

надлежность монашеству или мирянскому сословию не имела для него решающего значения. «Что касается того, что я монах, а вы мирской человек, говорил он Мотовилову, то об этом думать нечего... Господь взыскует правой веры... ищет сердца преисполненного любовью к Богу и ближнему... Господь равно слушает и монаха и мирянина, лишь бы оба имели веру, оба любили Бога из глубины души и оба двинут горы». И монах и мирянин о б а «иные», хотя мирянин и не «инок»; они о б а свидетели последних свершений, оба служители Духа Св.. Монахи оставляют мир чтобы, под конец жизни, вернуться к нему, выйти за пределы статической мерки и войти «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Наравне с монахом, мирянин призван подняться на высоту сокровенного иночества, включив в свой подвиг все то, что соответствует трем монашеским обетам. Обеты эти представляют собой залог и условие человеческой свободы. Бедность делает человека свободным от материальной зависимости и, в таинстве крещения, дается как залог нового рождения; целомудрие освобождает человека от власти плоти; послушанием человек преодолевает свое себялюбие и получает возможность осознать свое сыновство Отцу Небесному. И монахи и миряне, одинаково, нуждаются в основном содержании этих обетов, которые соответствуют трем прошениям молитвы Господней: О послушании как исполнении только воли Отца; о бедности, как голоде по евхаристическому хлебу насущному и о целомудрии как об избавлении от Лукавого. Евангельское повествование об искушениях Спасителя в пустыне придает этой мысли особую яркость: Сатана предлагает три основных возможности решения человеческой судьбы, которые могут произойти путем тройного лишения свободы: через рабство чуждому, магии и абсолютной власти. В ответ на это, Христос предлагает тройное освобождение человека, имеющее для христианина вечное значение. Если государство (даже христианское государство, так называемого Константиновского периода) основывает свою власть на трех искушениях Сатаны, то монашество открыто и ясно строится на трех ответах Христа, которые можно найти в трех монашеских обетах. Представители такого монашества были первые харизматики до того времени, когда монашество стало уставной организацией. Но монашеский идеал творился теми, кто обладал благодатными дарами. Для истинного монаха принятие монашества есть, прежде всего, событие, поэтому само монашество есть нечто большее чем организация и на него не может повлиять в конечном счете и историческое его искажение. Так же и мирянин, если он только ответственный член Церкви и поскольку он изнутри является «ино-

ком», тоже обладает, в своем служении Господу и Его Церкви, свободой «царственного священства». И основной завет пр. Серафима современному человечеству: это обрести свободу детей Божиих, получивших печать Царствия, и радостно идти навстречу Грядущему.

Л. А. ЗАНДЕР

МОНАШЕСТВО В ТВОРЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО

(Идеал и действительность)

Тема требует объяснения и оправдания. Достоевский — не учитель Церкви, не святой; он даже не имел опыта монашества, чтобы судить о нем авторитетно и со знанием дела. Какой же интерес могут иметь его суждения о монашестве? Не являются ли они заранее осужденными дилетантскими рассуждениями богословствующего интеллигента?

В этом его обвинял самый острый из его критиков — Константин Леонтьев: «Монахи Достоевского говорят не совсем то, или, точнее, совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи и у нас и на Афоне, и русские монахи и греческие и болгарские... Поживи Достоевский еще два-три года, он еще гораздо ближе подошел бы к Церкви и даже к монашеству, которое он любил и уважал, хотя видимо очень мало знал и больше хотел учить монахов, чем сам учиться у них»¹⁾.

Леонтьев не прав, и притом не только в том, что Достоевский плохо знал монашество²⁾ или хотел учить монахов, но в самой постановке вопроса, в основных и исходных точках мысли и творчества, которые у Достоевского и Леонтьева были глубоко различны.

Но сначала несколько слов о том, что давало Достоевскому право говорить о монашестве и о том, как его следует понимать. «Воображение Достоевского было безмерно, а его идеи — психо-

1) О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике (Восток, Россия и Славянство. Москва 1886, т. II, стр. 297 и 308).

2) «В этом мире (монашеском) я знаток, и монастырь русский знаю с детства» (из письма к А. Н. Майкову от 25 марта 1870 г.). Биография, письма и заметки. С.П.Б. 1883, стр. 231.

логические и метафизические — суть идеи в глубочайшем смысле религиозные, то-есть такие, которые как принять, так и отвергнуть можно только с точки зрения «сердца человеческого, лежащего в деснице Божией»... В своих романах и повестях он является нам старцем-мечтателем, анализ которого точно пробуравил самое дно «сложения человеческого», а воображение построит совершенно новые миры и еще никогда не испытанные и не почувствованные схемы отношений между людьми! Он так и называет это: «сон, сон». Но тут же прибавляет, что сон этот реальный — всякой действительности: ...Кто знает: идеи христианина — Достоевского — самые несбыточные, невероятные — не найдут ли себе поприще действия тогда, когда Рим, Париж и Лондон будут напоминать собою развалины Акрополя и Пальмиры, и, может быть, в новых странах начнется вовсе новая цивилизация?» Так говорит о Достоевском один из немногих мыслителей, который по глубине своей мысли, по зоркости своего взгляда — может действительно вести с ним «диалог»³⁾.

Поэтому обвинять Достоевского в том, что он неверно изобразил действительность — неверно и нелепо. Он ее и не хотел совсем изображать. Он пользовался ее образами для того, чтобы при их посредстве (отталкиваясь от них, или преобразяя их) вести читателя к «реализму» в высшем смысле» (как определял этот мир он сам): к «идеям» Платона, к «логосам и прообразам» святоотеческой мысли, к «нуменам» кантианской метафизики, к «архетипам» психологии глубин...

Поэтому, говоря о «монашестве у Достоевского» мы имеем дело не с феноменологическим анализом исторических форм монашества, а с вопросом о том, чем монашество должно быть, какова его идея и его идеал.

Психологический корень монашества, как явления общечеловеческой религиозности, описан у Достоевского в следующих словах: «он (Алеша Карамазов — монастырский послушник) вступил на эту дорогу, потому что она поразила его и представила ему разом весь идеал исхода рвавшейся из мрака к свету души его; ...он был юноша честный, по природе своей требующий правды, ищущий ее и верующий в нее, а уверовав, требующий немедленного участия в ней всею силою души своей, требующий скогого подвига с напряженным желанием хотя бы всем пожертвовать для этого подвига, даже жизнью... едва только он, задумав-

³⁾ В. Розанов. *Около церковных стен*. С.П.Б. 1906, т. II. Люди и книги около стены церковной — 28/1/1901, стр. 235, 237 и 238.

шись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же естественно сказал себе: «хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю... ему казалось даже странным и невозможным жить попржнему. Сказано: «раздай все и иди за Мной, если хочешь быть совершен». Он и сказал себе: «не могу я отдать вместо «всего» два рубля, а вместо «иди за мной» ходить лишь к обедне»... он и в монастырь приехал тогда, может-быть, только лишь посмотреть: все ли тут или тут только два рубля» (Бр. Карамазовы). Итак, в основе своей монашество есть религиозный максимализм, целостное принятие единой истины, безусловное ей служение. Этой интегральности жизненного пути естественно должна соответствовать целостность духа: «есть люди чудесного, райского типа, с душой до грехопадения, детски простые и непосредственные, чуждые всякой лжи и злобы»⁴⁾. Это о них сказал Христос, что «есть скопцы, которые из чрева матерного родились так» (Мф. 19, 12). Целомудрие понятое как «цельность, здравость, неповрежденность, единство, нераздробленность и крепость личности, как свежесть духовных сил и духовная устроенность внутреннего человека»⁵⁾ составляет самую сущность их: они суть монахи не только по призванию, но и по природе — и монашество для них легко. Таков у Достоевского князь Мышкин — скопец от чрева матери — о котором его антипод и вместе его alter ego Рогожин говорит: «совсем ты, князь, выходишь юродивый, и таких, как ты, Бог любит». Таким же является и Алеша Карамазов — дальнейшая разработка той же идеи (в черновых записях Достоевского Алеша первоначально фигурировал под именем «Идиота») — с той только разницей, что этот позднейший и последний герой Достоевского освобожден от болезненности князя Мышкина и является — в отличие от него — «статным, краснощеким, со светлым взором, пышущим здоровьем 19-летним подростком». Но природная чистота его проявляется в той «дикой, исступленной стыдливости и целомудренности, вследствие которой он не мог слышать известных слов и известных разговоров про женщин». Но и в дальнейшем он описан Достоевским в соответствии со словами о. Ал. Ельчанинова: он любит людей и верит людям; он никого не судит и не осуждает; он не помнит обиду; он не честолюбив, не думает о себе, не выставляется вперед; он не привязан к материальным благам и не знает счета и искушений денег... и в результате всего

⁴⁾ Свящ. Александр Ельчанинов. *Записи*. Париж, 1935.

⁵⁾ Свящ. Павел Флоренский. *Столп и утверждение Истины*, стр. 180.

этого он имеет дар быть любимым всеми, с кем бы он ни встречался. Все это дано ему даром. И монашество могло бы явиться для него тем естественным путем, к которому он был предназначен с самого рождения. Однако старец посылает его в мир. Отметим это как будто непоследовательное⁶⁾ решение, чтобы вернуться к нему впоследствии.

Рядом со святой когортой монахов по природе мы видим необозримые полки монахов по устремлению — тех, кто хочет достичь монашеского идеала, независимо от наличия или отсутствия природного расположения к нему. В их жизни необходимо различать два момента: обращения и подвига. Первое заключается в принятии решения, в выборе пути, в акте воли (и имеет своим внешним выражением произнесение монашеских обетов). Великий знаток духовных катастроф — Достоевский — с любовью останавливается на таких моментах «обращения». И здесь — в описании этих потрясающих внутренних свершений — сказывается его глубокая религиозность, его убеждение, что духовная жизнь не исчерпывается имманентной реальностью, что человеку в решающие моменты его жизни дано «соприкосновение мирам иным». Проще, вернее и конкретнее: «кто-то посетил мою душу в тот час», говорил потом Алеша Карамазов с твердой верой в слова свои... Воспринимается же это посещение как непреодолимая сила, пронзающая сердце и с ним и через него все существо человека: «словно острая игла прошла мне в душу насквозь», говорит о своем обращении старец Зосима; «это раз пронзает сердце и потом навеки остается рана», говорит Версилев⁷⁾.

Более сложной и спорной является трактовка Достоевским понятия подвига. Он сознает его необходимость: «делай неустанно — поучает старец Зосима: если вспомнишь в ночи, отходя ко сну, «я не исполнил того, что надо было», то немедленно вос-

⁶⁾ Митрополит Антоний (Храповицкий) — один из наиболее видных вождей молодого монашества в России пишет в своем **Словаре к творениям Достоевского** (София, 1921): «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, а особенно такого как Алеша Карамазов» (стр. 152). В этом суждении монаха-иерарха мы видим не только загнивание в сферу бессознательного чувства неосуществившегося отчества но и духовную установку совершенно противоположной установки Достоевского (ср. слова другого не менее искреннего монаха-епископа: «как жаль, что человечество не имеет одной головы; я бы ее сразу покрыл одним клобуком»).

⁷⁾ Более подробный анализ метафизики и психологии «обращения» дан в моей книге о Достоевском **«Тайна Добра»**. Изд. Посев, Франкфурт, 1960.

стань и исполни... над послушанием, постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселия духовного!... Братья, любовь учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок. А случайно то и всякий полюбить может, и злой полюбит». Этот трудовой принцип духовного восхождения (который, вероятно, приветствовал бы и Леонтьев) несколько противоречит тому внезапному, даруемому и даровому духовному преображению, которое раз навсегда изменяет душу человека: «пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь борцом» (Алеша Карамазов); «поди и раздай твое богатство и стань всем слуга... тогда и премудрость приобретешь не из единых книг только, а будешь с самим Богом лицом к лицу; и воссияет земля паче солнца, и не будет ни печали, ни воздыхания, а лишь единый бесценный рай» (Подросток). По этому поводу возможен спор, ибо трудовой принцип носит в творчестве Достоевского несколько книжный характер, душа же его склонна к тому радикальному изменению, которое мгновенно открывает человеку, что окружающая его жизнь в сущности своей есть рай.

Здесь мы подходим к тому радикальному различию в мироощущении, которое делит людей на две категории и обычно (и ошибочно) отождествляется с теми или иными конфессиональными установками. Для одних жизнь есть ад — царство греха и зла — *hoc lacrimarum valle*. Для других «жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть, понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей» (Бр. Кар. 459). Исключительной заслугой Достоевского является то, что он преодолел ту одностороннюю стилизацию, которая приписывает этот онтологический оптимизм безбожному гуманизму, отождествляя христианство, и в частности монашество, с радикальным и безнадежным пессимизмом. Он показал, что как онтологический пессимизм, так и оптимизм, являются двумя коренными жизненными установками, которых одинаково могут придерживаться как верующие, так и равнодушные, как христиане, так и безбожники, как миряне, так и монахи. И не отрицая относительной правды пессимизма (кто глубже Достоевского почувствовал, понял и описал зло и грех как мира, так и человека), он все же был герольдом «благой вести» не только в смысле окончательного торжества правды, но и в видении того изначального

добра, которое присуще твари в любом, даже самом искаженном и униженном ее состоянии. Воистину эпитафией ко всему его творчеству можно поставить слова Иоаннова Пролога: «и свет во тьме светит и тьма его не объят» (I, 4-5). Но здесь возникает вопрос: в каком отношении стоит проповедь Достоевского к исторической действительности Христианства? Как оценивает он современное ему монашество? И какое значение может иметь его проповедь на дальнейшее развитие последнего? Отметим первым делом тот факт, что понятие «монашество» в сознании Достоевского было одновременно и более узким и более широким чем то, о чем мы думаем, когда слышим это слово. Монашество западного он совсем не знал: в его писаниях мы не находим ни одного намека на западные ордена (исключая иезуитов, о которых он судил на основании грубой антикатолической пропаганды, не имевшей никакого понятия о иезуитских мистике, морали и педагогике и видевшей в иезуитах какое-то преступное сообщество). Но с другой стороны он знал о существовании того неуставного, неофициального, народного монашества, к которому принадлежали сотни, если не тысячи подвижников, старцев, юродивых, странников...⁸⁾ Интерес к этому «монашеству» питался у Достоевского его «народничеством», то-есть верой в то, что именно кажущаяся безличность и безымянность, присущая простому русскому народу, хранит в себе святую историю Христианства и несет его образ будущим векам. Однако и в этой своей вере Достоевский стремился быть зрячим и не терять критического взгляда, что приводило его иногда к явным несправедливостям. Ибо если в Подростке он дал замечательный образ такого праведника — старца и странника Макара, то в Бесах изобразил в смехотворных формах плута и шарлатана Ивана Яковлевича, в котором нельзя не видеть злую карикатуру на Ивана Яковлевича Корейшу — подлинного юродивого, мученика и праведника — таинственного и непонятого, как все юродивые, но совсем не похожего на тот бессмысленный образ, который придал ему Достоевский.

Знакомство с этим миром может быть чрезвычайно увлекательным и поучительным, но трудность его изучения заключается в том, что его границы, как отделяющие его от институтов официальной Церкви, так и от искреннего, но все же бессмысленного суеверия, не являются четкими. О многих подвижниках нельзя даже сказать, к какой категории они относятся. Многие из

⁸⁾ Суммарные сведения о них собраны в двухтомном труде Поселанина «Русские подвижники 18 и 19 вв.». С.П.Б. 1905 и 1910, в котором содержатся 64 биографии подвижников.

них имели монашеский постриг и иерейский и даже архиерейский сан, но вели совершенно своеобразную жизнь полуюродивых, которых одни чрезвычайно почитали, другие, наоборот, осуждали и презирали... К таковым (чтобы назвать только наиболее бесспорных и чтимых) относятся и св. Тихон Задонский и преп. Серафим Саровский и Оптинские старцы Леонид и Амвросий. Теперь, по прошествии многих лет и после канонизации свв. Тихона и Серафима, Церковь воспеваает их как «наставников монахов и собеседников ангелов», но сколько нападков, обвинений и даже гонений пришлось испытать им во время их жизни, подвиг которой, хотя и покрытый монашеской мантией, не вмещался ни в какие традиционные, церковно установленные формы! Мы здесь, конечно, имеем яркий пример встречи тех типов духовности, которые Бергсон называет «открытой» и «закрытой» религией (*religion ouverte et religion close*). С одной стороны уставное монашество, всецело подчиненное правилам и требующее безусловного следования уставу («жизнь монаха очень тяжела: постоянный тонкий страх, постоянное неумолимое давление совести, устава и воли начальствующих»⁹⁾); с другой стороны — непосредственное богообщение и сообразование своего поведения не с человеческими установлениями, а с тем, что ощущаешь как волю Божию.

Величайшим соблазном и опасностью, связанными с этим конфликтом является противопоставление этих двух типов духовности в качестве несовместимых и взаимоисключающих: в таком случае уставность осуждается на вырождение и формализм и далее — на фарисейство; духовная же свобода — вместо подлинного боговдохновения — превращается в анархию, сентиментальность и далее в истерию. Правильное решение этого неизбежного противопоставления заключается в том, что уставные формы должны быть прозрачными для духовного содержания, каковое, в свою очередь должно быть понимаемо не как отрыв от церковной реальности, а как ее наполнение и исполнение. По существу мы имеем здесь то же отношение, которое существовало между заповедью Ветхого Завета и содержанием Нового, о котором Христос сказал: «не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). Слово «исполнить» (плироси) должно понимать не в смысле «выполнить» или «осуществить», а в смысле «наполнить», «вливать» в нее (в форму заповедей) содержание (благодати). Таковым является ученый комментарий к этому тексту новейшего перевода *Bible de Jérusalem*.

⁹⁾ К. Леонтьев, *op. cit.* стр. 291.

Но, конечно, осуществление этого идеала исключительно трудно: ветхий человек живет в нас и после крещения, и институционное начало, неизбежное во всяком человеческом деле, всегда имеет тенденцию выйти за пределы «скелета» и вообразить себя не только «телом», но и душой. Достоевский прекрасно понимал эту проблематику и дал нам в своих произведениях целую галерею различных типов монашества, начиная строго-уставными образцами исторического прошлого и кончая вдохновенными провозвестниками творческого будущего, которое в наши дни получает все большее осуществление.

К первым относятся игумены и братья монастырей: «О. Архимандрит (игумен монастыря, в котором «на спокойе» жил епископ Тихон, прототипом коего является св. Тихон Задонский) — человек суровый и строгий относительно своих настоятельских обязанностей и, сверх того, известный ученостью, питал к святителю некоторое будто-бы враждебное чувство и осуждал его (не в глаза, а косвенно) в небрежном житии и чуть ли не в ереси. Монастырская же братия тоже как будто относилась к больному святителю не то чтоб очень небрежно, а так сказать фамильярно»¹⁰). Та же атмосфера царит и в монастыре, описанном в «Братьях Карамазовых». Правда, здесь игумен — «высокий, художавый, но все еще сильный старик, черноволосый, с сильной проседью, с длинным постным и важным лицом» не может преследовать старца о. Зосиму, потому что последний является славой монастыря и привлекает к нему множество паломников. Но «из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его»... считая старчество вредным новшеством. А сам старец Зосима? Он живет не в монастыре, а в отдельном домике — скиту. Его подвигом является окормлять тысячи народу, которые приходят к нему за помощью, советом и утешением. Болезнь его вряд ли позволяет ему исполнять монастырский богослужебный устав. Одним словом: жизнь его совсем не похожа на жизнь остальных монахов. И достаточно сравнить живую и, если можно так выразиться, «современную» речь старца с речью игумена, изъясняющегося почти исключительно церковно-славянскими текстами Св. Писания, чтобы почувствовать всю разницу тех «климатов», в которых живут эти два представителя монашества. Своеобразным реактивом на эти две духовные реальности являются реплики скандалиста и шута Федора Павловича Карама-

¹⁰) «Исповедь Ставрогина». Документы по истории литературы и общественности. Вып. I, Москва, 1922, стр. 5.

зова. Выслушав старца: «блаженный человек! дайте ручку поцеловать» — подскочил Федор Павлович и быстро чмокнул старца в его худенькую руку: «нет, с вами еще можно говорить, можно жить»; а на торжественные цитаты игумена: «те-те-те — вознепщеваху!» и прочая галиматья! Ханжество и старые фразы! Старые фразы и старые жесты! Старая ложь и казенщина земных поклонов!»

Оптинские монахи отнеслись отрицательно к образу старца Зосимы и нашли его непохожим на реального старца Амвросия (на то у них были свои причины). Но все же мы должны привести некоторые свидетельства «Исторического описания козельской Оптиной пустыни», опубликованные самим монастырем и проливающие яркий свет на обсуждаемые проблемы: Старчество, начавшееся появляться в первые годы 19 века... встретило самое разнообразное сопротивление как со стороны местной административной монастырской власти, так и со стороны епархиального начальства... С прибытием старцев нарушался обычный порядок и мир обители (жалобы игумена Валаамского монастыря Иннокентия митрополиту Петербургскому Амвросию)... Старец Амвросий, несмотря на свой общепризнанный авторитет, даже и в самый год своей смерти (в 1890 г.) терпел беспокойства от своего епархиального начальства... но *audiatur et altera pars*. То же «Историческое описание» повествует о ряде фактов из жизни старца Амвросия, которые не могли не смущать zelотов монашеского правоверия: «из любви к ближним он оставил схимнический затвор и схимнические правила... вскоре по рукоположении в иеромонахи о. Амвросий сильно в осень простудился и впал в неизлечимую болезнь, вследствие которой не участвовал в богослужениях и, наконец, по указу Св. Синода, был в 1848 г. зачислен в число заштатных иеромонахов».

Итак, с 1848 по 1890 г. он в сущности нес огромные труды, окормляя тысячи приходящих к нему людей, вел огромную переписку, основал и устроил Шамординский монастырь — все оставаясь неизлечимо больным, в богослужениях не участвуя и отложив в сторону, ради любви к людям, исполнение схимнических правил!

Но все эти «странности», хотя и приносили старцу неприятности, все же входили в рамки монастырского уклада. И самые пронизательные и критически настроенные люди, которые посещали его — Толстой, Достоевский, Леонтьев, Вл. Соловьев — не сказали о нем ничего отрицательного. Золото прошло через огонь скептицизма и не потускнело...

Самым ярким антиподом старца Зосимы является у Достоев-

ского отшельник отец Ферапонт. С художественной точки зрения это один из наиболее удавшихся Достоевскому образ: яркий, сильный, убедительный в своей жизненной правде. Это вполне понятно: в старце Зосиме Достоевский рисовал свой идеал; в отце Ферапонте он судил религиозное изуверство; недостатки всегда легче поддаются изображению, чем идеал; а Достоевский, помимо всего, был великим мастером карикатуры (о чем свидетельствуют стилизованные свирепые портреты его современников — Грановского, Тургенева, Гоголя) — и в этом искусстве жалости он не знал. С точки зрения идей образ Ферапонта — явная полемика. Он изображен как величайший постник и подвижник: «ел, как говорили (да оно и правда было) всего лишь по два фунта хлеба в три дня, не более — что вместе с воскресною просвиркой, после поздней обедни аккуратно присылаемой блаженному игумену, и составляло все его недельное пропитание... одевался он в рыжеватый длинный армяк грубого сукна и подпоясанный толстой веревкой; шея и грудь обнажены; обут был в старые, почти развалившиеся башмаки на босу ногу... говорили, что он носит на себе под армяком тридцатифунтовые вериги... Он простаивал на молитве иногда весь день, не вставая с колен и не озираясь»... И вот этот бесспорный подвижник, герой аскезы и подвига оказывается в дальнейшем: 1) изувером; 2) фантастом и псевдо-мистиком (как в смысле ложных видений, так и в отношении их богословского истолкования; Св. Дух и Святодух, говорящий с ним «ино ласточкой, ино щеглом, ино синицей»); 3) честолюбцем, не могущим помириться с тем, что старца Зосиму будут хоронить как священника, а его — как простого монаха. Что следует из этого противоположения? Что хотел сказать им автор?

Только то, что аскетические подвиги, доведенные до крайней степени, но не просвещенные изнутри евангельским содержанием и принятые за самоцель, таят в себе страшную опасность полной подмены христианства какой-то иной религией, с учением Христа не имеющей ничего общего. Но этого мало. Отец Ферапонт пользуется огромным авторитетом; хотя он живет как молчаливый и отшельник, тем не менее является «чрезвычайно опасным противником старца Зосимы, главным образом тем, что множество братья вполне сочувствовало ему, а из приходящих мирян очень многие чтили его, как великого праведника и подвижника, несмотря на то, что видели в нем несомненного юродивого. Но юродство то и пленяло».

Но это уже другая тема: не об отце Ферапонте, а о том

чрезмерном значении, которое придается верующими «отрицательным» добродетелям воздержания. Внимательное чтение Триоди учит тому, что подвиг поста заключается в просветлении и преобразении внутреннего человека, в обретении в себе образа Христа, в сораспятии и совоскресении Христу. Все остальное — только средства к достижению этой основной цели. Но на практике этот мистический путь подменяется сложным кодексом правил гастрономического характера, и воздержание от той или иной пищи оказывается главным содержанием покаянной дисциплины. И это явление — почти всеобщее. Опасность его заключается в том, что вопрос здесь собственно идет не о дисциплине, а о той духовной установке, которая лежит в ее основе. Характерным в этом смысле является суждение одного православного монаха, после длительного пребывания в одном монастыре, пользующимся славой твердыни Православия: «это даже не монофизитство — сказал он — это настоящее манихейство» (как соответствует это определение духовному состоянию Ферапонта, в с ю д у видящего бесов и исключительно занятого борьбой с ними).

Монофизитский уклон является постоянным и неизменным соблазном восточного христианства. Но основные проблемы духовной жизни переживаются каждым христианином, который как бы повторяет в себе, в своих переживаниях, всю историю Церкви. И надо сказать, что для многих верующих, и в особенности для многих монахов, равновесие, провозглашенное Халкидоном, практически заменяется двусмысленностью Ефеса... А к этому догматическому моменту неизбежно присоединяются бессознательные reminiscences неоплатонизма (тело есть темница души; подлинная жизнь в том, чтобы умирать и умереть) и чисто человеческое удивление и восхищение перед волевым напряжением, преодолевающим самые законы природы...

Очень опасным является широко распространенное отождествление аскетического героизма с «истинным Православием». Это недоразумение основано на простом невежестве: достаточно вспомнить о жизни траппистов, о подвиге св. Франциска... и далее: об аскезе восточных религий, о монашестве Индии и Китая... Позади планов дисциплинарного и догматического лежит план тех основных мироощущений, о которых мы говорили выше. И эти основные установки составляют глубинную суть той бездны, которая разделяет Зосиму и Ферапонта. Предоставим слово Розанову, который особенно ярко чувствовал это различие и сумел в нескольких беглых фразах выразить целое мирозерцание: «Зосима — благостный старец. Он неудержимо влечет к себе праведно-

го Алешу Карамазова, и, обратно, сам, уже умирающий, влечется к молодому послушнику более, чем к седовласым братьям монахам. Свет глубокого вечера, почти ночи, сливается со светлым утром почти утренней зорьки... И вот он умер. Любовь к нему, да и действительно праведная жизнь внушили в монастыре, что тление не коснется тела его. Но тление коснулось «персти», «красной глины» человека. Монастырь восскорбел о любимом старце. Но не восскорбел, а обрадовался этому о. Ферапонт. Это — обратный полюс Зосимы, его благодати, его отсутствию тягостного ощущения греха. По Ферапонту — мир именно подавлен грехом; и символ его, выражение его — «бес» — является чем-то везде присутствующим...

Отец Зосима есть, конечно, 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 (см. выше. Л. З.), именно к Зосиме отнесенная: «не то́, не то́» — по всему вероятно правильна. Но Достоевский не только высказал «буди, буди» своего сердца, но противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может-быть безотчетно — он выразил вековечную и уже о самой действительности истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов — благословляющего и проклинающего, миро-лобызающего и миро-плюющего, поднимающегося из скорби и ввергающего в скорбь — в мировой жизни древа Господня, древа Евангельского¹¹⁾.

Между этими двумя полярными точками Достоевский поместил целый ряд посредствующих звеньев: как укорененных в своих установках, так и ищущих, колеблющихся, склоняющихся к той или иной установке.

К первым относится «игуменья» («княжеского рода она у нас») и «афонский монашек» («довольно смешной человек» по мнению Хромоножки) — в «Бесах». Эти никаких проблем не знают и ничем не смущаются. Характерна их беседа: «пьем это мы чай, а монашек афонский и говорит мать-игуменья: «... всего более, благословенная мать-игуменья, благословил Господь вашу обитель тем, что такое драгоценное, говорит, сокровище сохраняется в недрах ее». — «Какое это сокровище?» спрашивает мать-игуменья. — «А мать Лизавету Блаженную» (следует описание юроридвой)... «Вот нашли сокровище», отвечает мать-игуменья (рассердилась; страсть не любила Лизавету): — «Лизавета с одной только

11) В. Розанов. «Религия как свет и радость» в сборнике «Около церковных стен» т. I, стр. 7. 9.

злости сидит, из одного своего упрямства, и все это одно притворство». Не понравилось мне это; сама хотела тогда затвориться: «А по-моему, говорю, Бог и природа есть все одно». Они мне все в один голос: «вот, на!» Игуменья рассмеялась, зашептала о чем-то с барыней... а монашек афонский стал мне тут же говорить поучение, да так это ласково и смиренно говорил и с таким, надо-быть, умом: сижу я и слушаю. «Поняла ли?» спрашивает. «Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте меня в покое».

Афонского монашка, говорящего на языке общепринятых понятий, Хромоножка просто не понимает. Для того, чтобы говорить с ней и проникнуть в ее духовный мир необходима совершенно иная духовная установка и иной язык. Это явно из ее рассказа: «а тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: Богородица что есть, как мнишь?» И на реплику Хромоножки, из которой видно, что она поняла тайный смысл вопроса («Великая Мать, отвечаю, упование рода человеческого») последовало софийное откровение, в котором мир и человек, земля и небо вместе славят своего Творца¹²⁾. Не эта ли мысль является тем «пророчеством», в наказание за которое таинственная старица была послана на покаяние в монастырь? Ибо очевидно, что и мать-игуменья, и афонский монашек и все еже с ними на эти «символы, прочитанные с закрытыми глазами в книге судеб и пронизанные нездешними лучами»¹³⁾ могут ответить только так, как они ответили на энигматические слова Хромоножки: «вот на!»...

Следующим образом является «захожий монашек от Св. Сильвестра — из одной малой обители Обдорской на дальнем севере»; «был он по натуре своей иннок шныряющий и проворный, с превеликим ко всему любопытством... ко всему прислушивался и всех вопрошал»; он с восторгом повествовал о «Трапезнике» своей обители, о том, что братия ест по вторникам и четвергам Велико поста («хлеба белые, взвар с медом, ягода морошка или капуста солена»), что — по субботам («шти белые, лапша гороховая, каша соковая — все с маслом») — подкрепляя все эти меню цитами из соборных постановлений. Придя в монастырь «был он в некотором недоумении и почти не знал, чему верить: еще вчера вечером посетил он отца Ферапонта ... и был поражен этой встречей, которая произвела на него чрезвычайное и ужасающее впечатление».

12) О том, что это откровение не чуждо православной литургии см. мою книгу «Тайна добра», гл. «Земля благая».

13) Слова о. Сергия Булгакова в статье «Русская трагедия» (сборник «Тихие Думы», стр. 11.

чатление. А с другой стороны слух о «чуде» старца Зосимы (который сказал старушке матери, которая тосковала по сыне, от которого не было известий более года, что она скоро получит желанное письмо) совершенно сбивала его с толку; и он не знал у кого правда, где искать подлинной святости. Но «сердце его несомненно все же лежало больше к отцу Ферапонту, чем к отцу Зосиме. Монашек обдорский был прежде всего за пост, а такому великому постнику, как отец Ферапонт, не дивно было и «чудная видети». Слова его, конечно, были как бы нелепые, но ведь Господь знает, что в них заключалось-то, в этих словах, а у всех Христа ради юродивых и не такие еще бывают слова и поступки... Еще до прихода в монастырь был он в большом предубеждении против старчества, которое знал доселе лишь по рассказам и принимал его вслед за многими другими решительно за вредное новшество. Ободняв уже в монастыре, успел отметить и тайный ропот некоторых легкомысленных и несогласных на старчество братьев.

Для того, чтобы исчерпать список монахов у Достоевского, мы должны еще упомянуть об отце Паисии и отце Иосифе. Это — скитские иеромонахи — друзья старца Зосимы; оба они принадлежат к типу открытых душ, которым не чуждо ничто человеческое (про отца Паисия — человека больного, хотя и не старого, говорили, что он очень учен; отец Иосиф был монастырским библиотекарем). Это они показали в беседе об основах «церковно-общественного суда» (собственно о природе и задачах Церкви в отношении общества и государства), которая велась между старцем Зосимой, Иваном Карамазовым, Миусовым и ими. В действии романа они незаметны; но читая его внимательно, видишь, что Достоевский изобразил их как людей большой внутренней дисциплины, горячих убеждений, большой сердечной теплоты и искреннего благочестия. Это, так сказать, идеальные монахи «настоящего», в отличие от Зосимы, который весь принадлежит «будущему» и является скорее заданием и проектом, чем описанием осуществленного идеала.

Чего же ждет Достоевский от «будущего монаха», в чем заключается «возможное значение русского инока» (так озаглавлена первая глава «поучений старца Зосимы»)?

Оставляя в стороне все подробности, обратимся к основному определению цели монашеского подвига: «Образ Христов хранят они в уединении своем благолепно и неискаженно, в чистоте правды Божией, от древнейших отцов, апостолов и мучеников, и ко-

гда надо будет, вят его поколебавшейся правде мира. Сия мысль великая».

В этих кратких словах — целая программа, целая историософия. Они отвечают на центральный вопрос «что» (есть инок) — этими словами начинается глава; все остальное имеет своим предметом относительное и зависящее от обстоятельств времени и места «как» (осуществлять эту цель).

Итак, в основе всего лежит образ Христов. «Имя и Образ — вот все, что дано «самостоятельной русской идее для ее воплощения; нет для него ни другого начала, ни другого мерила. Но каждая культурная форма основана на каком-либо принципе, почерпнутом из недр человеческого сознания, внеположного этому единственному образу: следовательно ни одна культурная форма не пригодна для строительства, соответствующего «русской идее». Итак, оно будет, как в народном поверье, строением на земле церкви невидимой из невидимого камня, и сами строители не будут чувственно воспринимать создаваемое ими, доколе невидимое не разоблачится во славе¹⁴). Посылая своих деятелей творить в мире мир иной и в царстве иное царство, посылающие заповедают им: сотворенного и сотворяемого по уставам человеческим не разрушайте, своего же дела по тем уставам не делайте» — так комментирует и развертывает «великую мысль» Достоевского другой русский мудрец — один из немногих, принадлежащих к этому избранному кругу русских духовидцев¹⁵).

Итак, в основе монашеского подвига лежит своеобразная иконография. Целью монаха является создать и явить образ Христа — Его икону. Но его материал должен быть не дерево и краски, не кисти и холст, но его собственная плоть и кровь, его чувства, мысли и устремления. Из себя должен он создать этот образ, сам он должен стать живой иконой Христа!

Очень хорошо говорит об этом П. Н. Евдокимов¹⁶): «Говоря о русском иноке Достоевский живописует в образе Алеши миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества. Подобное монашество содержит в себе наследие Предания. Оно

¹⁴) ср. стих Гумилева:

Сердце будет пламенем палимо
Вплоть до дня когда взойдут ясны,
Стены Нового Иерусалима
На полях моей родной страны.

¹⁵) Вячеслав Иванов: «Лик и личины России» в сборнике «Родное и вселенское». М. 1918, стр. 151.

¹⁶) P. Evdokimov — *Gogol et Dostoievsky ou La Descente aux Enfers*. Desclée de Brower. Paris 1961, p. 289-290.

зовет к пониманию того, что каждый человек в сущности своей является священником (что засвидетельствовано тем посвящением, которое имеет место в его всецелой жертве самого себя в таинстве миропомазания) и что он может идти монашеским путем и в брачном состоянии; ибо сущностью монашества является эсхатологический максимализм и ожидание пришествия Христа в славе. В особенности же это обращенное внутрь монашество обращено к созданию типа свидетелей последних времен. Глубокие слова св. Григория Богослова прекрасно определяют единственно возможный положительный тип человека и живописуют его икону: «Твоя слава, Христе, — это человек, которого Ты поставил как Ангела — певцом Твоего сияния... Ради Тебя я живу, говорю и пою... Это единственная жертва, которую я могу Тебе принести от всего, что имею»¹⁷⁾. Со своей стороны Григорий Палама говорит: «Даже здесь на земле (праведник) является собою чудо. Не будучи на небе, он тем не менее соучаствует небесным силам в непрестанном славословии; будучи на земле он — подобно Ангелу — ведет к Богу все творение»...¹⁸⁾.

Последним словом Достоевского о «русском иноке и о возможном значении его» является призыв к углублению монашеского подвига до его онтологических глубин, до его мистической сущности — независимо от тех внешних форм, которые может принимать жизнь монаха. Эти внешние формы могут как способствовать, так и препятствовать духовной жизни «сокровенного сердца человека»; для Достоевского они во всяком случае являются вторичными и не в них лежит тот высший смысл, который составляет суть монашества и благодаря которому монашество может сыграть ту определяющую в духовной жизни роль, к которому оно призвано.

Остается однако вопрос: является ли идея «внутреннего монашества» только мечтой Достоевского, или же она имеет шансы исторического осуществления, психологического и социального воплощения? Или иными словами: говоря о «внутреннем монашестве» был ли Достоевский только проповедником своей идеи, или же пророком новых возможностей духовной жизни, «реалистом в высшем смысле» (каковым он себя всегда считал)? В последнем случае ему было дано, живя в условиях чуждого катастрофичности XIX века, прозреть иную эпоху, которая потребовала новых форм духовности...

¹⁷⁾ Р. Г. 37. 13. 27.

¹⁸⁾ Р. Г. 150. 1081. А. В.

Мы думаем, что даже не входя в детальный анализ явлений духовности нашего времени, мы можем утверждать, что то внутреннее монашество, о котором мечтал и писал Достоевский в наше время все более и более становится реальностью и притом реальностью экуменической, трансконфессиональной, далеко выходящей за пределы мысли Достоевского. Мы не знаем, что в этом отношении происходит в России; но мы в праве предположить, что народное благочестие ответило на гонения и на невозможность открытого исповедания своей веры новыми формами духовной жизни, которые в своих максималистических достижениях должны быть своеобразным тайным, внутренним монашеством.

Но и в эмиграции мы встречаем осуществление мечты Достоевского в так называемом «белом иночестве». Этот термин принадлежит отцу Иоанну (Шаховскому — ныне архиепископу Сан-Францисскому), который обозначил им «иночество в миру», внутреннее духовное иночество — в отличие от уставного «черного» иночества, облаченного в клобук и мантию. В виду того, что белое иночество большею частью остается тайным, мы принуждены ограничиться указанием на факт его существования, без попытки описать его формы.

В Греции параллельными формами внутреннего монашества являются разнообразные и многочисленные разветвления братства Зои; в Сирии — служение членов «Движения православной молодежи» (М. J. O.)...

В римо-католической церкви, «в церкви первенствующей в любви» — вопреки ее тенденции к урегулированию и узаконению форм духовной жизни — мы тоже наблюдаем необычайное цветение новых форм духовности, которые должно охарактеризовать тем же термином «внутреннего монашества». Les petits frères et les petites sœurs du Père de Foucauld, Les prêtres-ouvriers, Les équipiers sociaux (de Garric), Les compagnons d'Emmaüs (de l'Abbé Pierre), Le «monastère invisible» (du P. Villain) — не являются ли все эти формы христианской любви и веры практическим осуществлением «опыта деятельной любви», о котором говорил ст. 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...».

Но нигде внутреннее монашество не проявляется с такой очевидностью, как в современном протестантизме. В мощном движении восстановления церковности, охватившем пусть небольшие количественно, но наиболее глубокие и творческие круги протестан-

тизма ¹⁹⁾), рядом с литургическим обновлением, возникло своеобразное новое монашество, определяемое как жизнь в общине и жизнь общин. К таковым относятся (чтобы перечислить только наиболее известные: *communauté de Taizé* во Франции и духовно связанные с ним *Grandchamp* и *Pomeyrol*; братство Айоны в Шотландии; *Ökumenische Marienschwesterschaft, Imshausen* и *Selbitz* в Германии и много других ²⁰⁾). Некоторые из них имеют тенденцию к оформлению своей монашеской жизни путем произнесения обетов, ношения монашеской одежды, принятия институтов затвора, дисциплины и т. п. Все это вводится постепенно, следуя внутренней потребности братьев и сестер, которые в своей жизни невольно повторяют тот исторический процесс, который превратил искание христианского совершенства героев-отшельников в организованную жизнь общежительных монастырей. Но есть среди них и такие, которые убежденно держатся принципа внутреннего монашества, избегая каких бы то ни было внешних форм и руководствуясь исключительно словами Христа: «ты, когда постишься, помажь голову Твою и умой лицо Твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом Твоим, Который втайне; и Отец Твой, видящий тайное, воздаст Тебе явно» (Мф. 6, 17). Этим, конечно, не отрицается ни значение, ни заслуги «кадрового монашества», которое в истории христианства всегда играло роль «ударных» батальонов в завоевании мира для Царства Божия. Но в наш секуляризованный век, самое искреннее слово в лучшем случае рассматривается как «литература», а в худшем случае как «пропаганда». Современному человеку нужны не слова, а дела, не внешние формы, а внутреннее содержание, не общественные установки, а личные отношения. И ответом на эту потребность, на эту жажду современного человека и является внутреннее монашество, провозглашенное и проповеданное Достоевским и осуществляемое «современными» монахами, сознательно и бессознательно идущим по пути, предсказанном русским гением. На их знамени стоят слова Христа: «так да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваши добрые дела и прославят Отца вашего иже на Небесах» (Мф. 5, 16).

¹⁹⁾ Не о таких ли явлениях говорил Достоевский, что это «частное явление, которое несет в себе сердцевину целого»?

²⁰⁾ См. об этом книгу Lydia Praeger. *Frei für Gott und Menschen. Evangelische Bruder und Schwestergemeinschaften der Gegenwart*. 1959.

Прот. В. РОДЗЯНКО

СВЯТЫЕ КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ

Новые археологические данные.

В этом году исполнилось 1100 лет с тех пор, как эти два брата пришли из Константинополя в Паннонию к славянскому князю Ростиславу для проповеди Христова Евангелия на славянском языке. Паннония включала в себя Моравию, входящую теперь в Чехословакию, которая, несмотря на все исторические трудности и невзгоды и чуждый ей латинский богослужебный язык, сохранила за все эти столетия свой славянский характер до нашего времени.

Раньше существовало мнение, что Кирилл и Мефодий были первыми славянскими миссионерами и что именно они обратили славян в христианство. Это мнение настолько укоренилось, что превратилось в твердо установившуюся традицию. Однако теперь, совсем недавно, раскопки в южной Моравии выяснили бесспорный теперь факт, что Моравия уже была христианской страной, когда туда пришли Кирилл и Мефодий. По мнению археологов-специалистов, опубликованному в этом году в Праге в февральском номере журнала Протестантских Церквей Чехословакии, по меньшей мере два поколения моравских славян были в то время уже христианами. Археологические открытия раскопок неожиданны и поразительны. Обнаружены развалины довольно больших, по тем временам, городов с христианскими кладбищами и храмами, несомненно принадлежащими 9-му веку. «Существование этих храмов даже в мечтах нельзя было себе представить еще совсем недавно» — приводит слова чешского журнала женевская сводка о Восточно-Европейских Церквях Всемирного Совета Церквей.

В свете новых открытий, дело святых Кирилла и Мефодия приобретает совершенно новый характер. Они были уроженцами Фессалоник, или, как иногда называют этот греческий город — Солуна, в Македонии, где население было смешанное — и греческое и славянское. Братья говорили на обоих языках одинаково хорошо, оба языка были для них родными.

Славяне в соседней Болгарии оказались в орбите болгарского царства в то время еще болгаро-монгольского, но постепенно становившегося христианским и славянским. Из-за Болга-