

В.Н. Сузи¹

Петрозаводский государственный университет

ДОСТОЕВСКИЙ И ПРЕП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

В статье рассматриваются святоотеческие истоки мировоззрения и творчества Достоевского. Ближе всех писателю по своим взглядам был Максим Исповедник, великий христианский экзистенциалист VII века.

Ключевые слова, понятия: Святые Отцы, экзистенциализм, вероучение, апокатастасис (всепрощение, всеобщее восстановление), христианская антропология, христоцентризм

V.N. Suzi

Petrozavodsk State University

DOSTOEVSKY AND ST. MAXIM THE CONFESSOR

The article investigates the patristic sources of beliefs and works of the Dostoevsky. Most close to writer in their views was a Maxim the Confessor, largest Christian existentialist, the 7-th century.

Key words, concepts: The Holy Fathers, existentialism, faith, apokatastasis (forgiveness, universal restore), Christian anthropology, christocentrism

В современной достоевистике нередки попытки возвести взгляды писателя то к святому Франциску Ассизскому, то к визионеру Иоахиму Флорскому (осужденному самими же католиками), то к философу конца XIX века Николаю Федорову (весьма далекому от церковного Предания)². Во всем этом есть некий резон, в котором следует разобраться. Пока же такие

¹ Сузи Валерий Николаевич, доктор филологических наук, доцент кафедры русской литературы и журналистики ГОУ ВПО «Петрозаводский государственный университет» (г. Петрозаводск).

² Речь, в частности, идет о работах архим. Августина (Никитина), Влад. Котельникова, Анаст. Гачевой. С ними полемирую в кн.: Сузи, В. Подражание Христу в романной поэтике Достоевского. – Петрозаводск, ПетрГУ, 2008. – 192 с.

попытки предстают несколько умозрительными, натянутыми, голословными.

Встречаются и резонные суждения о наличии, напр., в образе старца Зосимы параллелей с русскими подвижниками (прежде всего, с Амвросием Оптинским). Но и здесь требуется серьезное обоснование и конкретизация сути и форм воздействия названных исторических лиц на писателя (правда, в случае со старцем Амвросием сравнение выглядит исторически наиболее убедительно даже в самом первом рассмотрении).

Выскажу самое общее наблюдение от изучения данного вопроса: какие-то элементы облика западных святых в образе Зосимы, конечно, присутствуют, но весьма эпизодические и мимолетные, отдельными вкраплениями включенные в собирательный и в то же время целостный образ *православного* праведника-аскета. Если сводить мировоззрение гения к внешним влияниям, то с таким же успехом у него можно будет найти апологию скопчества, буддизма, ислама (попытки чего предпринимаются под современными фетишами толерантности, гуманности, релятивности истины, правомерности многообразия суждений и мнений и пр.), и только на том основании, что все эти моменты в той или иной форме встречаются в его творчестве.

При более детальном изучении вопроса выясняется, что названные элементы *косвенно* присутствуют у Достоевского *в качестве* идеологического *материала*, им *используемого*, но *отнюдь не апологизируемого*. Сбой восприятия заключается в сведении позиции автора к высказываниям того или иного героя; то есть, совершается грубейшая методологическая ошибка, присущая детски *наивному* читательскому восприятию: отождествление автора с его персонажем. Но, право, смешно по-школярски отождествлять используемый материал, вырывая его из художественно целого, с мировоззрением автора!

Тем не менее, серьезные порой исследователи поддаются обаянию умозрительной своей идеи, решению поставленной задачи: напр., найти в позиции автора элементы чужого мировоззрения. Найти и объяснить – это одно, это исследовательская задача; а вот свести одно к другому – это цель апологетическая, идеологическая, к автору имеющая косвенное отношение. Последнее – больше говорит об исследователе, чем об

исследуемом; и называется *подменой автора – собой, вчитыванием себя в него.*

Без сомнения, гораздо отчетливей в благообразных героях проступают черты чтимых писателем русских подвижников. Элементы западной святости присутствуют в его повествованиях, но скорее, в констатирующей, а часто и откровенно иронической, форме.

Такова, напр., лже-святость юродствующего не *во Христе*, а *себя ради* постника-изувера Ферапонта (ходили толки, что с ним «Святодух» говорит), сочетающего черты расколо-учителя Капитона (вопрос рассматривался мной в давней статье) и признаки учения то ли духоборов, то ли духовидцев-визионеров, последователей учения Иоахима Флорского о приближении эры Св. Духа, ставшего модным у нас на переломе эпох.

Отличительной чертой сектантства предстает неразборчивый в своем невежестве эклектизм; отсюда же крайний догматизм и исключительно утилитарный подход к святости, восполняющий ее недостаток искусственной экстазией и экзальтацией, заменяющей истинное богодухновение.

Сегодня вновь популярны утверждения об *апокатастасисе* Достоевского со ссылкой на популярного у воцерковляющихся филологов и начинающих богословов свт. Григория Нисского, с цитированием Записок старца Зосимы. Любая мода вызвана некритическим восприятием, дезориентирует в отношении вполне очевидных вещей.

Смешение, отождествление и подмены – общая черта незрелого или косного мышления, обращающего внимание на форму, но не вникающего в смысл явления. Чаще всего увлечение ересями и сектантством возникает в переходные, переломные эпохи, свидетельствуя о неблагополучии в состоянии общества, нездоровых явлениях в нем и болезненно протекающих процессах.

Думается, тему связи писателя с христианской патристикой следует уточнять и конкретизировать; но не в смысле выявления параллельных мест у св. Отцов и романиста (что, конечно, невозможно и нелепо), а в плане мировоззренческо-типологических связей его с конкретными лицами в патристике. Это необходимо и для того, чтобы пресечь беспочвенные спекуляции на поэтике и взглядах автора, возводимых к ложным истокам.

В ходе разработки заявленной темы обнаруживается, что идейно и по типу личности Достоевскому наиболее близок непосредственно преп. Максим Исповедник, которого (а вовсе не свт. Григория Нисского, и уж тем более не позднейшего Сёрена Кьеркегора) следует считать *первым христианским экзистенциалистом*. Это касается прежде всего вопросов *эсхатологии, антропологии и психологии*. Безусловно, такое утверждение носит предварительный и постановочный характер в качестве *заявки* большой сложной темы.

Самый крепкий узел, связующий романиста с аскетом, это тема *апокатастасиса*. В восприятии темы воздаяния, возмездия, иномирной участи человека близость художника и богослова наиболее разительна. Это единый комплекс тем, идей, образов; главный пункт его – учение о человеке. Взгляды же писателя чаще всего отождествляют с позицией *отца отцов* свт. Григория Нисского, яркого церковного публициста, предшественника Максима Исповедника и наиболее талантливого ученика Оригена.

Как же произошло, что Григорий Нисский затмил в восприятии большинства глубокого и оригинального преп. Максима? При чем затмил настолько, что Святителем спекулятивно прикрывают сомнительные позиции и возникающие недоумения и споры. Авторитет Святителя был непререкаем в народных массах и даже среди его оппонентов. При том, что сам богослов популярности себе не искал. Так складывались обстоятельства.

Свт. Григорий с одной стороны – фигура ключевая, с другой – промежуточная, переходная. Младший брат Василия Великого, прекрасно образованный, начитанный в древней философии, общий любимец и верный ученик анафематствованного Оригена, он порой высказывал взгляды на грани ереси. Но, обладая тонким чутьем и вкусом, как сегодня сказали бы, политкорректностью, в ересь, подобно учителю, никогда не впадал и осуждению не подвергался. В его позиции порой находят рудименты оригенизма, но он всегда остается в пределах церковной догматики, а несовпадение с общей позицией предстает как теологумен, частное богословское мнение, допустимое, не нарушающее соборных Постановлений. Порой оно и оказывается вполне продуктивно, т.к. открывает новые горизонты для церковной мысли.

Но начать все же следует с Оригена. Поскольку во взглядах на

историю у ряда св. Отцов сохранялись рудименты, возникали рецидивы античного циклизма, то у Оригена сложилось представление о конце истории, подобном ее началу, т.е. о возвращении всех существ в первоизданное состояние до падения человека. Апокатастасис он и понимал как восстановление мира в первоначальном виде.

Такому взгляду способствовало и учение Платона о предсуществовании душ, восходящее к буддизму. Это эманационное учение об истечении, рождении, выделении чистых субстанций из единой и цельной Первоосновы, неизбежно вело к мысли о реинкарнации, повторении во множестве телесных оболочек последовательно. Реинтеграция влечет за собой одну из своих форм – реинкарнацию. Другой ее формой предстает апокатастасис, и непременно всеобщее. С меньшим христианский гностик согласиться не мог.

Истоки общего спасения мира могли быть различны – космическое покаяние, в т.ч. и Сатаны (Ориген) или насилие Божией любовью личной воли (Предопределение римо-католиков), но результат один – возврат к истоку, всеобщая гармония. Воздаяние в этих условиях обретает условно-педагогический, временный характер устрашения, аллегоризма, присущей александрийско-эллинической школе. Евагрий Понтийский лишь радикализировал и систематизировал взгляды Оригена. Григорий Нисский, наиболее последовательный оригенист, отверг предсуществование душ, заявив, что человек создан одномоментно и целостно из абсолютного ничто, а не поэтапно и по частям – прибавлением к предвечной субстанции земного праха. Более того, для него, церковного епископа, Зло представлялось производным, итогом отпадения от Бога, повреждением, а не автономной субстанцией. И поскольку оно попущено в мир произволением Творца, экзистентно, а не онтично, то и обречено на окончательное поражение. Оно подлежит уничтожению возвратом в первоначальное состояние Ничто, или преображению, а носители его возврату к цельности. Так восстановление, по мысли Святителя, оказывается неизбежно!

Анафемаствование Юстинианом Оригена не затронуло его тезиса о восстановлении мира в дотелесном состоянии (что открывало путь позднейшим спекуляциям на его мысли).

Апокатастасис наиболее тесно связан с антропологией, несводимой к эсхатологии, а скорее придающей ей и сотериологии тонус напряжения. С антропологии, т.е. соотношения категорий *образа* и *подобия*, и следует вести разговор. Ближе всего к Писанию их различие определил преп. Максим Исповедник.

Для него (в отличие от Григория Нисского) образ есть данность и перводанность лица, личности; подобие – потенция, актуализируемая, востребованная по падении. Образ статичен как цель и образец, но может быть искажен, поврежден; подобие – состояние динамическое, способность к изменению. *Образ* и *подобие* – неотъемлемый дар, стержень личности. Образ есть печать, характер лица, сквозь которое проступает Лик. В подобии доминирует воля человека, свобода ответственности, ответственности. В подобии выявляются двойственные истоки личности, двоеие воли. Здесь необходимо уточнить: Адам не создан смертным, он призван наследовать землю; через дар свободы в нем явлены две потенции – к бессмертию и к тлену (в потенции он был бессмертен; в данности – ни тленен, ни нетленен. Эту тему, урок, заданность он обязан был исполнить своим выбором). У Григория Нисского необходимость в Пасхе Христовой вызвана грехопадением. Выходит, Пасха и последующий Страшный суд – историческое «излишество», внесенные в Промысел происками Денницы.

У свт. Григория в силу превалирования данности над потенцией экзистенция парадоксально доминирует над онтичностью; горизонт потенций замкнут. Отсюда примат долженствования (коррелят ригоризма к природной необходимости) перед свободой, его духовный «позитивизм»; не решение, а разрубание узлов Божией волей как орудием (рудимент ягвизма как элемент неоплатоники и гностики). Григорий исходит из бессмертия человека как актуальной ему данности; зло в его системе предельно близко Благу, почти равно ему, едва ли не онтично. Оно устранимо лишь Произволением Божиим, то, что Августин назовет Предопределением (ягвистски личностным коррелятом Рока). На деле, по мнению большинства Отцов, начиная с Афанасия Великого, Боговоплощение входило в Замысел вне прямой связи с падением твари; *цель Его – не апокатастасис, а теозис*.

Афанасий Великий утверждал, что грехопадение и искупление

лишь окрасило Боговоплощение в тона Драмы. Христоцентризм, определяющая категория и начало Благой вести, начинается с предвечного Троичного Совета о Теофании как средстве обожения человека, главной цели творения (задающей христианский телеологизм, «антропоцентризм», и даже антропокосмизм, Промысел о мире и человеке).

Максим Исповедник, отчетливо разделяя *образ* и *подобие*, перенеся акцент с актуальности, с данности на за-данность, на потенции, открывал перспективу развития, раскрытия потенций, давал образ человека и мира в динамике, в кризисном становлении. Истоком его озарений о двух волях в человеке была полемика с монофелитами о природе и воле Богочеловеке. В отличие от монофелитов он полагал не только две природы, но соответственно – и две воли в Христе, выстраивая их в иерархическом соотношении, проецируя их на личность человека, сына Божия в потенции, по призванию, благодати. В христологии был осуществлен прорыв в христианскую (а не просто библейскую) антропологию. Исповедник в личности различает «природную» (первозданную, т.е., над-природную) волю и волю ущербную, гномическую (своеволие). Этого раздвоения нет в Христе, прообразе человека, Сыне Божиим по природе (сущности) и человеческом, с принятыми Им признаками тления, боли, слабости, без чего невозможно Искупление. Христом две природы и две воли (Божия и личная) приведены в единство, в соответствие с Божиим (Своим же) Промыслом. Без кровавого пота молитвы в Гефсимании выбор креста был бы порывом чувств, мечты. Отказ от креста обрек бы Его на муки души, неисполнения долга. Гномическая же воля проблемна, осуществляется в процессе реализации наличного выбора. Она может быть приведена в соответствие с «природной» волей, Божиим призванием; или противостоять им. Такая ее структура по общему воскресению (актуализации нерушимой связи с Творцом, пребывания в Нем) в конце времен ведет к тому, что нераскаявшиеся души испытают муки ада от невозможности разрыва с Богом, с отвергнутой ими милостью, ставшей им в тягость. Эта мука Богоприсутствия станет нестерпима и неотменима: «будут просить смерти, но ее не получают» (по мысли старца Зосимы в романе). Это Сатана и бесы, в бессильной злобе пьющие свою кровь и грызущие и плоть, свирепо питающие собой

свою ненасытимую злобу, их мука – суррогат бессмертия, без искупления, без раскаяния, мнимое бытие, застревание в заторе, расщелине между жизнью и смертью. Может ли человек обречь себя на эту муку – большой вопрос. Но ему не дано стать бесом! И в этом, отчасти, скрыта его мука, горшая сатанинской, и в то же время сохранен шанс на спасение через покаяние. Доступ к Богу открыт, если дверь не заперта изнутри самим же грешником. Отвергает не Бог (Он предлагает), а избирает человек.

Исповедник выделяет два апокатастасиса: общее Воскресение и милость просящим, порой сводимых к «предопределенному» Прощению, вплоть до неизбежного Оправдания. Но Прощеное Воскресение – лишь просящим, для непросящих – иллюзия восстановления, повод к восстанию, нескончаемо бесплодному бунту. Преп. Максим нигде не говорит о милости нераскаянным. Таковы антропология, эсхатология, апокалиптика, «апокатастасис» Исповедника, близкие *исповеданию веры* Зосимы.

Сострадание человеку и миру – яркая черта и преп. Максима. Исповедник пишет: «Бог приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал премудрости, а два других – способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт. 1; 26). «По образу» – как сущий [образ] Сущего и как присносуший [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» – как благой, [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его]» [Максим Исповедник, 2004, с. 172].

В унисон Исповеднику звучат слова Зосимы: «О, есть и во аде пребывавшие гордыми и свирепыми, несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой; есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. Ибо

сами прокляли себя, прокляв бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются, как если бы голодный в пустыне кровь собственную свою сосать из своего же тела начал. Но ненасытимы во веки веков и прощение отвергают, бога, зовущего их, проклинают. Бога живаго без ненависти созерцать не могут и требуют, чтобы не было бога жизни, чтоб уничтожил себя бог, и всё создание свое. *И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...*» [Достоевский, 1976, т. 14, с. 293; курсив мой – В.С.].

Где здесь отмена Суда и ада? Есть Христово упование, надежда на вхождение в *разум истины*, но нет *насилия любовью*. Даже метафора *бич любви*, принадлежащая Исааку Сирину, не помянута. Есть лишь горечь «страдания о том, что нельзя уже более любить» мир и Господа ответной любовью *ибо времени больше не будет*. А милость Господня вызывает сугубую муку – запоздалого раскаяния или бессильной ярости. Не зря воздаяние бессмертием во все времена считалось страшнейшим наказанием, на которое обрекал себя отпавший от Целого и Единого нераскаявшийся преступник. В то же время у Зосимы это не условно метафорический Суд и страдание пробудившейся совести, сведенные к секулярному морализму и педагогической мере, но ад как духовная реальность.

Смерть – дар единственный, исключительный: дважды не умирают и не воскресают ни физически, ни тем более духовно. Любой опыт единствен в своей уникальности. Вот символ веры Зосимы, диалектической глубиной и тонкостью прозрения достойный Отцов: «Да и отнять у них эту муку духовную невозможно, ибо мучение сие не внешнее, а внутри их. А если б и возможно было отнять, то, мыслю, стали бы от того еще горше несчастными. Ибо хоть и простили бы их праведные из рая, созерцав муки их, и призвали бы их к себе, любя бесконечно, но тем самым им еще более бы приумножили мук, ибо возбудили бы в них еще сильнее пламень жажды ответной, деятельной и благодарной любви, которая уже невозможна. В робости сердца моего мыслю однако же, что самое сознание сей невозможности послужило бы им, наконец, и к облегчению, ибо приняв любовь праведных с невозможностью воздать за нее, в покорности сей и в действии смирения сего, обрящут наконец как бы некий образ той

деятельной любви, которую, пренебрегли на земле, и как бы некое действие с нею сходное...» [Достоевский, 1976, т.14, с. 293].

К этому *опыту любви* сводится «апокатастасис» Достоевского и святых Отцов, прежде всего – Исаака Сирина (еще один святой, у которого находим элементы апокатастасиса; так его книга лежит на столе самоубийцы Смердякова), Симеона Нового Богослова, и затем уже – Григория Нисского.

Обобщая сказанное о соотношении русских писателей с Отцами Церкви, рискнул бы сопоставить со свт. Григорием Нисским своего любимого Тютчева, а с Сириянином – Гоголя. Параллели, конечно, условны, ведь *всякое сравнение хромает*. И тем не менее..! Кажется, в качестве рабочих гипотез такое уподобление весьма продуктивно, перспективно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Достоевский, Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14. / Ф.М. Достоевский. – Л.: Наука, 1976. – 511 с.

Максим Исповедник, преп. Избранные творения / пер. и комментарии А.И. Сидорова. – М.: Паломникъ, 2004. – 494 с.