«МОНАСТЫРЬ В МИРУ» КАК ОБРАЗ ВСЕОБЩЕГО ОБЪЕДИНЕНИЯ В РОМАНЕ БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ

Лазарь Милендиевич, философский факультет, Нови-Сад
milentijeviclazar@mail.ru

Оригинални научни рад
DOI: 10.31902/fll.38.2021.5

В работе рассматривается тема «монастыря в миру», которая отразилась в позднем творчестве Достоевского и стала одной из важных вех духовно-церковной жизни конца 19-ого и 20-ого веков. Поиски истинного христианства приводят Достоевского к феномену «монастыря в миру», который находит мощнейшее воплощение в *Братьях Карамазовых* и в судьбе Алеши Карамазова. Сам образ старца Зосимы и его проповедь настраивали на постепенное раскрытие идеи «монастыря в миру» и смыкание расстояния между мирским и монашеским образом жизни. «Уход» Алеши из монастыря воспринимается как стирание грани между монастырем и миром, что становится переломным моментом и знаменует новую церковную эпоху. В данной работе показано, что указанное явление свидетельствует об определенных сдвигах, в соответствии с чем происходят поиски новых форм объединения, которые подразумевают активное участие и непрестанное подвижничество церковных служителей в миру, в то время как от мирян ожидается усвоение христианских параметров, с которыми они должны в каждодневной жизни сообразовать свои поступки и образ мысли.

Ключевые слова: монастырь в миру, Ф.М. Достоевский, *Братья Карамазовы*, Зосима, Алеша Карамазов, подвижничество, церковь.

В конце XIX и начале XX веков одной из самых «осердеченных» тем является вопрос соотношения концепций внутри христианства, – с одной стороны, христианства, направленного к миру и в миру, и, с другой стороны, христианства, изолирующегося от мира и создающего изолированный мир, но тем не менее не отвергающего земные прерогативы. Новый тип подвижничества, подразумевающий пограничное «стояние» между церковью и миром, требует установления связи, в которой от церкви ожидается «открытость» миру, от подвижника – включенность в процесс оздоровления мира, а от мирян – встать на порог кельи.

В творчестве Достоевского выкристаллизовался феномен «монастыря в миру», который занял очень важное место в русской религиозной философии. Для русских мыслителей была очевидна потребность преодоления духовной замкнутости церкви, которая должна проявить стремление к слиянию с миром и показать сердечное и жизненное делание на этом пути. Новая форма и путь спасения видятся, с другой стороны, в порыве человечества преодолеть разрыв и воцерковиться.

В религиозной жизни конца XIX века были «слышны» и «происходили» своеобразные, если использовать язык отца Сергия Булгакова, «зовы и встречи», когда при «измене прежних Богов», что происходит в случае Алеши Карамазова, явственным образом в душе поднимались забытые чувства, ломавшие духовную темницу: «Словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину темница, мною самим созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении» (Булгаков 1994, 14). Решающим в данном повороте становится «воля к вере», «живая вера в Бога, во Христа и Церковь» (Булгаков 1994, 14), необходимая, чтобы «преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий» (Булгаков 1994, 15).

В наступившем состоянии переходности разворачивается проблематика христианской мысли, в данный момент требующая соотнесения с современностью, ищущая новый синтез, который бы не только признавал высоту христианского учения, но и утверждал, что высшее этическое начало и благо – жизнь человека. Достоевский отмечает соприкосновение общественной жизни и высшего идеала, хотя им тут же подмечается сложность, а иногда даже условность и парадоксальность реализации этого идеала. Остро стоит вопрос примирения глубины Евангелия, которое под собой имеет церковно-исторический путь, с радостью, инстинктом жизни и свободой.

Для Достоевского была очевидна потребность создания новых форм объединения, которые указали бы пути спасения в условиях изменяющейся и уже иной духовной-исторической реальности: новый уклад жизни и взаимоотношение между мирской и монашеской жизнью привели к поиску новых методов достижения духовных задач. Достоевский показывает своеобразный поворот в мирозерцании, точку «отворота» от сугубо аскетического подхода, в котором, как он мыслит, может вскрыться гордость Ферапонта, или же разные неистовства и злоупотребления, отмечающие великое признание мира, природы, радостей земных. Дело объединения, соборности и создание преображенного

всечеловечества в художественном мире Достоевского занимает самое видное место и получает свою реализацию в образе «монастыря в миру». Эту тенденцию в творчестве Достоевского высоко оценивает Г. Флоровский: «В его диалектике живых образов (скорее, чем только идей) реальность соборности становится в особенности очевидной. И, конечно, с исключительной силой показана вся глубина религиозной темы и проблематики во всей жизни человека» (2009, 382).

Мистические чувства «стояния у стен церковных» Достоевский чувствовал, если учитывать описание мистического экстаза Алеши Карамазова, должного по заповеди старца Зосимы «пребывать в миру»¹, то есть за оградой церковными:

Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною...

[...] Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его [...]. (14: 328²)

Тема монастыря в миру³ в России особенно актуализируется в кризисные моменты, и она не является результатом умозрительных заключений, а вырастает из поисков альтернативных путей служения, а также потребностей общественной и церковной жизни

¹ Архимандрит Августин (Никитин) подмечает, что в образе Алеши Карамазова Достоевский показал «миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества, в том числе монашества в миру. В России после 1917 г. развитие этого движения подавлялось, но за границей оно все более и более становится реальностью. Так, в начале 1960-х гг. в Греции параллельными формами внутреннего монашества являлись разнообразные и многочисленные разветвления братства 'Зои'; в Сирии – служение 'Движения православной молодежи' (М.С.О.) и т.п.» (Августин (Никитин) 2007, 81).

² Все цитаты из произведений Достоевского даны по изданию: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30т. Л., 1972-1990. В скобках обозначен том и страница.

³ О модификациях данного явления весьма содержательно пишет В.И. Постовалова (2012, 46-81)

времени⁴. Достоевский устами Зосимы сказал, что цивилизацию настигло страшное опустение и расцерковление, последствием которого стал «храм без божества»: «Во многих случаях там церквей уже и нет вовсе, а остались лишь великолепные здания церквей, сами церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть» (14: 60-61).

Тема преодоления изолированности монастыря и отчужденности клира от мирского общества – что часто вело к разрыву связей между «носителями» веры и обычными людьми – стала основополагающей в завершающем периоде творчества. Здесь и возникло стремление совместить два противоположных начала в новой форме служения: «несение социального долга в самом высоком и почетном из мирских призваний – и самое радикальное отвержение мира, совместимое с пребыванием в миру» (Федотов 2000, 173). Для русских религиозных философов глашатаем нового обновительного движения, несомненно, был Достоевский, который искал новый путь подвижничества и деяния в миру:

Мне кажется все, все, напр., и Достоевский с Толстым, все время ищут и кружатся около этой же темы: как найти (Достоевский) или выработать и создать (Толстой) человека совершенной правды и человека очень высокой мысли, как двух очевидных выразителей нового мирозерцания. Повторяю, без 'святых отцов' нельзя ощутить церкви. Но, так сказать, темперамент, колорит и стиль 'святости' должен перемениться. Ну, напр., в этом: прежде уходили от жизни, теперь надо идти в жизнь; прежде 'терпели и не роптали', теперь надо победить источники терпения и ропота; прежде все было пассивно, страшно пассивно, теперь же нужны добродетели активности, труда, бодрости, делания. (Розанов 1995, 1: 291)

⁴ И. Смолич уточняет, что «в русской церкви монастыри, как мы знаем, никогда не могли совершенно обособиться от народной жизни: вначале потому, что они были культурными центрами страны, позже, с начала XVI в., потому, что к тому времени они вросли в ткань политической и экономической жизни государства, и это ввергало их в процесс обмирщения» (https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/15 - дата обращения 25 августа 2021 года).

Новый тип подвижничества подразумевает новый тип «строения», «соработничества», «согласия», а также – определенную христианизацию. Монастырь видится мыслителем «без мантии» и даже без стен, которые часто становились символом обособления, – мир должен приблизиться к монастырю или хотя бы стать на порог кельи, но и монастырь должен войти в мир и принять в себя людей, – и таким образом стать монастырем первоначального христианства. Об актуальности данной задачи В. Свенцицкий писал, что «ныне путь церковный – это есть путь к созданию невидимых монастырей в мирской жизни [...] Монастырь в миру не только осуществимая, но самая главная задача нашего времени» (1996, 235). Фудель приходит к заключению, что первохристианство начиналось с идеи практического осуществления монастыря в миру (2005, 105). Можно прийти к выводу, что Достоевский лелеял близкие мысли, а это объясняет его тяготение к первоизданным установкам древней Апостольской Церкви, когда, по утверждению Свенцицкого, она «была не чем иным, как монастырем в миру, а все христиане – монахами в этом монастыре» (1993, 149).

О том, что тема «монастыря в миру» волновала Достоевского еще до написания *Братьев Карамазовых*, свидетельствует глава *У Тихона*, в которой намечается один из возможных путей для Ставрогина – стать тайным послушником:

– Просто-запросто вы предлагаете мне вступить в монахи в тот монастырь? Как ни уважаю я вас, а я совершенно того должен был ожидать. Ну, так я вам даже признаюсь, что в минуты малодушия во мне уже мелькала мысль: раз заявив эти листки всенародно, спрятаться от людей в монастырь хоть на время. Но я тут же краснел за эту низость. Но чтобы постричься в монахи – это мне даже в минуту самого малодушного страха не приходило в голову.

– Вам не надо быть в монастыре, не надо постригаться, будьте только послушником тайным, неявным, можно так, что и совсем в свете живя...

– Оставьте, отец Тихон, – безглаголиво прервал Ставрогин...». (11: 29-30)

Тайное монашество относится не только к проблематике имени Ставрогина, но и представляет самый сложный и тяжелый путь – путь подвижничества во времена страшных гонений и притеснений, делающий из страждущего «невидимого» монаха, созидającego монастырь в своем сердце.

В романе Достоевского *Братья Карамазовы* повествуется о повышении роли подвижников, а это имеет дело с утилитарным аспектом, который связан с верхней границей русской средневековой культуры в XVII веке, когда «процесс отклонения народной религиозности от ортодоксального христианства в сторону фольклорно-языческих элементов значительно усиливается» (Бычков 1995, 455), и когда вновь повышается культ святых, которые «почитались в первую очередь как реальные помощники в мирских делах» (Бычков, 455).

В.Н. Топоров отмечает, что «на Руси святость *легче и проще* и уж, конечно, чаще достигалась на путях мученичества, страсотерпчества, аскезы в ее крайних формах, отшельничества, мистицизма, юродства и т.п., чем труженичества – постоянного, последовательного, целенаправленного, просвечиваемого и освящаемого логоносными смыслами» (1995, 606). Однако, объединяющим фактором подвижников является «труженичество во Христе», в котором обнаруживается радение о мире, духовное облагораживание и непрестанное созидание. Несомненно, пишет тот же автор, были подвижники на Руси, жизнь которых вычертила линии образцового пути, представляющего органическое и целесообразное соединение мирского и церковного, и они, однажды вступив на этот путь, «успешно подвизались на нем и до конца совершили свой подвиг, понимаемый ими как выполнение долга, осознанного и продуманного, а не как решение вдруг возникшей и потому принципиально случайно ‘сверхзадачи’» (608).

Г.П. Федотов писал, что борьба с разобщенностью была предпринята Игуменом Феодосием, который «не только не изолировал своего монастыря от мира, но поставил его в самую тесную связь с мирским обществом. В этом состоял его завет русскому монашеству. Самое положение монастыря под Киевом как бы предназначало его для общественного служения» (2000, 39). Суть новой миссии церковного служителя весьма лаконично выражена в формуле монашеского ордена, созданного святым Венсаном де Полем: «Пусть их часовней будет приходская церковь, монастырем – улицы города или больничные дворы, оградой – святое послушание, а покрывалом – божественная стыдливость» (Паскаль 2011, 544).

В *Дневнике писателя* Достоевский обронил мысль, что искушения не могут поколебать многовековую традицию и стойкость монастыря, потому что он «не пострадает даже и через такой случай, и, наверное, еще осталось в нем несколько строгих, смиренных и богобоязненных старцев, – а это и все. Для подобных

старцев и стоят монастыри, для них и начинались они» (21: 152). Розанов углубляет проблему: без «святых отцов», которые являются самым сильным оплотом церкви, остаются только пустые притязания, формулы и отвлеченность. Однако, продолжает он, необходимо признать равносильность и равноправность мирского элемента, и уже на этом фундаменте возделывать человека на пути к идеалу. Правда святых уже перестала отвечать запросам времени не потому, что она стала не-правдой или же изменилась – сама обстановка жизни сделала так, что «правда» святых отцов остается без «адресата». «И нет виновных», – заключает Розанов. – «Другое время, – и потребна другая правда и выразители другой правды» (Розанов 1995, 1 : 290).

Достоевский в черновиках к *Братьям Карамазовым* развивал мысль о значимости соответствия высокой роли подвижника с его деланием, отдельно отмечая необходимость того, чтобы жизнь церковного служителя соответствовала идеалам, которые он проповедует и на страже которых он стоит:

Что теперь для народа священник⁵? Святое лицо, когда он во храме или у тайн. А дома у себя – он для народа стяжатель. Так нельзя жить. И веры не убережешь, пожалуй. Устанет народ веровать, воистину так. Что за слова Христовы без примера? А ты и слова-то Христовы ему за деньги продаешь. Гибель народу, гибель и вере, но Бог спасет. Кричишь, что мало содержания: а ты поди хуже, поди пеш и бос, и увидишь, как увеличится и любовь к тебе, и содержание твое. Правду ли говорят маловерные, что не от попов спасение, что вне храма спасение? Может, и правда. Страшно сие. (15: 253)

⁵ Важно упомянуть, что для Н.О. Лосского не вызывает сомнений факт разочарованности Достоевского во многих церковных служителях: «Не следует думать, будто Достоевский не видел недостатков Русской Православной Церкви и особенно недостатков некоторых отдельных служителей ее. В монастырях, например, рядом с великими подвижниками попадаются и люди, весьма подверженные таким порокам, как чревоугодие, сребролюбие, и т.п. <...> Встречая в жизни недостойных священников, Достоевский бывал глубоко возмущен <...> Но», - добавляет он, - «Достоевский умел отличать идею Русской православной Церкви и высокие тенденции ее развития от эмпирической действительности ее; мало того, он умел находить те глубокие осуществленные уже достоинства русской Православной Церкви, которые ускользают от поверхностного взгляда просвещенцев, подходящий к Церкви с предубеждением против нее <...>» (1953, 345-346).

Другими словами, необходима деятельность священника, который, не отрицая облагораживающий трагизм определенных истин, будет непреклонно бороться за осуществление высшей гармонии между словами и делами, а также покажет стойкость и мужество в освящении жизни, в которой бы Христов меч объединял, а не разделял людей.

От нового подвижника требуется действенное участие в оздоровлении мира⁶, потому что в нем царит расколотовость души, рождающая единоборство самых противоположным мыслей, настроений и желаний. Пример «маловерия» Алеши или сцена, в которой его искушает Ракитин, говорит о том, что данный мир питает страсти, и поэтому, пишет Розанов, «естественная жизнь человеческая, и именно в миру, среди людей, имеет уже сама в себе *естественные* страдания, роковые неустрашимые» (Розанов 2001, 338) Путь спасения в миру, как утверждает о. С. Мечев, является «лукавым», потому что подвижник должен стать «примирным» (1993, 81), а это подразумевает отречение от мира при жизни в нем же.

Остро стоит вопрос возможности соединения мирского и церковного, а, более всего – на чем данный союз будет зиждется. Ключевым местом в осуществлении данной соборности становится метафизика любви, через которую осуществляется высший синтез и при помощи которой вера, постоянно терзаемая сомнениями, остается животворящей и действенной:

Чтобы возвыситься над сомнением и заблуждением, ей (вере) нужно возвыситься над собой, нужно пустить корни в мир объективный, в мир святых реальностей, в такой мир, которого она была бы частью, и частью живой, неотъемлемою [...] Этот мир [...] заключается только во внутреннем единении человеческой субъективности с реальной объективностью органического и живого мира, в том святом единстве, закон которого не есть ни абстракт, ни что-либо изобретенное человеком, а Божественная реальность – Сам Бог в откровении взаимной любви: это Церковь. (Хомяков 1994, 157)

Спор в келье Зосимы и участие старца в прениях говорит о вовлеченности церковного подвижника в мирские и политические

⁶ Ср. с идеей Достоевского: «Если удастся, то сделаю дело хорошее: заставляю сознаться, что чистый идеальный христианин – дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее <...>» (301: 68)

дела, которые в нем вызывают неподдельный интерес – его обязанность быть непосредственным участником и отстаивать определенную позицию. Церковь Зосимы живая и действенная, потому что ее участие не ограничено религиозной областью, но оно простирается на другие общественные отношения, участвуя в их перерождении и преобразовании. Для подвижника главное – признать правду мира и выступать по отношению к этому миру не как абсолютный владыка, а как кроткая сила Христа, которой свойственен не ригоризм, а верность закону любви и жизненной целесообразности:

– О любопытнейшей их статье толкуем, – произнес иеромонах Иосиф, библиотекарь, обращаясь к старцу и указывая на Ивана Федоровича. – Нового много выводят, да, кажется, идея-то о двух концах. По поводу вопроса о церковно-общественном суде и обширности его права ответили журнальной статьей одному духовному лицу, написавшему о вопросе сем целую книгу...

– К сожалению, вашей статьи не читал, но о ней слышал, – ответил старец, пристально и зорко вглядываясь в Ивана Федоровича. (14: 56)

Еще один пример очень важен – сцена с толпой мирян:

Внизу у деревянной галерейки, приделанной к наружной стене ограды, толпились на этот раз всё женщины, баб около двадцати. Их уведомили, что старец наконец выйдет, и они собрались в ожидании. [...] показавшийся на галерее старец прошел сначала прямо к народу. [...] Притянули к нему одну кликушу за обе руки. [...] Наложив ей на голову эпитрахиль, старец прочел над нею краткую молитву, и она тотчас затихла и успокоилась.

Многие из теснившихся к нему женщин заливались слезами умиления и восторга, вызванного эффектом минуты; другие рвались облобызать хоть край одежды его, иные что-то причитали. Он благословлял всех, а с иными разговаривал.

[...] Вот что, мать, – проговорил старец, – однажды древний великий святой увидел во храме такую же как ты плачущую мать и тоже по младенце своем, по единственному, которого тоже призвал господь. 'Или не знаешь ты, сказал ей святой, сколь сии младенцы пред престолом Божиим дерзновенны? Даже и нет никого дерзновеннее их в царствии небесном: Ты, господи, даровал нам жизнь, говорят они богу, и только лишь мы узрели ее, как ты ее у нас и взял назад. И столь дерзновенно

просят и спрашивают, что господь дает им немедленно ангельский чин. А посему, молвил святой, и ты радуйся, жено, а не плачь, и твой младенец теперь у господа в сонме ангелов его пребывает'. Вот что сказал святой плачущей жене в древние времена. Был же он великий святой и неправды ей поведать не мог. Посему знай и ты, мать, что и твой младенец наверно теперь предстоит пред престолом господним, и радуется и веселится, и о тебе бога молит. А потому и ты плачь, но радуйся. [...] И не думай о сем. Стыдно это и спрашивать. Да и как это возможно, чтобы живую душу да еще родная мать за упокой поминала! Это великий грех, колдовству подобно, только по незнанию твоему лишь прощается. А ты лучше помоли царицу небесную, скорую заступницу и помощницу о здравьи его, да чтоб и тебя простила за неправильное размышление твое. И вот что я тебе еще скажу, Прохоровна: или сам он к тебе вскоре обратно прибудет, сынок твой, или наверно письмо придет. Так ты и знай. Ступай и отселе покойна будь. Жив твой сынок, говорю тебе.

Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй. Только бы покаяние не оскудевало в тебе – и все бог простит. Да и греха такого нет и не может быть на всей земле, какого бы не простил господь воистину кающегося. Да и совершить не может, совсем, такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь. Али может быть такой грех, чтобы превысил божью любовь? О покаянии лишь заботься, непрестанном, а боязнь отгони вовсе. Веруй, что бог тебя любит так, как ты и не помышляешь о том, хотя бы со грехом твоим и во грехе твоём любит. А об одном кающемся больше радости в небе, чем о десяти праведных, сказано давно. Иди же и не бойся. На людей не огорчайся, за обиды не сердись. Покойнику в сердце все прости, чем тебя оскорбил, примиришь с ним воистину. Коли каешься, так и любишь. А будешь любить, то ты уже божья... Любовью все покупается, все спасается. Уж коли я, такой же как и ты человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, колыми паче бог. Любовь такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь. Ступай и не бойся.

(14: 43, 47-48)

В представленной здесь идее «монастыря в миру» кроется «стержневая интуиция русского религиозного сознания: его глубокая убежденность в том, что все главные установки

христианской жизни, которые строго воплощаются в подвиге, не обращены лишь к монахам, а неперенны для всех, имеют общечеловеческий смысл» (Хоружий 2002, 215). Из этого отрывка явствует отношение, в котором очень много предупредительности и поступательности в приобщении мирян без какой-либо властности в речи или намека на «принудительность». Соответственно, указывает Достоевский, такой посыл рождает жажду свободного подвига, самоотречения и преодоления греха. Здесь уместно говорить не только об экзальтированном следовании Христу, выраженном в монашестве и аскетизме с разными видами обязательств, но и о умеренно-героическом, пускай и не в абсолютной полноте, подвиге обыкновенных людей, к которому Зосима непрестанно призывает. Предлагается путь не в обход страданий, но путь, проходящий через страдания, чтобы выйти за пределы страдания.

Главная цель посещений монастырей, скитов и пустыней, как отмечает В. Бычков, заключалась в желании «увидеть и услышать живого носителя святости, насладиться общением с существом, уже в этой жизни стоящим над ней, знающим некие сокровенные тайны, не выразимые человеческим языком» (1995, 110). В романе Достоевского показано, как миряне, приходящие с разных концов, тянутся к двум подвижникам, придавая всем их словам особенное значение, которое чаще всего не поддается вербализации. Одна женщина говорит Зосиме: «Сердце ты мое разобрал», «милый ты наш, награди тебя Бог, благодетель, ты наш, молебщик, ты за всех нас и за грехи наши». (14: 47) Пришедший к Ферапонту монашек, испуганный его словами, говорит: «Страшные словеса ваши!», и в другом месте – «ужасны словеса ваши, блаженнейший и святейший отче» (14: 154). Эти примеры свидетельствуют о том, что общение с одним подвижником облегчает душу посетителя, вызывает временное умиротворение и способствует просветлению духа. В то же время общение с другим подвижником проходит в несколько уничижительных тонах с авторитарным отношением к спрашивающему.

Сцены с Зосимой указывают на важную черту, присущую истинным подвижникам: заступничество и «печалование» за угнетаемых, слабых и униженных. Черта отзывчивости особенно проступает в словах Зосимы:

Если бы теперь не было Христовой церкви, то не было бы преступнику никакого удержу в злодействе и даже кары за него потом, то-есть кары настоящей, не механической, как они сказали сейчас, и которая лишь раздражает в большинстве

случаев сердце, а настоящей кары, единственной действительной, единственной устрашающей и умиротворяющей, заключающейся в сознании собственной совести. (14: 95)

Таким образом, Церковь оберегает человека от преступления не только против человечества, но и против себя. Завет этой церкви – как союза людей, основанного на всеобщей любви – заключается в общности страдания, в радении за тех, кто в грехе, и поэтому:

Церковь праведная, церковь истинная есть всегда церковь страдающая; этим самым она есть и церковь исцеляющая. По отношению к грешащему эта любовь может высказаться, как долготерпение и как мудрость, мудрость – в умении исцелить, долготерпение, когда исцеление не приходит. И в том, и в другом случае нет пассивного отношения к человеку, которое одно знает индифферентизм, и нет индифферентного отрубания его от себя, как зараженного члена, что одно знает дисциплина. (Розанов 2009, 256)

Об отношении Ферапонта к мирянам – который, как подчеркивает повествователь, имеет немало свои последователей – сказано следующее:

Приходившие поклонники видели, как он простаивал иногда весь день на молитве, не вставая с колен и не озираясь. Если же и вступал когда с ними в беседу, то был краток, отрывист, странен и всегда почти груб. Бывали, однако, очень редкие случаи, что и он разговорится с прибывшими, но большею частью произносил одно лишь какое-нибудь слово, задавшее всегда посетителю большую загадку, и затем уже, несмотря ни на какие просьбы, не произносил ничего в объяснение. (15: 152)

В фигуре Ферапонта⁷ налицо отчуждение от мирского и дальнейшее усугубление этого разрыва: в его отрицании мира и «ухождении из мира» подавляются стремления человечества, которое в его концепции является непреображенным и грешным. В той аскетической практике, на страже которой стоит Ферапонт, в самом корне подрывается попытка установления связи с миром. Потому «быть» и «существовать» в этом мире не имеет оправдания

⁷ См. подробнее о противопоставлении Зосимы и Ферапонта Милентиевич (2019, 72-97).

и значимости перед вечностью. Парадокс в том, что для Ферапонта, отрицающего земной мир, материальное становится реальным объектом приложения сил: несмотря на то, что для него мир подавлен грехом, им самим не отрицаются, а признаются иерархии земного мира:

– Над ним завтра «Помощника и покровителя» станут петь – канон преславный, а надо мною, когда подохну, всего-то лишь «Кая житейская сладость» – стихирчик малый, – проговорил он слезно и сожалительно. – Возгордились и вознеслись, пусто место сие! – завопил он вдруг как безумный и, махнув рукой, быстро повернулся и быстро сошел по ступенькам с крылечка вниз. (14: 304)

Данную апорию можно возвести к сопоставлению изречений «Не любите мира» (Ин. 2: 15) и «Так возлюбил Бог мир» (Ин. 3:16). Противоречие это осложняется тем фактом, как отмечает С. Фудель, «что эти две противоречивые фразы о любви и нелюбви написаны одним и тем же апостолом любви» (2001, 165-166). Первое изречение может быть полностью извращено чудовищной интерпретацией – «пренебрегайте миром» и «будьте холодны к миру», «ненавидьте мир» и будьте злы к миру» – а это, скорее, говорит о злом, озлобленном и озлобляющем толковании. Вследствие этого антитеза Бога и мира может получиться крайнее напряженной, что выражается в отвержении мира как основе христианской аскетики.

Более умеренное толкование подразумевает, что человек не должен привязывать сердце к благам мира, а вместо этого он призван сделать сердце алтарем любви и правды, свободным от грубых идолов плоти. Христианское отречение от мира не должно восприниматься как отречение от любви к миру, к людям «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего» (Ин. 3: 16). Уединение и пустыня не отрицают любовь, а, наоборот, могут ее еще больше укрепить: «может быть, каждому человеку необходима хоть маленькая пустыня для укрепления любви» (Фудель 2001, 165-166). С другой стороны, и св. Василий, пишет В. Лурье, «исходит из того, что «человек по своей природе – существо не «монашеское»» (24), и ему отнюдь не свойственно отделение и обособление.

Здесь возникает еще одно неустранимое противоречие. Человек, как утверждает Достоевский, непрестанно ищет опору своей веры, которая часто обретается в лоне церкви или в ее подобии: «А в довершение ему дают опять веру и успокаивают

этим сердца слишком многих, ибо слишком многие из них давно уже чувствовали тоску без Бога» (22: 90). Вовлечение же монастыря в круг мира накладывает новое бремя, которое требует от человечества – с его переменчивостью, с его возможностью из состояния рабствующего перейти в состояние возмущенного и владычествующего – деятельного участия. Сомнение может стать причиной равнодушия и снятия оград, так как внутри их человек не чувствует соответствующего к себе и к миру движения в мыслях и чувствах. Розанов, часто выступавший против церкви, тем не менее отмечал, что для слияния с церковью со стороны мирян необходима не только умеренность в поведении и стремление подавить страсти, а именно активное участие в преодолении как всеобщего средостения, так и мертвящего равнодушия к церкви:

Конечно, мы не веселимся, как Иродиада, но стоим равнодушно, как римские воины у креста, которые и не интересуются, и не очень знают, что у них происходит на глазах; приставлены, по иноплеменному требованию. Наш мир, будто бы христианский, при церкви стоит так же, как иноплеменный: кое-что соблюдает тут, и помнит, что до времени, на целую длинную и скучную ночь, нельзя будет отойти; более этого он церкви не дает; хотел бы дать менее, и негодует, и волнуется, почему церковь не поймет его желания и не отпустит его совсем... (Розанов 2009, 252)

Один ропот и неудовлетворенность земным «Градом» заставляет усомниться в самих поправляющих и негодующих. Негодующие часто не признают за монастырем подвиг сохранения христианской мысли, под собой имеющего традиционность и преемственность. С другой стороны, монастырь, видя вокруг тьму и неверие, возводит «ограды», которые, как метафизические перегородки, охраняют содержимое от осквернения и не позволяют ему рассеяться. Так возникает неродственность и иноплеменность между стоящими у оград и пребывающих внутри их.

Если будет существовать большая изолированность между монастырем и миром, то может возникнуть еще более сильный антагонизм и стремление к затушевыванию различий, потому что «входным билетом» может стать определенное «единоверие» и неотступность на этом пути – «повинуйся, хотя бы и не веруя». Далее, это «единоверие», с виду делающее свои врата открытыми, при столкновении с опровержениями и открытой полемикой может перейти к преследованиям и гонениям, что станет причиной еще

большого духовного разделения и обособления между «единоверцами» и «остальными». Достаточно вспомнить, как по-инквизиторски обращается к монашку Ферапонт с его осуждающим «Бестолковые вы человеки!» (14: 153).

Лицемерная и внешняя религиозность, представленная в целовании сосуда, не должна замещать само содержимое этого сосуда, потому что в противном будет «исполненная буква» при «неисполнении духа». Достоевский вел борьбу с мнимыми христианами, которые «все призывают Христа» и являются кумиропоклонниками рутинности, мертвящей буквы и обрядового благочестия, подавляющих свободу духа:

Несут сосуд с драгоценною жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: «слепцы! чего вы сосуд целуете: дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся, дорого содержание, а вы целуете стекло... забываете про драгоценное его содержимое! Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло». (25: 11)

В (анти)церкви, отвергающей решающее значение в приобщении мирян и не признающей право каждого человека испытывать свою веру, происходит весьма глубокий раскол, заставляющий многих мыслителей усомниться в ее оправданности и даже обвинить в измене высокой миссии. : «[...] в настоящее время подлинное, искреннее и интенсивное религиозное чувство», – пишет С. Франк, – «фактически невозможно иначе, как в форме интимного индивидуального переживания, богатого плодами для всей культурной жизни, но непосредственно не определяющего строя общения между людьми; всякая же организованная, т.е. церковная религиозность в наше время неизбежно будет или поверхностной, или лицемерной, т.е. в обоих случаях культурно бесплодной, хотя политически в иных случаях сильной (как, например, католицизм)» (1996, 537). В церкви должны подавляться клерикализм и судейство, замкнутость и элитарность, выраженная в словах «в нас спасение», потому что в этом вопросе надо исходить из абсолютных идеалов христианства, которыми переплетены все слои цивилизации. Когда у мирян отнимается право приблизиться к клиру или монастырю, фундамент церкви рушится, закрывается Евангелие и вводится нравственная фразеология: «Но я, мирянин», – пишет Розанов, – «тоже член церкви, и имею право вопроса и просьбы. Мы, миряне – не рабы Церкви, а члены ее; а между тем

даже и рабам не отказан и не заказан вопрос, опрос и просьбы» (Розанов 1995, 2: 173).

Необходимо, чтобы церковь была «единой для всех и всех единящей» (Булгаков 1991, 14). В идеальном обществе, как утверждает В. Соловьев⁸, развитие основывается на духовном союзе Церкви, главная миссия которой – восполнять разрозненность в человечестве духовным единством: «Все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви, которая должна иметь непосредственное осуществление в обществе духовном, или Церкви» (1988, 1: 588). Эта мысль еще раньше прозвучала у Достоевского, и в ней весьма убедительно вмещались все нюансы концепта «соборности», на которые указывали богословы и философы: «Но живое, не умершее, даже до самого достижения отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах, и в различных разрядах» (20: 174).

Наличное бытие с существованием предела и границ преодолевается онтологической «слиятностью» и «срастворенностью». Различаясь между собой непосредственно, люди уравниваются и сходятся в общем, в чем-то самом существенном, восполняя центр, без которого нет опоры для подлинного существования. Существовать «для себя» и «в себе» приобретает полноту лишь при сосуществовании другого лица, взаимодействия и взаимопроникновения с ним. Выявить внутреннее содержание возможно только в процессе осуществления общности и приобщения к другому лицу, то есть сверхличному, которое постепенно раскрывается как глубоко личное:

Собственное качество, или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко всему и, следовательно, в определенном взаимодействии его со всем. Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, то есть если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет существенную среду их

⁸ Викторovich весьма убедительно указал на то, что генезис идеи «Церкви» нас постоянно возвращает к Соловьеву, особенно к его «Чтениям о богочеловечестве» (1993, 5-31)

взаимодействия, обнимая их все собою и не заключааясь ни в одном из них в отдельности». (Соловьев 1914, 3: 62)

Бремя соединения светского и духовного, по мысли Достоевского, должен нести совершенный христианин, первообразом которого является Сам Христос, Искавший реальную церковь на земле, – церковь, которую можно было бы почувствовать, увидеть, воспринять как живое тело. И такую церковь надо увидеть в людях: «Надо найти людей, которые были бы 'малой Церковью'. Церковь – это продолжение в истории воплощения Иисуса Христа, Его дела на земле по преображению человека, по озарению его небесным светом» (Фудель 2005, 289-290). В роли продолжателя Дела Христа у Достоевского выступает Алеша Карамазов, который, как деятельная часть богочеловеческого организма, своим подвигом должен восстановить «мир в миру». Поэтому автор особенно акцентирует уникальность его пути⁹:

Ты там нужнее. Там миру нет. Прислужишь и пригодишься. Подымутся бесы, молитву читай. И знай, сынок (старец любил его так называть), что и впредь тебе не здесь место. Запомни сие, юноша. Как только сподобит бог представиться мне – и уходи из монастыря. Совсем иди. [...] Чего ты? Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь прибудеши. А дела много будет. Но в тебе не сомневаюсь, потому и посылаю тебя. С тобой Христос. Сохрани его и он сохранит тебя. (14: 71)

Завет Алеши Карамазова – поставить незыблемые основания будущей Церкви и направить новых апостолов на путь деяний. Розанов о настоящей церкви писал, что она не только есть совесть верующих и обращенных к Богу, а она «сейчас глаголющая, сейчас трепещущая смыслом, могущая сейчас получить откровение и пророчествовать» (1995, 2, 360), то есть ее задача – активное подвижничество и новые свершения. В главе *Кана Галилейская*

⁹ В отношении данного момента митрополит Антоний отмечал, что «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, и особенно такого, как Алеша Карамазов» (1921, 152).

Алешка Карамазов чувствует, что пришла пора подвижничества, и именно те чувства, которые в момент озарения наполняют душу Алеши Карамазова, являются опорой истинной Церкви:

Необыкновенная *сила* Церкви зависит (между прочим) от того, что прибегают к ней люди в *самые лучшие моменты* своей души и жизни: страдальческие, горестные, страшные, патетические. 'Кто-нибудь умер', 'сам умираю'. Тут человек *совсем другой*, чем всю жизнь. И вот этот 'совсем другой' и 'лучший' несет сюда свои крики, свои стоны, – слезы, мольбы. Как же этому месту, 'куда все снесено', не сделаться было наилучшим и наимогущественнейшим. Она захватила 'острия всех сердец': и нет иного места с таким же могуществом, как здесь. (Розанов 2010, 155)

Можно утверждать, что подступи к данной церкви, в которой происходит умиротворение тревог сердца и усмирение притязаний рассудка, Достоевский видит в «монастыре в миру». Достоевский считал, что «церковность и обрядность» (23: 130) умаляет подлинную религию, – ее возвышает «живое чувство», «одно человеколюбие», «один Христов образ» (там же). Достоевский ищет иную церковность. Как утверждал Павел Флоренский, «жизнь церковная усваивается и постигается лишь жизненно, – не в отвлеченности, не рассудочно. [...] – Что такое церковность? – это новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни – Красота [...]» (1980, 7). Эту «Красоту» находит Достоевский в Оптиной Пустыни, из которой, как пишет его жена, он вернулся «как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи пустыни, где провелось пребыть двое суток» (Достоевская, 347).

В последней главе, в которой Алеша собирает детей и произносит речь, осуществляется миссия «монастыря в миру», ведь ему удастся объединить людей во имя Илюшечки и его чаемого воскресения, а соответственно – во Имя Христово. Каждая вещь, обладая абсолютным значением, пребывает не только в страдательном отношении к другой, но и действует на нее, восполняет ее и сама восполняется ей. Во всеобщем синтезе такого типа только и обитает подлинное чудо всеобщей взаимосвязи. Здесь происходит таинственное приобщение мальчиков и их сохождение в мистическую Церковь. Можно использовать удачное сопоставление В. Лурье двух образов жизни, мирской и монашеской, с Законом и Благодатью (159). Как раз монастырь в миру соответствует встрече ветхозаветного закона и евангельской

свободы, как двух христианский путей, которые должны существовать в постоянном сопряжении. Тезис Достоевского в очередной раз подтверждает мысль В. Соловьева: «Церковь там, где люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободным единомыслием, становятся вместилищем благодати Божией, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее в один духовный организм» (1914, 4: 658).

Литература

- Августин (Никитин), архимандрит. "Св. Франциск Ассизский, Достоевский и восточное монашество." Достоевский: материалы и исследования. Т.18. Санкт-Петербург (2007): 62-85.
- Антоний (А. Храповицкий), митрополит. *Словарь к творениям Ф.М. Достоевского. «Не должно отчаиваться»*. София, 1921.
- Булгаков, Сергей. *Свет Невечерний. Созерцания и умозрения*. Москва: Республика, 1994.
- Булгаков, Сергей. *Автобиографические заметки*. Paris: YMCA-PRESS, 1991.
- Бычков В.В. *Русская средневековая эстетика XI-XVII века*. Москва: Мысль, 1995.
- Викторович В. А. "Достоевский и Вл. Соловьев." Достоевский и мировая культура: Альманах № 1 (2). Санкт-Петербург (1993): 5-31.
- Достоевская, Анна. *Воспоминания*. Москва: Правда, 1987.
- Достоевский, Федор. *Полное собрание сочинений в 30 т.* Ленинград, 1972-1990.
- Жизнеописание священномученика о. Сергия Мечева, составленное его духовными чадами*. Надежда: Душеполезное чтение. Вып. 16. Базель – Москва: Милосердный самарянин, 1993.
- Лосский, Николай. *Достоевский и его христианское миропонимание*. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1953.
- Лурье, В.М. *Призвание Авраама*. Т.1. Санкт-Петербург: Алетея, 2000.
- Милентиевич, Лазарь. "Столкновение двух христианств в образах Зосимы и Ферапонта". Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. №2 (6), Москва (2019): 72-97.
- Паскаль, Блез. *Мысли. Малые сочинения. Письма*. Москва: АСТ: Астрель, 2011.

- Постовалова, Валентина. "Монастырь в миру как духовно-церковное движение в XX в. и его установки." *Magister Dixit*. №3 (09). Иркутск (2012): 46-81.
- Розанов, Василий. *О писательстве и писателях*. Москва: Республика, 1995.
- Розанов, Василий. *Около церковных стен*. Москва: Республика, 1995.
- Розанов, Василий. *Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889-1897 гг.). Сумерки просвещения*. Москва: Республика, Санкт-Петербург: Росток, 2009.
- Розанов, Василий. *Листва. Уединенное. Опавшие листья. Указатели*. Москва: Республика, Санкт-Петербург: Росток, 2010.
- Свенцицкий, Валентин. *Диалоги*. Москва, 1993.
- Свенцицкий, Валентин. *Монастырь в миру. В 2 т. Т.2*. Москва: Трим, 1996.
- Смолич, Игорь. Русское монашество. https://azbyka.ru/otechnik/Igor_Smolich/russkoe-monashestvo/15, Москва: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997. (дата обращения – 25 августа 2021 года)
- Соловьев, Владимир. *Собр. соч. в 10 т. Т.3. Т.4*. Санкт-Петербург: Просвещение, 1914.
- Соловьев, Владимир. *Собр. соч. в 2-х т. Т.1*. Москва: Наука, 1988.
- Топоров В.Н. *Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1*. Москва: Гнозис; Языки русской культуры, 1995.
- Федотов, Георгий. *Собрание сочинений в 12 т. Т.8*. Москва: Мартис, 2000.
- Флоренский, Павел. *Столб и утверждение истины*. Москва: Правда, 1980.
- Флоровский, Георгий. *Пути русского богословия*. Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Франк, Семен. *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург: Наука, 1996.
- Фудель, Сергей. *Собр. соч. в 3 т. Т.1; Т.3*. Москва: Русский путь, 2001; 2005.
- Хомяков, Алексей. *Соч. в 2-х. Т.2*. Москва: Московский философский фонд Медиум, 1994.
- Хоружий, Сергей. "Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях." *Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал*. №4 (21), Москва (2002): 208-226.

**THE LAY MONASTERY AS AN IMAGE OF UNIVERSAL UNIFICATION IN
THE NOVEL *THE BROTHERS KARAMAZOV***

The article deals with the theme of a "lay monastery" ("монастырь в миру"), which became one of the important milestones of spiritual life and the life of the Church in the late 19th and 20th centuries and which was reflected in the later works of Dostoevsky. According to Russian thinkers, there was an obvious need to overcome the spiritual isolation of the Church, which should show a desire to merge with the world and manifest heartfelt and vital work on this path. However, the new form and way of salvation are seen as an impulse of humanity to overcome the gap and strengthen connections with the Church. Dostoevsky thought that in the fluid and already different spiritual and historical reality, it was of the utmost importance to find or create new ways of salvation and unification.

The Brothers Karamazov tells of the increasing social influence of hermits' (подвижник). Dostoevsky suggested that their influence was utilitarian in nature and could be associated with the upper limit of Russian medieval culture in the 17th century, when the cult of saints was significantly strengthened as they were revered primarily as real helpers in secular affairs. Sanctity in Russia was often achieved by following the paths of martyrdom, passion-bearing, asceticism in its extreme forms, hermitry, mysticism and foolishness (юродство) rather than through constant, consistent, and purposeful self-discipline and abstention. However, the unifying factor is "Labor with Christ", where both joy about the world and spiritual ennobling are revealed, as Dostoevsky illustrates a path on which there is the possibility of expedient union between the laity and the Church.

In the last chapter, in which Alyosha gathers the children and makes a speech, the mission of the "lay monastery" is carried out, because he manages to unite people in the name of Ilyushechka and his expected resurrection, thus, in the name of Christ. Each thing, having an absolute meaning, exists not only in a passive correlation to the other, but also takes action, fills it up and is being filled up. Only in a universal synthesis of this type, does the true miracle of universal interconnection live. Here, we are witnessing the mysterious communion of the boys and their entry into the mystical Church. One can use Lurie's successful comparison of two ways of life, secular and monastic, with Law and Grace (159). The lay monastery corresponds to the meeting of the Old Testament law and evangelical freedom, as two Christian paths that should exist in constant conjunction. Dostoevsky's thesis once again confirms the idea of Solovyov: "The Church is there where the people

are, united by mutual brotherly love and free unanimity, who become a receptacle of God's grace, which is the true essence and vital principle of the Church, that forms one spiritual organism" (1914, 4: 658).

Keywords: lay monastery, F. M. Dostoevsky, *The Brothers Karamazov*, Zosima, Alyosha Karamazov, hermitry, the Church