре года и семь месяцев, а в 1767 г. из-за расстройств здоровья ушел на покой и поселился сначала в Толшевском монастыре (в 40 верстах от Воронежа), а с марта 1769 г. жил в Задонском монастыре. Келья святителя стала источником духовного просвещения; из ближних и дальних мест сюда стекался народ, чтобы получить его наставление и благословение.

«Взял я лицо и фигуру (Зосимы. — А. Н.) из древнерусских иноков и святителей, — пишет Достоевский. — Эта глава («О Священном Писании в жизни отца Зосимы») — восторженная и поэтическая, прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского» (30₁, 102).

Еще один прототип Зосимы — оптинский старец Амвросий (А. М. Гренков) (1812—1891). Получив образование в Тамбовской семинарии, Амвросий поступил в Козельскую Введенскую Оптину пустынь, где прославился своим аскетизмом и смирением. В 1860 г. Амвросий был избран старцем пустыни. Множество богомольцев обращались к нему за духовной помощью и за исцелением от болезней. Вот что поведала в своих «Воспоминаниях» вдова Достоевского — А. Г. Достоевская. «Будучи в Оптиной пустыни в 1878 году, Ф. М. Достоевский дважды беседовал с тогдашним знаменитым старцем о. Амвросием; он вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление, — писала Анна Григорьевна. — Когда Федор Михайлович рассказал старцу о постигшем нас несчастии (смерть сына) и о моем слишком бурно проявившемся горе, то старец спросил его, верующая ли я, и когда Федор Михайлович отвечал утвердительно, то просил его передать мне его благословение, а также те слова, которые потом в романе старец Зосима сказал опеча-

²³ Розанов В. В. Мысли о литературе // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: Опыт критического комментария. М., 1989. С. 45.

ленной матери».²⁴ (Старец Амвросий обещал Федору Михайловичу «помянуть на молитве Алешу» и «печаль мою». В романе Зосима говорит: «Помяну, мать, помяну и печаль твою на молитве вспомяну» (14, 117)).

Однако не следует трактовать образ старца Зосимы прямолинейно и однозначно. Конечно, Достоевский был духовно связан с одной из ветвей православного аскетизма — оптинской школой старцев. И возникает вопрос об отражении в старце Зосиме некоторых черт, характерных для оптинских подвижников. Н. А. Бердяев отвечает на этот вопрос отрицательно: «Зосима не есть образ традиционного старчества. Он не похож на оптинского старца Амвросия. Его не признали своим оптинские старцы».²⁵

В своем произведении «Русская идея» Н. А. Бердяев подкрепляет свое высказывание дополнительными аргументами. «Традиционный старец не сказал бы того, что говорит старец Зосима: „Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его... Любите всё создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листок, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах“, — пишет русский философ, добавляя при этом: — В Достоевском были зачатки новой христианской антропологии и космологии, была новая обращенность к тварному миру».²⁶

Однако именно любовь, как полагает Н. С. Арсеньев, является «основной чертой великих святых и учителей внутренней жизни»: «...в безмерной любви их, изливающейся на мир, дано чувство живой, свободной соборности, основное для духа православной Церкви».²⁷

Отзвуки подобных состояний, этой любви, изливающейся на всех людей и на все творение, мы находим в величайших мистических страницах русской литературы — в поучениях старца Зосимы в «Братьях Карамазовых»: «Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (14, 289).

²⁴ Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1987. С. 347. О прототипах старца Зосимы подробнее см.: Плетнев Р. Сердцем мудрые : (О «старцах» у Достоевского) // О Достоевском: Сб. статей / Под ред. А. Л. Бема. Париж, 1986. С. 155—174.

²⁵ Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 2. С. 135.

²⁶ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 224.

²⁷ Арсеньев Н. С. О жизни преизбыточествующей. С. 133.

И отсюда рождается состояние любовного восторга, упоение любви, при всей строгой трезвенности духа.²⁸

Еще одну «ипостась» старца Зосимы выявляет религиозный писатель С. И. Фудель. В своей монографии «Наследство Достоевского» он пишет: «Для Зосимы из „Братьев Карамазовых“ <...> много дали Достоевскому не оптинские, а афонские монахи: Арсений, Николай, Аникита и др. В Оптину пустынь книга Парфения только приоткрывала дверь».²⁹ Здесь речь идет о книге «Сказания о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения».

Достоевский неоднократно упоминает книгу инока Парфения в письмах и в черновых тетрадах к «Бесам». «Вхождение этой книги в орбиту духовной жизни Достоевского, — пишет С. И. Фудель, — факт знаменательный: она открыла ему дверь в ту „Церковь невидимого Града“, в тот мир восточных подвижников и святых, все еще живших в XIX веке, верить и искать который он научился еще в детстве».³⁰ Известно, что иеросхимонах Оптиной пустыни Леонид (в схиме Лев), умерший в 1841 г., вскоре после посещения его Парфением, стал основателем оптинского старчества. Таким образом, в лице старца Зосимы сочетаются черты как афонской, так и оптинской традиции.

С. И. Фудель обращает внимание читателей на рассказ о кончине старца Зосимы: он умер, «распростирая свои руки» и «как бы в радостном восторге». «Людам, не знающим праведников Церкви, это могло показаться поэтической выдумкой литератора или каким-то „неохристианством“, но, оказывается, и тот и другой признаки смертного часа Зосимы взяты от Парфения, — пишет отечественный исследователь. — Николай „с даром слезным“ умирал в 1841 году: умирая, он „сел на постели своей, и начало лицо его изменяться и играть румянец, и он, возведя очи свои к небу, стал яко в исступлении“».³¹

Вот несколько строк о кончине другого афонского подвижника — Арсения: «Кто-то спросил его: „Отче, не боишься ли смертного часа, не ужасаешься ли?“. Он же весело на него посмотрел и сказал: „Страха и ужаса не имею, но некая радость наполняет мое сердце, и великую имею надежду на Господа Бога моего...“. Потом всем велел от себя отдалиться... Он начал молиться, но не могли расслышать, что он говорил. Поднимал трижды руки к

²⁸ Там же.

²⁹ Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 171.

³⁰ Там же. С. 121.

³¹ Там же. С. 123. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения. М., 1856. Ч. 4. С. 216.

небу; потом опустил их и затих. Тогда подошли и увидели, что он скончался».³²

«Когда русские писатели XIX века обращались к старцам Оптиной пустыни, к старцу Амвросию и другим, то эти последние только указывали пути внутреннего устройства их души, но ничего не говорили об исторических путях осуществления Царства Божьего в мире, об эволюции, происходящей в мирской культуре. И в старчестве было что-то глубоко сокрытое, невыявленное, до времени охраняемое, — размышляет Н. А. Бердяев о соотношении западной и восточной монашеских традиций в статье «Русская религиозная идея». — В католичестве огромная духовная сила ушла на историческое делание, на создание католической культуры и католического общества. Католичество строило крепость в историческом мире и в душах людей».³³

Здесь Бердяев еще не сопоставляет старца Зосиму и св. Франциска. Отметив, что «в католическом мире были великие святые, был подлинный религиозный опыт, хранился образ Христа и совершались таинства»,³⁴ русский философ высказывает мысль о том, что «старец Зосима был пророчеством о русском белом, апокалиптическом, Иоанновом христианстве, в котором начнется просветление и преображение всего мира».³⁵

В отечественном литературоведении были попытки сближения старца Зосимы с преп. Сергием Радонежским. Но вот что писал по этому поводу акад. Д. С. Лихачев: «Русская культура обладала особой влюбленностью в отношении к Италии... Это, между прочим, сказывается даже в творчестве Достоевского, который Зосиму своего изобразил не столько даже как Сергия Радонежского, сколько Франциска Ассизского: Иван Карамазов, обращаясь к Алеше, говорит: „Ну, иди, иди к своему патер серафикус“. „Pater Seraphicus“ — прозвище Франциска Ассизского».³⁶ «Само монашество считает и называет себя чином ангельским, — пишет Владимир Соловьев, — истинный монах носит образ и подобие ангела, он есть „ангел во плоти“; за величайшим монахом западного христианства,

³² Там же. С. 228—230.

³³ Бердяев Н. А. Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 106.

³⁴ Там же. С. 107.

³⁵ Там же. С. 116.

³⁶ Лихачев Д. С. Сергей Радонежский и Франциск Ассизский // Наука и религия. 1992. № 1. С. 9. См. также: Буданова Н. Ф. 1) Достоевский и преподобный Сергей Радонежский // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. М., 2000. С. 59—69; 2) Достоевский и святые Древней Руси (Феодосий Печерский, Сергей Радонежский и Нил Сорский) // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. Сергиев Посад, 2002. С. 248—264.

святым Франциском Ассизским остается прозвание „Pater seraphicus“».³⁷

Вот описание кельи старца Зосимы, вышедшее из-под пера Достоевского.

«Вся келья была очень необширна и какого-то вялого вида. Вещи и мебель были грубые, бедные и самые лишь необходимые. Два горшка цветов на окне, а в углу много икон — одна из них Богородицы, огромного размера и писанная, вероятно, еще задолго до раскола. Пред ней теплилась лампадка. Около нее две другие иконы в сияющих ризах, затем около них деланные херувимчики, фарфоровые яички, *католический крест из слоновой кости с обнимающей его Mater dolorosa* и несколько *заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий*. Подле этих изящных и дорогих гравюрных изображений красовалось несколько листов самых простонароднейших русских литографий святых, мучеников, святителей и проч., продающихся за копейки на всех ярмарках» (14, 37; курсив мой. — А. Н.).

Поместив в келью православного подвижника «католическое» распятие, Достоевский проявил определенную смелость. Ведь он мог бы подвергнуться нападкам за «отход от православных традиций», как это было, например, с одним из петербургских художников в 1827 г. Так, в «Северной пчеле» № 156 (31 дек. 1827 г.) в разделе «Новые книги» появилось объявление о выходе «Невского альманаха на 1828 год», причем несколько строк было посвящено гравюре, изображающей Пимена в келье: «В лице Пимена нет того характера, с которым изобразил его Пушкин. Одна молодая дама, и притом немка, заметила, что на столе у Пимена стоит католическое распятие. Русскому художнику и русскому издателю должно было это заметить прежде».

С другой стороны, вряд ли Достоевский мог предположить, что через сто с лишним лет после его кончины (1881) упоминание о католическом распятии в келье старца Зосимы получит неожиданную оценку. «Очевидно, что перед нами портрет православного экумениста, который в искусстве европейского Возрождения ищет вдохновения для возрождения и созидания российской жизни и российской культуры, — пишет В. Кантор. — Писатель символически сближает простонародные литографии и католический крест с итальянскими гравюрами. То, что в Европе было, то в России будет — такова вера великого писателя».³⁸

³⁷ Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 618.

³⁸ Кантор В. Суждено ли России европейское будущее? // Литературная газета. 1998. 3 июня. № 22. С. 3.

Впрочем, при желании Достоевского можно было бы обвинить в «филокатоличестве» даже в том случае, если бы в келье старца Зосимы было «православное» распятие. Достаточно процитировать отрывок из статьи Н. А. Бердяева «Русская религиозная идея»: «В православии сильнее выражен образ Христа Воскресшего, есть обращенность к светлой тайне Воскресения. Русский праздник Пасхи есть не только экстатическое переживание Христова Воскресения, но и предчувствие космического воскресения, воскресения и просветления всей твари. В католичестве сильнее выражен образ Христа Распятого, есть обращенность к тайне Голгофы... Стоит войти в православную церковь, чтобы бросился в глаза образ Христа Воскресшего. Когда вы входите в католическую церковь, то прежде всего бросается в глаза распятие. Католичество мистически есть прежде всего религия распятия».³⁹

Современные исследователи сопоставляют старца Зосиму со св. Франциском. Так, В. Е. Ветловская в своей статье «Pater Seraphicus»,⁴⁰ упомянув о том, что «ряд прямых и косвенных мотивов сближает старца Зосиму в „Братьях Карамазовых“ с Франциском Ассизским»,⁴¹ приводит далее уже упоминавшееся описание кельи старца Зосимы. Достоевский не случайно помещает в келью старца Зосимы итальянские гравюры старых мастеров — известно, что «культ Богородицы занимает важнейшее место в жизни, учении и поэзии францисканцев»,⁴² — пишет В. Е. Ветловская.

Что касается упоминания о католической статуе распятия с «Матер Дolorоза», то здесь также прослеживается определенная закономерность. Ведь именно францисканцу Якопоне из Тоди (XIII—XIV вв.) принадлежит гимн, в котором упоминается «Матер Дolorоза»:

Stabat Mater dolorosa
Iuxta crucem lacrimosa
Dum pendebat Filius.

(Стояла Мать в слезах и скорби у ног креста родного Сына).

«Возможно, Mater dolorosa, обнимающая распятие в келье старца Зосимы., исподволь вводит еще одно указание на св. Франциска»,⁴³ — отмечает та же исследовательница.

³⁹ Бердяев Н. А. Русская религиозная идея. С. 116—117.

⁴⁰ Ветловская В. Е. Pater Seraphicus // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1983. Т. 5. С. 163—178.

⁴¹ Там же. С. 166.

⁴² Там же. С. 169.

⁴³ Там же. С. 170. Текст гимна «Стабат Матер» (перевод Эллиса) опубликован в сб.: Сказания о бедняке Христовом : (Книга о Франциске Ассизском). М., 1911. С. 85—87. О духовной поэзии Якопоне де Тоди см.: Гаспари А. История итальянской литературы. М., 1895. Т. 1. С. 126—133 (примеч. авт.).

Фигура старца Зосимы была настолько противоречива, что Достоевского критиковали за «серафического отца» и «справа», и «слева». С одной стороны — «филокатолик», с другой — «антипапист». К 100-летию со дня кончины великого писателя он получил такой упрек: «По незнанию Достоевский свел католичество к властному папизму и жестокой инквизиции, — пишет Юрий Иваск. — Он забыл о мирных, не облеченных властью католических миссионерах: будь то кроткий и чистый сердцем Франциск Ассизский и его братья, героический апостол Азии — Франциск Ксаверий или апостол Рима — радостный Филипп Нерийский, который как-то вырвал обреченную жертву у инквизиции».⁴⁴

Н. А. Бердяев пишет: «Черты сходства на Западе (с восточным монашеством. — *А. Н.*) можно было бы найти в св. Франциске Ассизском».⁴⁵ Он же замечает: «Близок русским также образ св. Франциска Ассизского, искупающий многие грехи исторического христианства».⁴⁶

По мнению Бердяева, у старца Амвросия Оптинского «не было этой обращенности к мистической земле и к новому принятию природы. Можно было бы тут искать черт сходства со св. Франциском Ассизским, религиозным гением, выходящим за пределы официальных образцов святости».⁴⁷

И, как бы подводя итог своим рассуждениям, Бердяев возвращается к старцу Зосиме и св. Франциску, подчеркивая условность сопоставления литературного персонажа XIX в. с итальянским подвижником, жившим в XIII столетии. «Земля Умбрии очень отличается от русской земли, и на них произрастают разные цветы. Цветок мировой святости, произраставший на Умбрийской земле, не знает себе равного, — пишет Бердяев. — Зосима есть лишь выражение пророческих предчувствий Достоевского, не находящих себе художественно вполне адекватного выражения».⁴⁸

А теперь обратимся к «Гимну солнцу» св. Франциска. В одном из своих эссе Д. С. Мережковский пересказывает диалог старца Зосимы и Алеши Карамазова. «А видишь ли солнце наше, видишь ли ты его?» — спрашивает старец Зосима. «Боюсь,.. не смею глядеть,.. — прошептал Алеша» (14, 327). Далее русский поэт-символист, верный своей концепции нерасчлененного «интегрального единства» противоположных начал, их дифференциации и «со-

⁴⁴ *Иваск Ю.* Савлы, не ставшие Павлами: (Опыт посюстороннего христианства Достоевского) // Вестник РХД. № 133. 1981. С. 100.

⁴⁵ *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 224.

⁴⁶ Там же. С. 215.

⁴⁷ *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 136.

⁴⁸ Там же.

вершенной интеграции»,⁴⁹ пишет: «Это „Солнце“ и есть тот Свет, та ослепляющая искра, молния, которая соединила оба „конца“, оба полюса мира —

Концы концов коснутся,
Проснутся „да“ и „нет“,
И „да“ и „нет“ сольются
И смерть их будет Свет».⁵⁰

В. Е. Ветловская, процитировав слова старца Зосимы: «...благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по-прежнему поет ему» (14, 265), обращается к тексту «Гимна солнцу» св. Франциска:

Хвала Тебе, Господи, и всем Твоим созданиям,
В особенности брату Солнцу,
Которое сияет и светит нам.⁵¹

Единое выражение любви к миру у св. Франциска и старца Зосимы очевидно, так что налицо определенное влияние францисканского духовного наследия на творчество Достоевского, — полагает В. Е. Ветловская. Однако одновременно она отмечает, что «имя „Pater Seraphicus“ по отношению к Зосиме (наряду с безусловным почтительным смыслом) в романе Достоевского имеет полемический подтекст. И не случайно, а вполне обдуманно вслед за аттестацией Зосимы, принадлежащей Ивану и идущей в заключении главы „Великий инквизитор“, — „Pater Seraphicus“, появляется аттестация автора, вынесенная в название отдельной книги — „Русский инок“. Эта новая характеристика Зосимы, не отменяющая предыдущую, а тесно связанная с нею, означала, по замыслу Достоевского, указание на русский способ следования „по стопам Христа“ и на русское понимание Христа».⁵²

Францисканское влияние прослеживается и в литературных портретах других персонажей романа «Братья Карамазовы». Так, антиподом старца Зосимы — его благодати, его отсутствию тягостного ощущения греха — представлен отец Ферапонт. Особенно ярко их духовная несовместимость выявилась после кончины старца Зосимы. «Любовь к нему, да и действительно праведная жизнь внушила ожидание в монастыре, что тление не коснется тела его, — пишет В. В. Розанов. — Но тление коснулось „персти“, „красной глины“ человека. Обманувшийся монастырь восскорбел

⁴⁹ Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 394.

⁵⁰ Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский : Жизнь, творчество и религия // Мережковский Д. С. Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 9. С. 245.

⁵¹ Ветловская В. Е. Pater Seraphicus. С. 171.

⁵² Там же. С. 178.

о любимом старце. Но не восскорбел, а обрадовался этому старец Ферапонт».⁵³

Отметив, что «по Ферапонту — мир именно подавлен грехом; и символ его, выражение его, „бес“ — является чем-то везде присутствующим»,⁵⁴ В. В. Розанов пересказывает тот эпизод, где угрюмый и одинокий Ферапонт является в келью Зосимы с обличениями.

«В невероятно дикой сцене Достоевский нарисовал его фигуру во весь рост; во весь рост нарисовал его духовный образ. „Извергая — извергну!“, „Сатана — изыди! Сатана — изыди!“, — повторял он, крестя все углы и стены комнаты, по его уверению наполненной „чертями“, которых напускал сюда Зосима и „днесь сам провонял от них“. Тяжелые вериги завистливого постника звенели при каждом его движении, внушая почтительность наполнившему келью народу. „Постов не содержал по чину схимы своей“, — гремел Ферапонт. Наконец, выйдя из кельи, он повалился с воплем на землю и, обращаясь к заходящему солнцу, возопил:

— „Мой Господь победил! Христос победил заходящу солнцу“.

— „Вот кому сидеть в старцах! Вот кто свят“, — заговорила толпа, умиляясь и приходя в исступление: исступление уже не умиления к миру, а строгости к миру, не в восторг вездеприсутствия Бога, а в страх вездеприсутствия дьявола».⁵⁵

Кого же «вывел» Достоевский в образе о. Ферапонта? В своих размышлениях об этом персонаже Н. А. Бердяев «замахнулся» на самого... епископа Феофана Затворника (1815—1894) — знаменитого духовного писателя. Получив образование в Киевской Духовной академии, он был бакалавром по кафедре нравственного и пастырского богословия в Санкт-Петербургской Духовной академии, затем ректором Олонецкой семинарии, настоятелем посольской церкви в Константинополе, с 1857 г. — ректором Санкт-Петербургской Духовной академии. В 1859 г. о. Феофан был возведен в сан епископа Тамбовского и Шацкого, в 1863 г. переведен во Владимир, где оставался до 1866 г., когда удалился на покой в Вышенскую пустынь.

Прежде чем переходить к «критическому разбору», Н. А. Бердяев упоминает о том большом вкладе, который внес епископ Феофан Затворник в сокровищницу отечественного православия. «В русской духовно-аскетической литературе XIX века наибольшим авторитетом пользовался Феофан Затворник, — пишет Бердяев. — Его книга „Путь к спасению“ почиталась главной русской книгой, посвященной наставлениям к духовной жизни. Это книга прежде

⁵³ Розанов В. В. Религия как свет и радость // Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 1. С. 7.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

всего аскетическая, в ней аскетика подавляет мистику».⁵⁶ Затем русский философ постепенно настраивается на критический лад: «Характерно, что аскет и затворник Феофан, признавший соблазном всю духовную культуру, знание, искусство, все человеческое творчество, благословляет занятие торговлей, освящает мещанскую хозяйственность, мещанскую семейственность и особенно государственную власть, признает священными государственные чины. Это обратная сторона мироотрицающей аскезы».⁵⁷

И наконец, Н. А. Бердяев делает решительный выпад, вслед за Достоевским разводя Зосиму и Ферапонта по разные стороны барьера. «В русской православной аскезе были явления, близкие старцу Зосиме, хотя и не совпадающие с ним, так как Достоевский пророчествовал о новой духовности. Но были явления, близкие образу о. Ферапонта в „Братьях Карамазовых“, т. е. крайнему обскурантизму, — пишет Н. А. Бердяев. — Это и есть предельное выражение аскезы, от которой отлетел дух. Аскеза, несомненно, несет с собою опасности. Она может не освободить духовные силы человека, а их порабощать и сковывать. Аскеза часто была оппортунистическим примирением со злой и несправедливой действительностью, отказом от борьбы с ней».⁵⁸

Что касается В. В. Розанова, то он усматривал в о. Ферапонте черты религиозного мыслителя и публициста К. Н. Леонтьева. «К. Н. Леонтьев, сам того не замечая, сыгравший в 70-х годах XIX в. только роль „отца Ферапонта“ в нашей литературе и частью политике, заметил о „Братьях Карамазовых“: „там монахи не совсем то говорят, что говорят *действительно в монастырях действительные монахи*“. Может быть. Сам Леонтьев долго жил на Афоне, жил в Оптиной пустыни и был тайным постриженником: ему по части *действительности* „и книги в руки“», — пишет В. В. Розанов.⁵⁹

Отдавая должное К. Н. Леонтьеву в его знании духовной жизни Оптиной пустыни, В. В. Розанов замечает: «Отец Зосима, конечно, есть мечта Достоевского, и — личная мечта; „буди, буди“ его сердца, „золотой сон“, может быть, еще с каторги, может быть, даже с детства. И суровая поправка Леонтьева, именно к Зосиме отнесенная: „не то, не то“ — по всему вероятно *правильна*».⁶⁰

Симпатии В. В. Розанова на стороне старца Зосимы: «Достоевский <...> противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может быть безотчетно, — он выразил вековечную и уже о самой действительности истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов —

⁵⁶ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Париж, б/г. С. 80.

⁵⁷ Там же. С. 80—81.

⁵⁸ Там же. С. 81.

⁵⁹ Розанов В. В. Около церковных стен. Т. 1. С. 8.

⁶⁰ Там же.

благословляющего и проклинаящего, миролюбывающего и мироплюющего, поднимающего из скорби и ввергающего в скорбь — в мировой жизни древа Господня, древа Евангельского». ⁶¹

А далее, как и у других авторов, затрагивавших эту тему, в размышлениях В. В. Розанова появляется «францисканская линия». «Что такое католицизм, в его отделении от православия? — вопрошает В. В. Розанов. — Францисканцы, с веревками и босые, даже и одевались, совершенно как Ферапонт. Вообще „Ферапонт“ — слишком возможен, „Ферапонту“ есть какая-то лазейка в христианский мир; Ферапонт прокрадывается туда, „садится“ или, пожалуй, „сажается старцем“. Начинает „крестить чертей“ и, наконец, говорит: „Поклонитесь моему Богу, поклонитесь Заходящему Солнцу“». ⁶²

Следует сказать несколько слов и о других персонажах знаменитого романа — о самих братьях Карамазовых. Характеристику Ивана Карамазова можно найти в монографии «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева». Ее автор — С. М. Соловьев — племянник Владимира Соловьева. По словам С. М. Соловьева, Достоевский «как будто прозрел будущего Соловьева и изобразил его в Иване. Иван — единственный герой Достоевского, проникнутый духом католической культуры, и недаром Алеша в ужасе восклицает: „Ты едешь, чтобы к ним (иезуитам) присоединиться“, а Иван называет старца Зосиму именем св. Франциска Ассизского „Pater Seraphicus“. Надо было иметь гениальную интуицию Достоевского, чтобы в молодом человеке, для которого предание Рима было „антихристовым“, предугадать автора „La Russie et l’Eglise Universelle“, который в 1888 году слышал от своих русских друзей буквально слова Алеши: „Ты едешь, чтобы к ним (иезуитам) присоединиться“». ⁶³

В устах Ивана слова «Pater Seraphicus» свидетельствуют о том, что для западника Ивана нет разницы между католичеством и православием. Но интересно, что и Алеша, любимый герой писателя, принимает характеристику Ивана: «„Pater Seraphicus“ — это имя он откуда-то взял — откуда? — промелькнуло у Алеши. — Иван, бедный Иван, и когда же я теперь тебя увижу... Вот и скит, Господи! Да, да, это он, это Pater Seraphicus, он спасет меня...» (14, 241).

К мнению племянника Владимира Соловьева нужно относиться с должным уважением. Но все же высказывание С. М. Соловьева о своем знаменитом дяде представляется несколько спорным. Анна Григорьевна Достоевская свидетельствовала о духовной близости в 1870-х гг. Владимира Соловьева и ее мужа. «Впечатление

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. С. 8—9. «Заходящее Солнце» — это возможный выпад против «Гимна брату солнцу» — творения св. Франциска.

⁶³ Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 200.

он производил тогда очаровывающее, — пишет она, — и чем чаще виделся и беседовал с ним Федор Михайлович, тем более любил и ценил его ум и солидную образованность. Один раз мой муж высказал Вл. Соловьеву причину, почему он так и к нему привязан. „Вы чрезвычайно напоминаете мне одного человека — Шидловского, имевшего на меня в моей юности громадное влияние. Вы до того похожи на него и лицом и характером, что подчас мне кажется, что душа его переселилась в Вас”». ⁶⁴

В отличие от С. М. Соловьева С. И. Фудель склоняется к мысли о том, что Владимир Соловьев был одним из прототипов Алеши Карамазова. Отечественный исследователь приводит слова старца Зосимы о схожести Алеши с его умершим братом Маркелом. «...и вот уже на склоне пути моего явилось мне воочию как бы повторение его. Чудно это <...> что, не быв столь похож на него лицом, а лишь несколько, Алексей казался мне до того схожим с тем духовно, что много раз считал я его как бы прямо за того юношу, брата моего, пришедшего ко мне на конце пути моего таинственно, для некоего воспоминания и проникновения» (14, 259).

Далее С. И. Фудель намечает две параллельные линии духовной генеалогии: Шидловский—Достоевский—Соловьев, Маркел—Зосима—Алеша. «Конечно, во всяком схематизме есть какая-то условность, — пишет он, — но все же знаменательно, что именно молодой Владимир Соловьев сопровождал Достоевского в его поездке в Оптину пустынь, в результате которой был создан последний роман писателя и его Алеша». ⁶⁵

И еще одну параллель подмечает С. И. Фудель: «Имя Алеши — Алексея носил в миру старец Арсений — одна из светлейших фигур и Афона этих лет, и книги Парфения. Он ушел в монастырь двадцати лет. А его ученик Николай был тем „иноком Николаем с даром слезным“, о котором Достоевский вспоминает в черновых тетрадях к „Бесам“». ⁶⁶

Не только отечественные, но и зарубежные авторы упоминают имя св. Франциска в своих статьях, посвященных «Братьям Карамазовым». «Можно вспомнить один из самых знаменательных разговоров о „чуде“ в русской литературе: разговор Ивана Карамазова с Алешей перед тем, как он сообщает свою „поэмку“ о Великом инквизиторе, — пишет Гилберт Честертон. — Чудо, которого требуют и в которое „не верит“ Иван («увиджу и не поверю»), — вовсе не сверхъестественные происшествия вроде свержающихся в море гор, о которых хлопочет Смердяков. Это, на его языке, „мировая гармония“: мир, в котором мать обнимает убийцу своего ребенка.

⁶⁴ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 254.

⁶⁵ Фудель С. И. Наследство Достоевского. С. 50.

⁶⁶ Там же. С. 123.

Герой Достоевского намеренно заостряет тему — но, несомненно, в вести той любви, о которой так просто говорит Франциск, есть что-то, поражающее в человеке нечто более обширное, чем разум, чем привычки пяти чувств, чем та „непосвященность“, которую обычно имеют в виду мистики: можно сказать, она поражает самую основу существования, то, что человек назовет „своей жизнью“, не только с эгоистическими, но и с благородными (такими, скажем, как ожидание справедливости) ее основами». ⁶⁷

Говоря о «русском иноке», Достоевский представляет в образе Алеши Карамазова миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества, в том числе монашества в миру. В России после 1917 г. развитие этого движения подавлялось, но за границей оно все более и более становится реальностью. Так, в начале 1960-х гг. в Греции параллельными формами внутреннего монашества являлись разнообразные и многочисленные разветвления братства «Зоии»; в Сирии — служение «Движения православной молодежи» (M.S.O.) и т. п.

Одним из активных деятелей, подвизавшихся на этой ниве, был Лев Александрович Зандер (1893—1964). В 1913 г. он окончил Петербургский университет, учился в Германии (1913—1914), преподавал философию во Владивостокском университете (1919—1920). В 1922 г. покинул Россию и обосновался в Чехии. Став секретарем Русского студенческого христианского движения (РСХД), он работал во Франции, Латвии и Эстонии. Одну из своих статей Лев Александрович написал на тему: «Монашество в творениях Достоевского: (Идеал и действительность)». В отличие от других авторов, сопоставлявших старца Зосиму со св. Франциском, Л. А. Зандер обращает внимание на то, как мечты Достоевского о «монашестве в миру» находят воплощение на современном Западе. «В римско-католической Церкви мы тоже наблюдаем необычайное цветение новых форм духовности, которые должно охарактеризовать тем же термином „внутреннего монашества“, — пишет Л. А. Зандер. — *Les petits freres et les petites soeurs du Pere de Foucauld, Les pretres-ouvriers, Les equipiers sociaux (de Garric), Les compagnons d'Emmaus (de l'Abbe Pierre), Le „monastere invisible“ (du P. Villan)* — не являются ли все эти формы христианской любви и веры практическим осуществлением „опыта деятельной любви“, о котором говорил старец Зосима, или, в переложении на более простой язык, той программы, которую наметил для своей жизни Алеша Карамазов: „за людьми сплошь надо, как за детьми ходить, а за иными как за больными в больницах...“». ⁶⁸

⁶⁷ Честертон Г. «Все во всех вещах» // *Studia Slavica Finlandensia*. Helsinki, 1999. Т. 16(2). Р. 265 (пер. О. Седаковой).

⁶⁸ Зандер Л. А. Монашество в творениях Достоевского: (Идеал и действительность) // *Вестник РХД*. 1963. № 70—71. III—IV. С. 71.

Неожиданные параллели возникают и при сопоставлении св. Франциска с таким своеобразным религиозным явлением, как русское юродство. В 1955 г. в Неаполе вышел в свет сборник «Священные огни». Его автор — поэт русского Зарубежья Анатолий Гейнцельман (1879—1953) — одно из своих стихотворений назвал «Время»:

Оно уносит пустоцвет и семя,
Будь ты хотя б от юности келейник,
Носи хотя б юродивого бремя,
Будь как Франциск Ассизский тиховейн.⁶⁹

Здесь подмечена та специфическая сторона личности св. Франциска, которой сам он давал следующее определение: «*Idiota sum*». Тема «францисканского юродства» была проанализирована в статье А. М. Панченко «Юродство как зрелище». «В чем средневековое богословие видело духовный и нравственный смысл „высшестественной любви“ к Кресту? — ставит вопрос выдающийся отечественный исследователь. — Не вдаваясь в историко-богословские тонкости, попробуем раскрыть этот смысл с помощью наглядного примера, который отыскивается в источнике несколько неожиданным, но тем не менее не случайным — в „Радости совершенной“ из „Цветочков Франциска Ассизского“. Не случаен этот источник потому, что Франциск Ассизский, как согласно отмечали разные авторы, — чуть ли не единственный подвижник римско-католического мира, в котором есть нечто от православного юродства».⁷⁰

Далее следует изложение одного из эпизодов жития св. Франциска; текст приводится в переводе А. П. Печковского со списка Амаретто Манелли (1396):

«Однажды зимою Франциск, идя с братом Львом из Перуджи к св. Марии Ангельской и сильно страдая от стужи, так поучал своего спутника: „Брат Лев, дай Бог, брат Лев, чтобы меньшие братья подавали великий пример святости и доброе назидание; однако запиши и отметь хорошенько, что не в этом совершенная радость... Брат Лев, пусть бы меньший брат возвращал зрение слепым, исцелял расслабленных, изгонял бесов, возвращал слух глухим, силу ходить — хромым, дар речи — немым, и даже большее сумел бы делать — воскрешать умершего четыре дня тому назад;⁷¹ запиши, что не в этом совершенная радость...»

Если бы меньший брат познал все языки, и все науки, и все писания, так что мог бы пророчествовать и раскрывать не только

⁶⁹ Гейнцельман А. Священные огни. Неаполь, 1955. С. 169.

⁷⁰ Панченко А. М. Юродство как зрелище // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 88.

⁷¹ Имеется в виду евангельский рассказ о том, как Иисус воскресил «четверодневного Лазаря».

грядущее, но даже тайны совести и души; запиши, что не в этом совершенная радость... Брат Лев, пусть научился бы меньший брат так хорошо проповедовать, что обратил бы всех неверных; запиши, что не в этом совершенная радость“.

И когда брат Лев в изумлении спросил, в чем же вожденная „совершенная радость“, Франциск так ответил ему: „Когда мы придем и постучимся в ворота обители, придет рассерженный привратник и скажет: «Кто вы такие?». А мы скажем: «Мы двое из ваших братьев». А тот скажет: «Вы говорите неправду, вы двое бродяг, вы шляетесь по свету и морочите людей, отнимая милостыню у бедных, убирайтесь вы прочь!». И не отворит нам, а заставит нас стоять за воротами под снегом и на дожде... Тогда-то, если мы терпеливо, не возмущаясь и не ропща на него, перенесем эти оскорбления, — запиши, брат Лев, что тут и есть совершенная радость. И если мы будем продолжать стучаться, а он выйдет и прогонит нас с ругательствами и пощечинами, если мы это перенесем терпеливо и с весельем и добрым чувством любви, — запиши, брат Лев, что в этом-то и будет совершенная радость. И если все же мы будем стучаться и, обливаясь слезами, умолять именем Бога отворить нам и впустить нас, а привратник скажет: «Этакие надоедливые бродяги, я им воздам по заслугам!». И выйдет за ворота с узловатой палкой, и швырнет нас на землю в снег, и обобьет о нас эту палку. Если мы перенесем это с терпением и радостью, помышляя о муках благословенного Христа, каковые и мы должны переносить ради Него, — о, брат Лев, запиши, что в этом будет совершенная радость.

А теперь, брат Лев, выслушай заключение. Превыше всех милостей и даров Духа Святого, которые Христос уделил друзьям своим, одно — побеждать себя самого и добровольно, из любви к Христу, переносить муки, обиды, поношения и лишения. Ведь из всех других даров Божиих мы ни одним не можем похвалиться, ибо они не наши, но Божии, как говорит апостол: «Что есть у тебя, чего бы ты не получил от Бога? А если ты все это получил от Бога, то почему же ты похваляешься этим, как будто сам сотворил это?». Но крестом мук своих и скорбей мы можем похваляться, потому что они наши, и о том апостол говорит: «Одним только хочу я похваляться — Крестом Господа нашего Иисуса Христа»“.⁷²

Комментируя приведенный отрывок, А. М. Панченко отстаивает «национальные приоритеты»: «В своем аскетическом „вышестественном“ поприятии тщеславия древнерусский юродивый идет дальше, чем Франциск Ассизский, в известном смысле он смелее и последовательнее. Он не только покорно, безропотно, „с любовью“ к мучителям терпит унижительные поношения — он постоянно провоцирует зрителей, прямо-таки вынуждает их бить его, швыряя в

⁷² Цветочки св. Франциска Ассизского. М., 1913. С. 27—30.

них камнями, грязью и нечистотами, оплевывая их, оскорбляя чувство благопристойности».⁷³

Основой и оправданием подвига юродства послужило выражение апостола Павла: «Мы безумны Христа ради» (1 Кор. 4 : 10). Первой по времени Христа ради юродивой была св. Исидора (сконч. ок. 365 г.), подвизавшаяся в Тавенском женском монастыре Мен (Мин). (Жизнь ее описал св. Ефрем Сирийский, посетивший пустыни Египта в 371 г.). Из других юродивых восточной Церкви известны преп. Серафим Сидонит, преп. Виссарион Чудотворец, св. Симеон, преп. Фома, св. Андрей.⁷⁴

«Францисканство, как и юродство, не является строго оформленным учением, а скорее определенной манерой поведения, иногда довольно значительно отличающейся от традиционного церковно-религиозного, но не вступающего в противоречие с церковной догмой, — пишет М. Самарина. — Русское юродство также нельзя назвать определенным учением, а скорее особым маргинальным способом религиозного подвижничества и самоощущения. Явление это настолько специфично, что сам термин „юродство“ практически невозможно перевести с русского языка — несколько приближает к этому понятию выражение „божественное безумие“».⁷⁵

Почти все юродивые Востока и некоторые из них на Руси были иноки. На Руси первым по времени юродивым был киево-печерский чернец Исаакий, скончавшийся в 1090 г. Исторические судьбы и склад древнерусского общества способствовали процветанию юродства на Руси. Ни одна страна не может представить такого обилия юродивых и примеров такого необыкновенного уважения к ним, как Древняя Русь. Как отмечает М. Самарина, «с русскими юродивыми Франциска сближает многое — странный внешний облик, который нередко контрастировал с традиционным обликом католического монаха, его стремление к общению с самыми маргинальными слоями общества (прокаженными), его крайне вызывающее бесстрашие в общении с сильными мира сего и способность высказывать им в глаза самую страшную правду».⁷⁶

Общеизвестно смелое обличение Ивана Грозного псковским юродивым Николаем Салосом. Василий Блаженный нередко обличал Ивана Грозного; блаженный Иоанн Московский обвинял Бориса Годунова в участии в убийстве царевича Димитрия. Художественный тип юродивого древнерусской жизни создан Пушкиным в «Борисе Годунове». По мнению М. Самариной, «в пушкинском

⁷³ Панченко А. М. Юродство как зрелище. С. 90.

⁷⁴ Христианство // Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 297.

⁷⁵ Самарина М. Франциск Ассизский и Петербург. С. 45.

⁷⁶ Там же.

юродивом угадывается Франциск и его последователи (Антоний Падуанский и др.)».⁷⁷

* * *

1917 г. оказался трагическим рубежом в российской истории. Гонения на Церковь стали неотъемлемой частью коммунистического режима.

В ходе социальных преобразований, которые начались в России, Оптиная пустынь постепенно начала терять свое первоначальное значение духовного центра. В 1923 г. монастырь перешел в ведение государства и как исторический памятник был назван «Музей Оптиная пустынь». Преемственность старчества в Оптиной пустыни была утрачена.

Лишь в 1987 г., накануне 1000-летия крещения Руси, советское правительство, по просьбе патриарха Московского и всея Руси Пимена, передало Козельскую Оптину пустынь русской православной Церкви. В истории Оптиной пустыни, прославленной духовными подвигами ее старцев, связанной с именами выдающихся русских писателей, открылась новая страница.

А в 1960-х гг. на Западе были опубликованы поистине пророческие строки поэта русского Зарубежья Николая Оцупа:

Казалось бы, и неба синь
Поблекла от партийной чистки...
.....
Но если видеть жизнь до дна,
В ней побеждают — вот те на! —
На Западе — Франциск Ассизский,
В России — Пустынь Оптина.⁷⁸

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Оцуп Н. Жизнь и смерть: Стихи. Париж, 1961. Т. 2. С. 155.