

В. Е. ВЕТЛОВСКАЯ

PATER SERAPHICUS

Мнение о том, что Pater Seraphicus в «Братьях Карамазовых» восходит ко второй части «Фауста» Гете, принятое комментаторами,¹ не имело ни строгих доказательств, ни опровержений. Трагедия Гете действительно отозвалась некоторыми существенными мотивами в последнем романе Достоевского, как об этом свидетельствуют черновые материалы и окончательный текст «Братьев Карамазовых», а также косвенное признание писателя, промелькнувшее в одном из писем: «Два же рассказа (черта, — В. В.) о исповедальных будочках хотя и легкомысленны, но уже вовсе кажется не сальны. То ли иногда врет Мефистофель в обеих частях Фауста?» (П., IV, 190).

Pater Ecstaticus, Pater Profundus и Pater Seraphicus появляются в заключительной сцене трагедии. Вот то, что касается «серафического отца», если следовать переводу Н. А. Холодковского:

Хор блаженных младенцев

Где мы, отче? Мы не знаем!
Кто мы, добрый? Разреши!
Счастье жизни мы впиваем:
Жить — блаженство для души!

Pater Seraphicus

Дети, полночью вы взяты
Рано с сердцем молодым:
Для родителей — утраты,
Прибыль — ангелам святым!
Вы почували душою,
Что любви исполнен я;
Но, счастливые судьбою,
Незнакома вам земля,
В око вы мое войдите,
Чтобы мир земной обнять:
Как своим, вы им смотрите,
Чтобы землю созерцать.

¹ См.: например: Чижевский Д. И. Словарь личных имен в произведениях Достоевского. — В кн.: О Достоевском, вып. II. Прага, 1933, с. 16 (третья пагинация); Matlow R. E. The Brothers Karamazov. Novelistic Technique. 's-Gravenhage, 1957, p. 17. См. также комментарий Л. П. Гроссмана к «Братьям Карамазовым»: Достоевский Ф. М. Собр. соч. в 10-ти т., т. 10. М., 1958, с. 503.

(Воспринимает их в себя)

Вот вам лес, гора крутая,
Вот вода течет рекой
И, шумливо пробегая,
Сокращает путь крутой!

Блаженные младенцы

Ум виденье поражает,
Но печально — не снести,
Ужас сердце нам стесняет.
Добрый, милый, отпусти!

Pater Seraphicus

Выше, выше подымитесь
И, растя там без конца,
Укрепитесь, насладитесь
Лицезрением Творца!
Путь к блаженству и спасенью
В жизни духа вековой —
Есть святое откровенье
Вечных тайн любви святой.

Блаженные младенцы
(кружась около высочайшей вершины)

Руки смыкая,
Все мы летим толпой
Вверх, воспевая
Песню любви святой.
Слову внимлите,
Верьте душою —
Бога узрите
Вы пред собою.²

Только с известной натяжкой можно увязать Pater Seraphicus «Фауста» со старцем Зосимой в «Братьях Карамазовых». Между тем это наименование возникает в важнейшей сцене романа.

Иван, закончив свою речь перед братом (книга «Pro и contra»), не добился вполне той цели, которую перед собой ставил. «Ты мне дорог, — говорил он здесь Алеше, — я тебя упустить не хочу и не уступлю твоему Зосиме» (14, 222). «Я, брат, уезжая, думал, — неожиданно заключает он, прощаясь, — что имею на всем свете хоть тебя <...> а теперь вижу, что и в твоём сердце мне нет места, мой милый отшельник <...> Ну иди теперь к твоему Pater Seraphicus, ведь он умирает; умрет без тебя, так еще, пожалуй, на меня рассердишься, что я тебя задержал. До свидания, целуй меня еще раз, вот так, и ступай» (14, 240—241). Новое имя Зосимы, предложенное Иваном, Алеша, расставшись с братом, повторяет дважды; при этом на источник такого обо-

² Гете И. В. Собр. соч. в переводах русских писателей, изд. под ред. Н. В. Гербеля. Т. II. СПб., 1878, с. 402—403. Ср. ту же сцену в пересказе М. Вронченко: «Фауст». Трагедия. Соч. Гете. Перевод первой и изложение второй части М. Вронченко. СПб., 1844, с. 359—360. Оба издания имелись в библиотеке Достоевского. См.: Гроссман Л. П. Семинарий по Достоевскому. М.—Пг., 1923, с. 23.

значения обращено усиленное внимание: «Уже сильно смеркалось, и ему было почти страшно <...> Поднялся опять, как вчера, ветер, и вековые сосны мрачно зашумели кругом него, когда он вошел в скитский лесок. Он почти бежал. „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... от него и навеки!» (14, 241).

Pater Seraphicus — имя святого Франциска Ассизского (1181 или 1182—1226), прославленного Данте в XI песни «Рая». Оно было усвоено католической церковью в соответствии с легендой, которая восходит к первому жизнеописанию Франциска, составленному его учеником Фомой Челанским вскоре после смерти святого (1228 г.) и позднее переработанному. Затем та же легенда была пересказана в житии Франциска Ассизского, написанном св. Бонавентурой, генералом ордена францисканцев (1260 г.), и далее регулярно повторялась (и повторяется) во всех последующих жизнеописаниях основателя ордена.³

Согласно этой легенде, Франциск еще при жизни был удостоен особой благодати. Однажды после продолжительного поста, проведенного в полном уединении и молитве, в день праздника Воздвижения креста, он увидел серафима с шестью сверкающими крыльями, который стремительно спускался к нему с небесной выси. Когда серафим приблизился, Франциск разглядел между огненных крыльев фигуру человека с распростертыми руками, пригвожденного к кресту. Явление страдающего Христа в облике серафима пронзило душу святого радостью и мукой, оставив в ней некий священный жар, а на теле Франциска тем временем таинственно напечатлелись знаки ран, подобных крестным ранам Христа (стигматы).⁴ Видение серафима на горе Алверне, посетив-

³ Оба жизнеописания св. Франциска, составленные Фомой Челанским (раннее, краткое, и позднее, более пространное), вместе с житием, написанным св. Бонавентурой, опиравшимся на своего предшественника, послужили главным источником для дальнейших повествований о Франциске Ассизском. Вся фактически-легендарная сторона дела и часто ее интерпретация у поздних биографов Франциска восходят к Фоме Челанскому и Бонавентуре. Оба жития, написанные Фомой Челанским, и два средневековых сборника рассказов о Франциске (первый — «Speculum Perfectioris» («Зерцало совершенства»), основывающийся на втором жизнеописании Фомы Челанского, и второй — «Fioretti» («Цветочки»)) были опубликованы на русском языке в извлечениях и отрывках, см.: Книга о св. Франциске. Celano. Speculum. Fioretti. Предисл. и пер. В. Конради. СПб., 1912.

⁴ См., например: Chavin F. E. Histoire de Saint François d'Assise (1182—1226). Paris, 1816, p. 271—272 (видение серафима здесь цитируется по житию св. Бонавентуры); Ozanam A. F. Saint François. — In: Ozanam A. F. Oeuvres complètes, vol. 5. Ed. 2. Paris, 1859, p. 74—75. Интересуясь житием Франциска Ассизского, Достоевский, судя по всему, обращался к французским источникам. У нас нет данных, чтобы установить, какие именно книги и когда были у него в руках. Мы преимущественно ссылаемся на Озанама, французского писателя, исследования которого о Франциске, францисканской поэзии и вообще католическом средневе-

шее Франциска незадолго до смерти, и таинственная его стигматизация — кульминационный момент его жития. Каждый год 17 сентября сначала только францисканцы, а затем и вся католическая церковь стали торжественно отмечать праздник Стигматов св. Франциска.⁵ В службе на этот праздник (да и вообще в церковных чтениях, посвященных святому) он именуется: «*Vir Seraphicus*» и «*Pater Seraphicus*».⁶ Эпитет «серафический», находящийся в прямой связи с легендой, по отношению к Франциску сделался постоянным, и наименование «*Pater Seraphicus*» прочно за ним закрепилось.⁷

Ряд прямых и косвенных мотивов сближает старца Зосиму в «Братьях Карамазовых» с Франциском Ассизским. Непосредственному появлению старца в романе предшествует диалог между помещиком Максимовым и членами «нестройного семейства», направляющимися в келью Зосимы: «— Видите ли, мы к этому старцу по своему делу, — заметил строго Миусов, — мы, так сказать, получили аудиенцию „у сего лица“, а потому хоть и благодарны вам за дорогу, но вас уж не попросим входить вместе.

— Я был, был, я уже был... *Un chevalier parfait!* — и помещик пустил на воздух щелчок пальцем.

— Кто это *chevalier*? — спросил Миусов.

— Старец, великолепный старец, старец... Честь и слава монастырю» (14, 33). Странная аттестация православного монаха — *un chevalier parfait* («совершенный рыцарь») — нам представляется стоящей в том же ряду, что и позднейшая — *Pater Seraphicus*. Та и другая напоминают о Франциске Ассизском.

В молодости Франциск был так глубоко увлечен рыцарскими идеалами, что след этого увлечения навсегда остался в его жизни. Эпоха крестовых походов, рыцарских турниров, рыцарской поэзии вошла в плоть и кровь Франциска, и существуют предания о том, что будущий подвижник, не являясь дворянином (но всегда отли-

ковье были хорошо известны современникам Достоевского и во Франции, и в России. Из всех биографов, писавших в XIX в. о Франциске Ассизском, вплоть до Сабатье, автора знаменитой книги (*Sabatier P. Vie de Saint François d'Assise. Paris, 1893*), Озанам был одним из самых популярных. Ссылки на другую, позднейшую литературу здесь представляются позволительными потому, что интерпретация францисканских сказаний в ней вполне традиционна, а сами эти сказания восходят, как говорилось, к одной основе — древнейшим жизнеописаниям Франциска.

⁵ См.: *Chérancé R. P. L., de Saint François d'Assise. Paris, 1892, p. 284.*

⁶ См., например: *Messe pour la fête des Stigmates. — In: Chavin F. E. Histoire de Saint François d'Assise, p. 122, 125* (вторая пагинация).

⁷ Оно, конечно, было памятно Гете. Среди произведений Лопе де Вега два, посвященные Франциску Ассизскому, называются «*Romance al Seraphico padre san Francisco*» и «*Sonetos al Seraphico padre san Francisco*» (на языке оригинала и во французском переводе они приведены в кп.: *Chavin F. E. Histoire de Saint François d'Assise, p. 345—348, LXIV—LXVI*). Эпитет «серафический» со временем был перенесен и на одного из первых биографов Франциска — св. Бонавентуру (*Doctor Seraphicus*), и на весь орден францисканцев, который стал именоваться «серафическим» орденом.

чаясь куртуазной изысканностью и благородством манер), в юности мечтал о рыцарском посвящении и обетах. «При всей противоположности рыцарство и монашество в век Франциска нередко сочетались, — пишет один из позднейших авторов. — Эпоха крестовых походов создала тип монашествующего рыцаря или воинствующего монаха; в эту эпоху возникли ордена рыцарей „храма“ и рыцарей „госпиталя“ в Иерусалиме. Название крестоносца (Cruisiger) усвоивал себе как воин, снаряжавшийся для освобождения гроба господня, так и паломник, спешивший в Иерусалим ради покаяния».⁸

Именно к поре молодости Франциска, когда он, окруженный восхищенными друзьями, председательствовал на их пирах, легенда относит его «пророческий» сон. Франциск увидел себя посреди великолепного дворца, залы которого были полны оружия, богатых доспехов и сверкающих щитов, висящих на стенах. На вопрос, кому принадлежит этот дворец и блестящее оружие, Франциск услышал, что все это уготовано ему и его рыцарям («tout cela serait à lui et à ses chevaliers»). «Не следует думать, — пишет далее по этому поводу Озанам, — что впоследствии слуга божий забыл это видение или усмотрел в нем не более как наваждение злого духа: он признал в нем небесное указание и считал, что следует ему, создавая религиозную жизнь братьев миноритов, которые были в его глазах вроде странствующих рыцарей, так же предназначенных для возмещения обид и защиты слабых. Это сравнение ему нравилось, и, когда он хотел похвалить тех из своих учеников, которых выделял по причине их усердия и святости, он говорил: „Вот мои паладины Круглого Стола“».⁹ Перенос в монашескую жизнь понятия рыцарского обихода, Франциск любил именовать себя и своих учеников рыцарями или воинами Христа. Одному из тех, кто желал вступить в его союз, он говорил: «Брат мой <...> ты просишь, чтобы господь принял тебя в свои слуги и рыцари»; и другому: «Я сделаю тебя воином Христа».¹⁰

Как всякий истинный рыцарь (это сравнение в повествованиях о его жизни стало привычной формулой), Франциск избрал себе Даму, которой горячо поклонялся. Этой Дамой была Нищета. В соответствии с символическим духом времени воспринимая конкретное как идеальное и идеальное как конкретное, Франциск персонифицировал это отвлеченное понятие, и строй его чувств по отношению к избранной им Даме был таков, как если бы она действительно была облечена плотью. Во всем средневековье, пишет Озанам, нельзя найти песни более смелой и слов более пламенных, чем эта молитва св. Франциска: «Господи, смилуйся надо мной и госпожой Нищетою. Вот она сидит на навозе, она, царица

⁸ Герье В. Франциск Ассизский, апостол нищеты и любви. М., 1908, с. 13—14.

⁹ O z a n a m A. F. Saint François, p. 53.

¹⁰ Ch é r a n c é R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 59, 67.

всех добродетелей; она жалуется, что ее друзья ее презрели и стали ее врагами <...> Вспомни, господи, что ты пришел из обители ангелов, чтобы взять ее себе в супруги и иметь от нее множество сынов, преисполненных совершенства <...> Именно она приняла тебя в хлеву и в яслях, и именно она, сопутствуя тебе всю жизнь, позаботилась о том, чтобы тебе негде было приклонить свою главу» и т. д.¹¹

Целью рыцарского служения Франциска стал идеал евангельского совершенства («иметь <...> множество сынов, преисполненных совершенства»). Тот эпитет, который, говоря о Зосиме, употребляет помещик Максимов («un chevalier parfait» вместо обычного «un vrai chevalier» — «истинный рыцарь»), представляется здесь неслучайным. Заповедь совершенства была первой заповедью в правиле ордена францисканцев. По преданию, это случилось так. Когда их было только трое (Франциск и два его ученика), они зашли однажды в бедную небольшую церковь, где до конца прослушали службу. После мессы священник трижды раскрыл Евангелие. И первое, что он прочел, были слова Христа о совершенстве: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах» (Матф., XIX, 21). Второе: «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха» (Матф., X, 9—10). И третье: «Если кто хочет идти за мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за мною» (Матф., XVI, 24). Услышав это, Франциск сказал: «Братья, вот наша жизнь, вот наше правило и правило тех, кто захочет присоединиться к нам».¹² Евангельские слова начинали первый устав, написанный Франциском для братьев миноритов, и именно с заповеди совершенства он стал излагать принципы своего учения папе Иннокентию III, испрашивая у него одобрения.¹³ Воплощение в жизнь и неустанная проповедь евангельского совершенства, евангельской бедности и смирения явились главным требованием Франциска по отношению к его ученикам. Сам он уже во втором житии Фомы Челанского, послужившем основным источником для всех дальнейших жизнеописаний Франциска, был назван «образцом» и «зерцалом совершенства».

С тем же кругом ассоциаций, что и «Pater Seraphicus» и «un chevalier parfait», связаны несколько замечаний в описании кельи старца Зосимы. «Вещи и мебель были грубые, бедные и самые лишь необходимые <...> 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,

¹¹ Ozanam A. F. Saint François, p. 55—56.

¹² Chéranse R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 58—59. Ср. также «Цветочки» (Книга о св. Франциске, с. 137).

¹³ Gebhart E. L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance religieuse au moyen age. 3-e éd. Paris, 1899, p. 95—96.

фарфоровые яички, католический крест из слоновой кости с обнимающею его Mater dolorosa и несколько заграничных гравюр с великих итальянских художников прошлых столетий» (14, 37). Огромная икона Богородицы, гравюры с итальянских художников прошлых столетий и католический крест с обнимающею его Mater dolorosa соединены в келье старца, очевидно, обдуманно.

Культ Богородицы занимает важнейшее место в жизни, учении и поэзии францисканцев. Церковь Марии Ангельской была главным храмом последователей и учеников св. Франциска. Создавая свой орден, Франциск поручил его покровительству Богоматери, отношение к которой окрашивалось у него тем же характером рыцарского послушания, что и отношение к Христу: «Он хотел с самого начала поверить ей свои радости в прошлом, свои заботы в будущем; и, перенося в монашескую жизнь один из самых священных обычаев рыцарства, он выдержал бдение почета и провел первую ночь в молитвах у ног своей госпожи, как если бы должен был быть опоясан мечом рыцаря Иисуса и Марии; он и был таким рыцарем на самом деле».¹⁴

В одном из видений Франциска, где он испрашивает у Христа особой милости к церкви Марии Ангельской, разговор между Христом, Марией и их рыцарем ведется так, как будто он происходит при феодальном дворе: «„О трижды пресвятой господь! Поскольку я обрел благодать в твоих глазах, я, который всего лишь пепел и прах и самый ничтожный из грешников, я заклинаю тебя со всем почтением, на какое способен: соблаговоли ниспослать верующим в тебя великую милость — пусть все, кто, исповедуясь и каюсь, посетят этот храм, получают здесь полное отпущение и прощение всех грехов“. Затем, обратившись к Марии, он продолжал: „Я молю присноблаженную деву, твою родительницу, заступницу рода человеческого, ходатайствовать пред тобой в моем деле“ <...> Мария вступается за Франциска, и Иисус, который не может ни в чем отказать своей матери, склоняет к ней взор, полный любви, затем сразу переводит его на своего слугу. „Франциск, — говорит он, — ты просишь многого, но ты удостоишься милостей еще больших. Я дарую то отпущение грехов, о котором ты просишь, при условии, что оно будет утверждено и подтверждено моим наместником, ему одному я дал полную власть связывать и разрешать в этом мире“. При этих словах видение исчезло, и Иисус, сопровождаемый присноблаженной матерью и ангельской свитой, вернулся в недоступное святилище, где обитает царственная Троица».¹⁵

Такого рода отношение к Христу и Богоматери вообще обычно для католического средневековья. Приводя соответствующие параллели к различным мотивам «Божественной Комедии», А. Н. Веселовский среди прочего упоминает о Джакомо, итальянском поэте XIII в., у которого «в небе заведен феодальный

¹⁴ Chérancé R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 79.

¹⁵ Там же, с. 146—147.

порядок, Богоматерь — рыцарская дама», она держит свой двор и дарит своим поклонникам богатых коней.¹⁶ Веселовский имеет в виду стихи Джакомо, цитированные и Озанамом, впервые обратившим серьезное внимание на значение францисканской поэзии. Вот их прозаический перевод: «И вот за почитание своей особы эта благородная дева, носящая венец в небе, дает своим рыцарям боевых и парадных коней, таких, о которых никогда не слыхивали на земле. Боевые кони — рыжие, а парадные — белые <...> чтобы восполнить экипировку, которая подобает великим баронам, она дает им также белое знамя, где она изображена победительницей сатаны, этого коварного льва. Таковы рыцари, о которых я только что говорил. Отец, Сын и Дух святой их дали Даме Небесной, чтобы они держались при ней безотлучно».¹⁷

Но не эта сторона в культе Богоматери, целиком определяемая временем и теми формами идеализации, которые вообще присущи западному средневековью, была главной для Франциска и францисканцев. Богоматерь воспринималась ими прежде всего как воплощение живой скорби о страдающем Христе. Проповедуя евангельское совершенство и полагая путь к нему основной задачей жизни, Франциск требовал от своих учеников непосредственного сочувствия к распятому и страдающему Христу, как если бы это страдание не было отдалено ни временем, ни пространством. По легенде, сам Франциск не мог вспомнить без слез о крестной муке Христа, а так как эта мысль его не покидала, глаза его ослабели от непрерывных рыданий. Скорбящая у креста Богоматерь ярче всего выражала это живое сострадание распятому богу. По-видимому, не случайно именно францисканцу, Якопоне из Тоди (XIII—XIV вв.), принадлежит «тот известный гимн <...> в котором так сильно <...> вылилась францисканская скорбь о Христе в форме материнского плача:

*Stabat Mater dolorosa
Iuxta crucem lacrimosa
Dum pendebat filius.*

(Стояла мать в слезах и скорби у ног креста родного сына)¹⁸. Возможно, *Mater dolorosa*, обнимающая распятие в келье старца Зосимы, не только привносит в роман тему католичества вообще, но в частном плане исподволь вводит еще одно указание на св. Франциска.

«*Pater Seraphicus*» по отношению к Зосиме срывается с уст Ивана в одной из последних глав книги «*Pro et contra*». В композиции этой книги (и романа в целом) наименование Зосимы, данное Иваном, несет особый смысл. Ведь Иван отсылает Алешу к его духовному отцу после того, как рассказывает брату поэму «Вели-

¹⁶ Веселовский А. Н. Данте и символическая поэзия католичества. — Вестник Европы, 1866, № 12, отд. I, с. 174.

¹⁷ Озанам А. F. *Saint François*, p. 120.

¹⁸ Герье В. Франциск Ассизский..., с. 327—328.

кий инквизитор» и убеждается в том, что заключенное в ней опровержение Христа не вызвало сочувствия Алеши. Именуя Зосиму в этой сцене «Pater Seraphicus», Иван безусловно думал о Франциске Ассизском, этом «совершенном рыцаре» Христа (о нем и должен был вспомнить читатель, отвечая на вопрос Алеши: «„Pater Seraphicus“ — это имя он откуда-то взял — откуда?»).

Следующая за книгой «Pro et contra» книга «Русский инок» целиком посвящена Зосиме. Ряд звучащих в ней мотивов, относящихся к обстоятельствам жизни и смерти старца, мог бы продолжить параллель между ним и Франциском Ассизским. Но детальный анализ здесь не нужен. Остановимся на важнейшем.

Главная мысль поучений Зосимы заключается в проповеди любви, настолько полной и глубокой, что она, как и у Франциска, обнимает собой все творение — «и целое и каждую песчинку». «Каждый листик, каждый луч божий любите, — говорит старец. — Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (14, 289). «Пусть безумие у птичек прощения просить, — рассуждает далее старец, возвращаясь к темам, связанным с духовным перерождением его старшего брата, — но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы. Всё как океан, говорю вам. Тогда и птичкам стал бы молиться, всецелою любовью мучимый, как бы в восторге каком, и молить, чтоб и они грех твой отпустили тебе» (14, 290). Испытывая такое же чувство восторга и любви к жизни, в каких бы формах она ни воплощалась, Франциск Ассизский, как повествует легенда, проповедовал птицам, убеждая их благодарить бога за то, что он дал им столь чистую сферу, кормит их и одевает. Проповедь начиналась словами: «Братья мои, птички небесные...».¹⁹ Благодаря невинности и детской простоте души, пишет Озанам вслед за Фомой Челанским, Франциск находился как бы в положении первого человека, которому только что открылся мир; и, не отделяя себя от прочих созданий, он воспринимал их с братской нежностью и пониманием; «<...> эти создания в свою очередь отвечали ему таким же повиновением, как и первому человеку, и ради него возвращались к порядку, разрушенному грехопадением».²⁰

Наиболее ярким выражением любви к миру явился знаменитый «Солнечный гимн» Франциска Ассизского:

Хвала тебе, господи, и всем твоим созданиям.
В особенности брату солнцу,
Которое сияет и светит нам;

¹⁹ Ozanam A. F. Saint François, p. 67—68; Книга о св. Франциске, с. 182—183.

²⁰ Ozanam A. F. Saint François, p. 65.

Оно прекрасно и лучезарно в своем великолепии
И тебя знаменует, всевышний.
Хвала тебе, господи, за сестру лу́ну и за звезды:
Ты их создал на небе светлыми, драгоценными
и прекрасными.

Хвала тебе, господи, за брата ветра,
И за воздух, и за облако, и за ясную и за всякую погоду,
Которой ты поддерживаешь жизнь своих созданий.

Хвала тебе, господи, за сестру воду:
Она благодетельна, и смиренна, и драгоценна,
и целомудренна.

Хвала тебе, господи, за брата огня,
Которым ты освещаешь ночь,
И он прекрасен, радостен, могуч и силен.
Хвала тебе, господи, за сестру нашу, мать землю,
Которая нас поддерживает и питает
И производит различные плоды, и пестрые цветы, и траву.
Хвала тебе, господи, за тех, которые прощают из любви
к тебе

И претерпевают недуги и испытания.
Блаженны обретающиеся в мире,
Ибо ты, всевышний, их увенчаешь.

Незадолго до смерти Франциск, тяжело страдавший от многих недугов, добавил еще несколько строк, которыми и кончил свой гимн:

Хвала тебе, господи, за сестру нашу, телесную смерть,
Ни один человек ее не избегнет.
Горе тем, которые умрут в смертных грехах.
Блаженны пребывающие до конца в твоей святой воле,
Ибо вторая смерть не причинит им зла.²¹

В строгой композиции «Солнечного гимна», где все явления даны в определенной иерархической последовательности, начиная с солнца — подателя жизни (согласно христианской символике, оно соотносено с Христом) и кончая смертью, прекращающей земную жизнь, все сущее равно вызывает чувство восторженного умиления, хвалы и благодарности. Нельзя сказать, что это чувство было свойственно одному Франциску. Его гимн восходит к известным стихам библейского текста, где заинтересованно-страстное отношение к природе, к явлениям бранным и преходящим, сказалось с не меньшей силой.

Рассуждая о «Солнечном гимне» Франциска, Озанам говорит о том, что в восторженной поэзии этой хвалебной песни чувствуется присутствие Италии, родины святого, с ее благословенным небом и землей, обремененной цветами.²² Действительно, все, что славит Франциск, заслуживает хвалы безусловно. Эпитеты, которые он избирает, называя солнце, луну, звезды, ветер и т. д., подчеркивают или их полезность, или их красоту. Упоминание о смерти здесь не звучит диссонансом, ибо речь идет о смерти телесной, являющейся необходимым переходом, пробуждением

²¹ Книга о св. Франциске, с. 98—99.

²² Озанам А. F. Saint François, p. 74.

к новой жизни, причем каждый волен сделать ее еще более прекрасной, чем та, которую ему пришлось оставить. Хвала богу в гимне Франциска возникает на бесспорном основании благ земных и в предчувствии благ небесных.

Подобные мотивы повторяются в беседах и поучениях старца Зосимы, включая радостное ожидание смерти, лишь открывающей двери в вечную жизнь: «Благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по-прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его <...> Кончается жизнь моя, знаю и слышу это, но чувствую на каждый оставшийся день мой, как жизнь моя земная соприкасается уже с новой, бесконечной, неведомой, но близко грядущей жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа моя, сияет ум и радостно плачет сердце» (14, 265). Однако в благословение не будущей, а земной жизни в проповеди старца настойчиво привносится мотив человеческой вины и греховности — обстоятельство, которое лишь мельком затрагивает Франциск в своем жизнеутверждающем гимне, поскольку оно, судя по всему, никак для него не связано с божьей славой: «...и разговорились мы о красе мира сего божьего <...> Всякая-то травка, всякая-то букашка, муравей, пчелка золотая, все-то до изумления знают путь свой, не имея ума, тайну божью свидетельствуют <...> Посмотри на коня <...> али на вола <...> какая незлобивость, какая доверчивость и какая красота в его лице. Трогательно даже это и знать, что на нем нет никакого греха, ибо всё совершенно, всё, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего“. — „Да неужто, — спрашивает юноша, — и у них Христос?“. — „Как же может быть иначе, — говорю ему, — ибо для всех слово, всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к слову, богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие“» (14, 267—268). И дальше: «... посмотрите кругом на дары божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем» (14, 272). В проповеди Зосимы безгрешная природа поет богу славу, а человек до тех пор не может присоединиться к этому согласному хору, пока не поймет своей вины перед миром и всеми людьми и необходимости заплатить за нее страданием, ибо «во истину всякий пред всеми за всех и за всё виноват»; «... всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай!» (14, 262, 270).

Эту вину перед всеми людьми и божьим миром вполне осознает грешный Митя. Именно этот герой, перед будущим страданием которого до земли склонился старец, должен, по замыслу Достоевского, закончить «солнечный гимн», начатый в поучениях Зосимы (глава IV «Гимн и секрет» книги одиннадцатой «Брат Иван Федорович»): «Можно найти и там, в рудниках, под зем-

лею, рядом с собой, в таком же каторжном и убийце человеческого сердце и сойтись с ним, потому что и там можно жить, и любить, и страдать! Можно возродить и воскресить в этом каторжном человеке замершее сердце, можно ухаживать за ним годы и выбить наконец из вертепа на свет уже душу высокую, страдальческое сознание, возродить ангела, воскресить героя! А их ведь много, их сотни, и все мы за них виноваты! <...> Потому что все за всех виноваты <...> О да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а богу быть, ибо бог дает радость <...> истай человек в молитве! Как я буду там под землей без бога? Врет Ракитин: если бога с земли изгонят, мы под землей его сретим! <...> И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн богу, у которого радость! Да здравствует бог и его радость! <...> Нет, жизнь полна, жизнь есть и под землей! <...> Да и что такое страдание? Не боюсь его, хотя бы оно было бесчисленно <...> И, кажется, столько во мне этой силы теперь, что я все поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есмь! В тысяче мук — я есмь, в пытке корчусь — но есмь! В столпе сижу, но и я существую, солнце вижу, а не вижу солнца, то знаю, что оно есть. А знать, что есть солнце, — это уже вся жизнь» (15, 31). Гимн Мити обнимает все сущее той самой «всецелою, всемирною любовью», о которой говорит старец и которая в данном случае восходит к богу из недр земли, уже совсем не «обремененных цветами». Этот особый поворот и привносит Достоевский в тему «солнечного гимна», имеющего в виду действительно весь мир без изъятия, не только в его светлой радости, но и в скорби.

Аналогичные мотивы возникают в творчестве Достоевского до «Братьев Карамазовых». В этом смысле любопытны черновые записи к «Подростку», связанные с Лизаветой Смердящей, не вошедшие затем в окончательный текст: «Лизавета Смердящая: Пошли меня, смердящую, не в рай к тебе светлый, а в крошечную тьму, дабы и там в огне и муке кричала тебе: „Свят, свят еси и любы иной не имею <...> до тех пор кричать хочу, что и черти уверуют“»; «Смердящая Лизавета. Не прощай, Христос, меня единую не прощай, а во ад спусти. Жечь будут, а я тебя славословить буду, а я любить буду. Без страдания жить не могу. Дай пострадать». И дальше: «Лизавета Смердящая: Прости весь ад и всех грешников прими к себе, а меня одно вместо всех оставь мучиться, и оставит одно (из любви). Мало тебе блаженства! Сатана отступится» (16, 138, 140, 143; ср. с. 141).

Своеобразной параллелью к этой славе, идущей из глубины страдания (за всех и вся), как в гимне Мити, так и в экстатических восклицаниях Лизаветы служит характерное высказывание Якопоне из Тоди, поэта-францисканца, упоминавшегося выше в другой связи: «Я хотел бы также от всего сердца, — говорит он, — чтобы в смертный час бесы отравили мою душу в обитель

страданий, чтобы там она могла вынести все мучения, назначенные за мои грехи, за грехи тех праведников, которые страдают в чистилище, и даже за грехи отверженных и демонов, если это возможно; и так до Страшного суда и дольше еще, как это будет угодно божественному величию. И сверх всего, мне было бы очень приятно, было бы высшей радостью, если бы все те, ради которых я страдал, раньше меня оказались бы в царствии небесном, так, чтобы когда я наконец появился там после них, они все вместе возгласили, что ничем не обязаны мне».²³

При очевидной близости сказанного здесь словам Мити или Лизаветы, оно им в сущности противоположно. У героев Достоевского любовь к миру и богу заявлена в гармоническом союзе, а готовность к саможертве за всех и вся (собственно — путь Христа), лишенная сознания всякой заслуги, для них является лишь единственно возможным способом адекватного выражения этого двойного чувства. Оно проявляется здесь до полного самозабвения и с такой силой, что черти должны «уверовать», а сатана «отступить», ибо если ад со всеми его муками огласится «осанной», то ни на земле, ни под землей не останется больше места для осуждения творца. Что касается высказывания Якопоне, то заключающаяся в нем любовь к миру и еще более к богу невольно вызывает сомнение, но представляется несомненной любовью говорящего к самому себе. Слова францисканца исполнены по сути такой глубокой гордыни, что она невольно ставит говорящего в сопернические отношения с богом (по части милосердия и любви). Кажется даже, что говорящий себя ему предпочитает. Если вернуться к «Братьям Карамазовым», то чувство, высказанное францисканцем, желающим взять на себя грехи мира и тем осчастливить всех, могло бы по самому характеру своему скорее принадлежать Великому инквизитору, чем Христу.

Здесь необходимо более внимательно присмотреться к Франциску Ассизскому как «истинному рыцарю Христа», поскольку старец Зосима в «Братьях Карамазовых» назван «Pater Seraphicus» преимущественно в этой связи. Напомним, что стигматизация Франциска в католической традиции рассматривается в качестве высшей награды «серафиму из Ассизи» за жизнь, в основе которой лежало буквальное следование по стопам Христа. Уже первые жизнеописания Франциска и сборник «Fioretti» (чудеса и деяния святого) отмечают такую близость «серафического отца» его божественному образцу, что на взгляд благочестивого сознания, воспитанного в другой христианской традиции, она была бы кощунственной. Мифотворчество в этом роде, начатое первыми жизнеописаниями, в дальнейшем продолжалось, и в конце XIV в. францисканец Варфоломей Пизанский в книге «О сходстве жизни блаженного Франциска с жизнью господина нашего Иисуса Христа» нашел 46 пунктов такого сходства.²⁴ Но Фран-

²³ Ozanam A. F. Le bienheureux Jacopone de Todi. — In: Ozanam A. F. Oeuvres complètes, vol. 5. 2 éd. Paris, 1859, p. 144—145.

²⁴ См. в кн.: Герье В. Франциск Ассизский... с. 276.

циск в этом позднейшем мифотворчестве в конце концов повинен довольно отдаленно.

В отношении самого Франциска к Христу важен один момент, который Достоевский должен был отметить с особым пристрастием. Дело в том, что в чудесных видениях Франциска Христос являлся святому не только в облике страдающей за человечество и униженной плоти, но также в качестве предводителя небесного воинства, в царственном блеске и славе, наделенный всеми атрибутами власти. И этот другой Христос, не страдающий, а державный, судя по всему, произвел на Франциска не меньшее впечатление, чем первый. Франциск рассматривал свой орден как армию, организованную и дисциплинированную, и в понятие «рыцаря» или «воина» Христа вкладывал смысл не только фигуральный. К тому времени, когда Франциск собрался упорядочить религиозную жизнь своих сподвижников и получить одобрение папы, у него сложился определенный план. Как повествует один из позднейших биографов Франциска, этот план заключался в следующем: «Воздвигнуть крест в сердцах, утвердить его на вершине социального здания, а для этого объединить, организовать все элементы добра, сделать из них постоянную армию и дать ей в качестве главы наместника Иисуса Христа»,²⁵ т. е. папу, римского первосвященника, заменившего новым титулом наместника божия свое прежнее звание вселенского епископа и преемника апостола Петра.

В первый же устав, написанный для ордена Франциском, помимо нескольких заповедей из Евангелия, требования бедности и целомудрия, входило и требование строгого послушания. Во втором, более пространным правиле, составленном основателем ордена незадолго до смерти, это требование сохранилось. С величайшим простодушием, которое на сторонний взгляд может быть трактовано и как величайшая гордыня, Франциск убеждал своих адептов следовать этому правилу неукоснительно, как Евангелию: «Будь благословен монах, который следует этому правилу! Ибо оно — книга жизни, надежда спасения, суть Евангелия, путь совершенства, ключ рая, узел вечного союза. Носите его в своем сердце — все, всегда, повсюду, и пусть ничто не разлучает вас с ним, ни жизнь, ни смерть»²⁶ и т. д. Через некоторое время по возникновении ордена францисканцев, руководствующийся этим уставом, представлял собой вполне организованное воинство. В один из отмечавшихся орденом торжественных праздников кардинал Уголин захотел, «словно генерал, командующий армией, сделать смотр многочисленным фалангам воинов Христа, которые расположились на равнине <...> Это, действительно, была отборная армия великого царя, армия мирная и победоносная,

²⁵ Chérancé R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 66.

²⁶ Цит. по кн.: Chérancé R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 229 (вторая, расширенная редакция жизнеописания Франциска, составленного Фомой Челанским).

безоружная и всемогущая, восхищавшая дисциплиной и героизмом».²⁷

Но Франциск не только внес обет послушания (обычный обет монашеских сообществ) в свой устав, а и усилил это требование до обязанности абсолютного повиновения.²⁸ Распоряжения самого Франциска, адресованные его братьям, стоящим на более низких ступенях иерархической лестницы, имели характер военного приказа: «Я, брат Франциск Ассизский, генерал ордена, приказываю тебе, именем повиновения, тебе, брату Анджели из Пизы, отправиться в Англию и там взять на себя обязанности провинциального министра. С богом».²⁹ Не удивительно, конечно, что биографы Франциска, как пишет Озанам, «присуждают ему все титулы воинской славы, и <...> святой Бонавентура, прежде чем закончить рассказ о жизни и подвигах своего учителя, восклицает: „И вот теперь, доблестный рыцарь Христа, носите оружие этого непобедимого владыки, который обратит в бегство ваших врагов. Держите выше знамя этого всевышнего царя: при виде его все воины божественной армии воспрянут духом. Ныне исполнилось пророческое видение, согласно которому вы, глава рыцарства Христова, должны были облечься в небесные доспехи“».³⁰

Организуя свой орден на основе безусловного повиновения, Франциск сравнивал совершенного монаха с бездыханным трупом, который «не рассуждает, почему его тревожат, не заботится о том, куда его поместят, не настаивает, чтобы изменили его положение».³¹ Эту формулу Франциска о слепом повиновении, лучше чем что бы то ни было другое из его учения, впоследствии усвоил Игнатий Лойола и, создавая новый орден, орден иезуитов (тоже «истинных воинов Христа»), сделал правило беспрекословного подчинения авторитету важнейшей заповедью своего устава. В руках высших представителей этого нового союза оно стало могучим орудием власти. Впрочем, иезуиты унаследовали и еще одну черту ордена св. Франциска, которую францисканцы всегда вменяли себе в особую заслугу, — это преданность папе.³² В том видении Франциска, о котором говорилось выше, где Христос появляется в блеске царственности, во главе бесчисленного множества небесных сил, он соглашается исполнить просьбу святого и даровать полное отпущение грехов лишь при условии, что оно будет утверждено папой, ибо именно ему, наместнику Христа, дана полная власть «связывать и разрешать» здесь, на земле. Оставалось сделать только шаг, чтобы, упомянув бога в своем девизе («*ad maiorem gloriam Dei*»), реально целиком подчинить себя папе и, руководствуясь интересами ордена в частности и ка-

²⁷ Там же, с. 165—166.

²⁸ Герье В. Франциск Ассизский..., с. 169.

²⁹ Chéran sé R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 171.

³⁰ Ozanam A. F. Saint François, p. 54.

³¹ Герье В. Франциск Ассизский..., с. 169.

³² Chéran sé R. P. L., de. Saint François d'Assise, p. 168.

толичества в целом, допустить все средства для достижения не только небесных целей. Это та ситуация, о которой Иван и Алеша рассуждают в «Великом инквизиторе»: «— А пленник тоже молчит? Глядит на него и не говорит ни слова? — Да так и должно быть во всех даже случаях, — опять засмеялся Иван. — Сам старик замечает ему, что он и права не имеет ничего прибавлять к тому, что уже прежде сказано <...> „все, дескать, передано тобою папе и все, стало быть, теперь у папы, а ты хоть и не приходи теперь вовсе“» (14, 228).

Вводя имя Франциска Ассизского в свой роман, Достоевский не мог, да и вряд ли хотел, отвлечься от тех сторон личности и деятельности «серафического отца», стоявшего в начале католического движения, которые были сочувственно восприняты или видоизменены в ходе его дальнейшего развития. За Франциском Ассизским, этим *un chevalier parfait*, автору «Братьев Карамазовых» представлялась фигура Христа, не только согбенного под крестной ношей, но и Христа могущественного, наделенного всеми знаками силы и власти. Вот почему имя «*Pater Seraphicus*» по отношению к Зосиме (наряду с безусловно 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. Этой теме, к которой задолго до «Братьев Карамазовых» Достоевский то и дело обращался (особенно настойчиво в «Дневнике писателя»), и посвящена в основном книга «Русский инок». Вкратце это русское понимание Христа, противостоящее в сознании Достоевского его западному варианту, было выражено тем же Иваном в предисловии к его поэме: «У нас Тютчев, глубоко веровавший в правду слов своих, возвестил, что

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил благословляя.

«Что непременно и было так, это я тебе скажу» (14, 226). Христа, принесшего себя в жертву за грехи «всех и вся», который еще так живо волновал Франциска Ассизского, и должна, по мысли Достоевского, вернуть Западу Россия (проповедь Зосимы, путь Мити Карамазова), с тех пор как там этот кроткий облик страдающего и сострадающего бога был окончательно забыт за державной его статью. В системе воззрений Достоевского такое забвение означало измену идее братской любви и торжество идеи власти и подчинения, торжество Великого инквизитора.