

Н. Н. АРСЕНТЬЕВА \*

**«МОЛОДЕЖЬ БЕЗ РУКОВОДСТВА».  
ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО НАСТАВНИЧЕСТВА  
В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО «БЕСЫ»**

*Ключевые слова:* традиции романа воспитания, становление личности протагониста в ранней и поздней редакции, тема ложных и истинных учителей, суфизм в духовной практике православного монашества.

Путем сопоставления ранних редакций романа с окончательным вариантом статья обосновывает гипотезу о жанровой природе «Бесов» как произведения, созданного в западноевропейской традиции романа воспитания, где ведущую роль в становлении личности протагониста играет тема духовного наставничества. Особое внимание уделено главе «У Тихона», раскрывающей облик ученого монаха-просветителя, который сочетает в себе черты христианского подвижника с обширной эрудицией и новыми методами духовного окормления, пришедшими в русское монашество через среднеазиатские и поволжские суфийские ордена.

Середина XIX в. в России была периодом напряженных идейных исканий. Православие переживало острейший кризис, что выразилось в появлении целого поколения нигилистов, отринувших ценности христианской культуры и поставивших целью поиск альтернативной истины. В попытке освободиться от обветшалых условностей и душевного мрака и выйти к свету истины молодые герои романа «Бесы» совершают тяжкие ошибки. Считая мессианское устремление русской национальной чертой, Достоевский молится, чтобы истина, которой для него самого является вера в Христа, была бы в конечном счете обречена новыми поколениями русской интеллигенции: «Благослови его бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» (11, 303).

Став исходным пунктом философии, нигилизм как отрицание идеи трансцендентного Бога выливается в формы разнообразных учений и духовных практик, но на этом пути русскую молодежь подстерегают

---

\* Наталия Арсентьева, д-р филол. наук, профессор Университета Гранады (Испания) — [ars\\_nat@hotmail.com](mailto:ars_nat@hotmail.com).

опасности страшных заблуждений, так как у нее, по мнению писателя, не выработалась привычка к глубокому самостоятельному анализу: «...настоящую “живую жизнь” чуть не считаем за труд, почти что за службу, и все мы про себя согласны, что по книжке лучше. Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, — не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать» (10, 510).

Нигилизм изображен в романе как умственное течение, которое переворачивает представление человека о мире новой «истиной» об отсутствии бога как высшего начала бытия, что порождает психологию вседозволенности и запускает разрушительные процессы в сознании и общественном поведении личности: истощение ее в безнравственном образе жизни, ведущем к самоубийству, уголовным и политическим преступлениям (Ставрогин и Петр Верховенский). В том же ряду, но несколько особняком стоит в романе «Бесы» антропотеизм, или самообожествление вероотступника Кириллова. Для его деятельной природы невозможно перенести идею, что при отсутствии бога он сам «бог», без полной реализации своей божественной природы самым «высшим проявлением» (11, 292). Поэтому в попытке осмыслить свое существование без Творца и Промыслителя Кириллов решает актом самоубийства заявить перед всем человечеством, с одной стороны, неверие в трансцендентного бога, а с другой — высшую волю своего существа, чтобы восторжествовать над страхом смерти и тем самым дать миру новую теорию спасения. Запечатлев подобные последствия нигилизма в романе «Бесы», Достоевский расценивает их как проявление «демонизма», под которым понимает отступление от религиозно-нравственных начал жизни. Молодым людям, «обдумывающим житье» с «бесконечной жаждой какой-нибудь руководящей мысли» (10, 510), по мнению писателя, не хватает достойных и мудрых учителей: каждый ищет свою особую правду в одиночку: «...люди без образа — убеждений нет, науки нет, никаких точек, упоров... Главное, не понимают друг друга. Всю эту кисельную массу охватил цинизм. Молодежь без руководства бросается...» (11, 308).

Возможно, роман «Бесы» задумывался как произведение, в котором важное место занимала бы тема наставничества, отношений духовного руководителя и ученика, полноценно реализованная затем в «Подростке». «Учителем» должен был выступить представитель старшего поколения, профессор истории и либерал-западник Т. Н. Грановский, а «учеником» — князь А. Б., молодой аристократ, между которыми в процессе их общения должна была встать стена зависти и ненависти (12, 163). Образ Грановского был важен писателю для исследования нынешнего состояния русской общественной мысли. На его примере Достоевский задается целью прежде всего показать социолога либерально-демократического направления вне связи с народным религиозным сознанием и почвой, а потому неспособного благотворно влиять на молодое поколение. В подобной оценке научной и просветительской деятельности Грановского

Достоевский не был одинок: после того, как Грановский стал главой московского кружка западников и занял враждебную позицию в отношении адептов официальной народности, отстаивая в публичном курсе лекций социалистические идеи, он стал объектом пристального внимания духовных и университетских властей, в частности митрополита Филарета и попечителя Строганова, о разговоре с которым сообщает в письме к Н. Х. Кетчеру от 14 января 1844 г.: «Я, может быть, поступил глупо, говоря совершенно прямо и открыто, но не раскаиваюсь. Он сказал мне, что при таких убеждениях я не могу оставаться в университете, что им нужно православных и т. д.»<sup>1</sup>. В подготовительных материалах Достоевский определяет роль «Учителя» в повествовании: «Но при чем же Гра[но]вский в этой истории? Он необходим для встречи двух поколений всё одних и тех же западников, чистых, и нигилистов» (11, 68). Как воспитанник Грановского, Князь оказывается в функции «третьего» в гуще полемики, либо спора, либо прислушиваясь то к одним, то к другим. В черновиках романа «Грановский» — атеист и адепт просвещения, рационализма и науки, достижения которой в будущем позволят людям, по его убеждению, выстроить гармоничные социальные отношения без какой-либо необходимости религии и веры: «Никакой тут не нужно будет любви, тем более христианской, а только одно знание» (11, 70). Не случайно главная его гордость — поэма о празднике науки. Не разделяя этих убеждений, Достоевский выводит «Грановского» лжеучителем, который считает себя «глубиной премудрости», но на самом деле более заботится о том, чтобы произвести нужное впечатление. Обладающий эффектной внешностью, он «ставит себя бессознательно на пьедестал, вроде мощей, к которым приезжают поклониться» (11, 65). Сумевший стать кумиром скукающих дам полусвета, этот либерал, оторванный от народной религии и почвы, показан писателем не только неспособным влиять на умственное состояние общества, но и совершенно беспомощным в полемике с современной ему молодежи. Ситуация усугубляется тем, что его сын, выведенный в разных редакциях под именами Студента, Нечаева и Петра Верховенского (10, 145), принадлежит к той части молодежи, которая проникалась материалистическими и революционными идеями и оказалась в идейном отношении ближе к Герцену, чем к Грановскому. Пребывая в функции «учителя», «Грановский», по замыслу автора, «сидит осмыслить все происшествие и то, к чему они (социалисты и все эти люди) стремятся, и не может» (11, 77). В связи с этим Достоевский хочет увести пожилого героя со сцены — Грановский должен умереть (11, 84), однако в конечном счете оставляет его в живых, с тем чтобы привести этого западника и атеиста к почве и вере.

Начиная с зимы 1869 и до весны 1870 г. Достоевский вводит в подготовительные материалы новое действующее лицо, Голубова, который

---

<sup>1</sup> Дмитриев С. С. Грановский и русская общественность // Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1986. С. 325.

намечен наставником, духовным руководителем Князя, обучающим его истинам, вытекающим из учения Христа. По мнению комментаторов, реальным прототипом этого героя был крестьянин-старообрядец К. Е. Голубев, ученик монаха Павла Прусского, издававший журнал «Истина», по мнению самого Достоевского — «один из грядущих русских людей» (12, 179). С его учением о свободе во Христе, по мнению комментаторов Академического полного собрания сочинений, Достоевского познакомила статья Н. Субботиной «Русская старообрядческая литература за границей», опубликованная в июльской и августовской книжках «Русского вестника» за 1868 г. В подготовительных материалах к «Бесам» обозначаются основные принципы христологии Голубева, отчасти совпадающие с нравственной философией Достоевского, которую Р. Гуардини определяет как попытку «поместить черты Богочеловека в человеческую личность»<sup>2</sup>. Это не вполне то ортодоксальное православие, которому учит церковь, но скорее религиозно-мистическая доктрина, в которой К. Леонтьев усмотрел не столько «твердую и настоящую пищу православного христианства», сколько «прекрасное, благоухающее “млеко”» (12, 268). Голубев — философ, переживающий красоту мира сего и примирение противоречий, достигнутое в личности Христа. Поэтому в качестве основы спасения предполагается подражание Христу как обретение счастья: «...если б все вознеслись до высоты самообладания, то не было бы несчастных браков, ни голодных детей; итак, закон дан, сказан и представлен в живых, если вы не послушали его, то и несчастье» (11, 122). Это находит свое отражение в формуле Голубова: «Бог и царствие небесное внутри нас» (11, 131).

С Голубовым Князь (в окончательной редакции Николай Ставрогин), по замыслу автора, встречается по приезду в Россию с мыслью о перерождении (11, 117). Князь задуман вначале как «мрачный, страстный, демонический и беспорядочный характер, безо всякой меры, с высшим вопросом, дошедшим до “быть или не быть”? Прожить себя или истребить себя?» (11, 99). Он не идеал, «ибо ревнив, упрям, горд и настойчив, молчалив и болезнен, то есть грустен (трагичен, много сомнений)» (11, 99). Однако из «развратнейшего человека и высокомерного аристократа» (11, 130) он стремится превратиться в кающегося грешника. Стремление к религиозному подвижничеству, по-видимому, возникло у молодого человека под впечатлением его путешествия на Афон, где он выстаивал восьмичасовые всенощные: после чего он «выдумал новую вещь, которую никто, кроме него, на Руси не выдумывал: “самоисправление”» (11, 117). В заметках Достоевский уточняет намерения Князя: «...поскорей спастись и новое племя начинать» (11, 117). В разговоре с Голубовым, которого князь «слушает почтительно» (11, 126), он спрашивает совета, с чего начать в восстановлении в себе веры в Бога, и получает совет: «Считите себя за ничто,

---

<sup>2</sup> Гуардини Р. Человек и вера. Брюссель, 1994. С. 304.

спасетесь и спокой получите» (11, 126). Будучи страстной и увлекающей натурой, находясь в плену сомнений и скептицизма, он решает взять на вооружение метод монашеской самодисциплины — измениться не только в убеждениях, но и «в самой жизни», «сжечь корабли и исполнить» (11, 130). Князь в подготовительных материалах этого периода определен как «человек идеи» (11, 130), которая овладевает им целиком и в силу страстности его натуры, «бешеной, засевавшей внутрь энергии» (11, 133), требует немедленного воплощения намерения стать другим. Поэтому он увлеченно работает над собой, бывая временами так внутренне сосредоточен, самоуглублен, что при выходе из этого состояния вздрагивает, «как бы очнувшись от сна» (11, 129).

10 апреля / 29 марта 1870 г. Достоевский отказывается от образа Голубова: «Голубова не надо» (11, 136) и отходит от схемы Князя, намеченной ранее в наброске «Последний образ Князя», записывая: «... весь пафос романа в Князе, он герой. Всё остальное движется около него как калейдоскоп». Он заменяет Голубова. Всё повествование теперь переориентировано на анализ структуры личности князя в ее прихотливой изменчивости: Если до того «Князь не имеет... особенных идей» (11, 131), то теперь он начинает мыслить самостоятельно, обретая правду в идеале России и христианства, вращается в высших кругах Петербурга и имеет влияние в своем городе. По мнению комментаторов, с июня 1870 г. писатель представляет Князя как идеолога своеобразной концепции русского народа-богоносца, призванного нравственно обновить европейское человечество (12, 186), увлекающего и воспаляющего ею других. Отметим в связи с этим тот факт, что Князь не только разделяет взгляды славянофилов, но и создает на их основе *собственное* религиозно-философское и социально-политическое учение с перспективой превращения его в крупное общественное движение. Поэтому дальнейший замысел романа и важность поставленной в нем проблемы наставничества нельзя понять без учета того комплекса религиозных и социально-политических идей (во многом совпадающих с точкой зрения самого автора), которые зарождаются в сознании Князя, в историческом и идеологическом контексте того времени.

В современном общественном развитии России с позиций трансцендентального понимания истории Князь схематично обозначает две эсхатологические «инициативы» (11, 182), или доктрины социального действия: «Или вера, или “жечь”» (11, 182).

Под верой Ставрогин понимает признание возможности и дара богообщения, которое явило себя в Откровении, в чуде богоявления и новых законах жизни по образу и подобию Иисуса Христа, которые поддерживаются церковной дисциплиной, а также признание необходимости непосредственного вмешательства божественных сил в жизнь человека для его спасения (11, 182–183).

Кризис христианской социально-политической мысли на Западе Князь как философ истории связывает с отступлением католиков

от учения Христа в угоду стяжанию земных благ, т. е. возвратом к идеологии древнего Рима («Апокалипсис, царство 1000 лет, римская блудница»). Католический путь в политической теории чужд герою, так как пошел по пути разрыва с религиозным сознанием: «тамошний Христос» принял земное царство, отвергнутое в пустыне. Поэтому Князь называет западную идеологию развития производительных сил и накопления материальных благ «французской пищеварительной философией» (11, 182). В противовес западному пути в так называемых «фантастических страницах» подготовительных материалов князь проведет путь общественного устройства на религиозно-нравственных началах, восходящий к христианской эсхатологии. По авторскому замыслу, Князь оглашает свои мысли на молебне, выступая как подлинный оратор: «Земной шар, земля — не видали такой громадной идеи, которая идет теперь от нас с Востока на смену европейских масс, чтоб возродить мир... “Мы несем миру единственно, что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох<sup>3</sup> и Илия, чтоб сразиться с антихристом, то есть с духом Запада, который воплотится на Западе”» (11, 167–168). В данном изречении содержится прямая ссылка на «Откровение» Иоанна Богослова и отождествление места развития предсказанных им эсхатологических событий с Россией. Это не случайно. Взгляд на веру как сотериологическую перспективу у Князя можно назвать апокалиптическим, восходящим к катастрофическому видению истории в «Откровении» Иоанна Богослова как источнику, породившему в мировой практике милленаристские движения<sup>4</sup>.

Здесь необходимо вспомнить, что «Апокалипсис» как христианский эсхатологический миф содержит историю спасения в трех частях. Первая после небольшого пролога охватывает период тысячелетнего царства или рая на земле как следствие парусии, или второго пришествия, где осуществляется идеальное бытие, заповеданное Христом. На этом этапе все становятся духовными преемниками Христа, живущими по его заветам. Действие второй части достигает своей кульминации в гибели христианской общины с пришествием антихриста и наступлении царства «зверя» как олицетворения зла и греха. Заключительная часть начинается с появления ангелов смерти и картины тотального истребления греховного мира. С гибелью земли оживают все умершие, будущи судимы и ввергнуты в геенну, или спасены. Далее

---

<sup>3</sup> Энох, или Енох — герой ветхозаветного эсхатологического апокрифа «Книга Еноха». О связи апокалиптических сочинений I века н. э. с апокрифической и гностической литературой см.: *Nickelsburg G. W. E. Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and I Enoch // Rediscovery of Gnosticism / A cura di Layton. Leiden, 1981. P. 515–539.*

<sup>4</sup> См. об этом: *Introuvigne M. Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila. Milano, 1995.*

апокалиптика говорит о предстоящей смене времен, в результате чего будет положен конец нынешнему старому земному миру и начнется новая трансцендентная реальность в форме небесного града Иерусалима, где все праведники, живые и воскресшие, оказываются в царстве бесконечного света, слава Бога.

Творческий замысел Достоевского предполагает рецепцию Князем «Откровения» Иоанна в той его части, где говорится о тысячелетнем царстве и устройстве Небесного Иерусалима. Завладевшее мыслью Князя эсхатологическое сознание формирует у него представление о будущем развитии человечества в духе апокалиптических пророчеств как историю его падения или спасения. Под влиянием его идей земная жизнь представляется Князю как «процесс перерождения» (11, 184): «Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, непрерывное существование куколки, переходящей в бабочку» (11, 184). В противовес просветительской концепции циклического развития мировой истории социально-политическая мысль героя протекает в русле линейной промыслительной христианской религиозно-мистической перспективы. Исходя из текста «Апокалипсиса», князь приходит к выводу, что в процессе становления в земной жизни люди становятся «бесами или ангелами» (11, 184). Понятие бесовской природы, или природы «антихриста» выводится им из искушений, которым, согласно евангелиям, подвергает Христа в пустыне «умный дух». Ее атрибутом является прежде всего отделение личности от воли Творца и признание духовным абсолютom *своеволия*. Напротив, следуя по пути спасения Христом, люди превратятся в ангелов и осуществится «высшее проявление личности» (11, 186). Представление об идеальной природе возникло у Князя также под влиянием «Апокалипсиса». Книга Иоанна раскрывает отношения между людьми и ангелами как равными перед богом. Когда Иоанн пал к ногам Ангела, показывающего ему Иерусалим, чтобы поклониться *ему*; тот сказал *ему*: «Смотри, не делай сего; ибо я сослужитель тебе и братьям твоим пророкам и соблюдающим слова книги сей» (Откр. 22: 9). Видимо, это равенство дало основание Князю вывести мысль об ангелоподобии людей грядущего. Из пророчества Иоанна о праведниках, удостоенных царствия небесного за то, что «не осквернились с женами, ибо они девственники», Князь делает вывод, что в конце времен исчезнет иерогамия и на ее место придет безбрачие как высшее и добродетельное состояние («не будет гласу жениха и невесты» (11, 183)). В новом мире люди будут жить любовью к ближнему: «...счастье в законе, чтобы другие были счастливы» (11, 186)<sup>5</sup>. В царстве истины возникнет иное отношение к собственности, которое

<sup>5</sup> Преображение человечества в космическом масштабе в свете апокалиптического видения будущего грезится и Алеше в «Братьях Карамазовых» как достижение такого состояния, при котором все начнут воплощать идеал совершенной любви: «...и будут все святы и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети божии, и наступит настоящее царство христово» (14, 29).

будет состоять «не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдаении всех прав» (11, 186), что исключит нехватку средств, ибо каждый будет добровольно жертвовать для другого.

Однако Князь не ограничивается герменевтикой «Откровения», но путем переосмысления апокалиптической образности создает свой собственный эсхатологический миф. Установлено, что Иоанн Богослов вкладывал в понятие «зверья» значение, проистекающее из религиозно-политической ситуации его эпохи, отождествляя его с военной и политической мощью римских императоров<sup>6</sup>. Каждое последующее толкование апокалиптических метафор, начиная с Иринея Лионского и Ипполита Римского, было адаптацией к той или иной исторической реальности. Князь отходит от изначального понимания метафоры, толкуя ее в духе своего времени: апокалиптический зверь — это «ум, оставшийся на себя одного, отвергший, на основании науки, возможность непосредственного сношения с Богом, возможность откровения и чуда появления Бога на земле» (11, 186), а в проекции на общество — это мир, потерявший веру (11, 186).

Делая подобный вывод, Князь имеет в виду все сферы жизни России. В подготовительных материалах к роману мы находим его рассуждения о вере и безверии в антропологическом, эпистемиологическом и социально-политическом смыслах.

Дихотомия «вера–неверие» в вопросе о природе человека является ключевым понятием в религиозно-философском учении Князя, рассуждающего диалектически. Человек ставит ум как атрибут человеческой природы, которому свойственно радикальное сомнение превыше всего, поэтому «неверие сродно человеку» (11, 183). Но точно так же соприродна ему и вера, вытекающая из потребности того же ума обрести некое высшее состояние, что рождает «влечение к вере в загробную жизнь» (11, 184) и к вере в то, что она выше посюсторонней реальности. Таким образом, вера и неверие рассматриваются им как свидетельство двуприродности духовного состава человеческой личности и становятся основой современной ему экзистенциальной ситуации: бытие в вере как залог спасения и высшей жизни и бытие в *неверии* как путь к вырождению и нравственной деградации.

Точно так же критически относится Князь к бытующему в то время нигилизму в теории познания<sup>7</sup>. В ситуации противостояния двух

---

<sup>6</sup> Bauckham R. The Theology of the book of revelation. Cambridge, 1993. P. 35.

<sup>7</sup> На протяжении веков бытие Божие и Богоявление как мистическое событие были той очевидностью, которая находилась за пределами рационалистического опыта, и все научные представления о мире и человеке исходили из нее как из аксиомы. На рубеже XVIII–XIX вв. происходит коренной перелом в теории познания. Теологическое состояние сознания начинает казаться таким философам-позитивистам, как Огюст Конт, исторически преходящим и субъективным, а объективно ценным — состояние научное. Дух позитивизма постепенно утверждается и в России. Младший современник Достоевского, академик Вернадский, к примеру, полагал, что «христианство исключает свободу искания истины».



эпистемологических подходов к реальности, религиозного и атеистического, закономерно стремление Достоевского изобразить Князя как философа, четко разграничивающего две сферы: область умопостигаемого *рационалистического* познания мира и неумопостигаемого, составляющего предмет веры. Вслед за Дионисием Ареопагитом, полагавшим, что Бог — то, что «превосходит наше познание, возможности нашего Разума и вообще все наши способности в целом»<sup>8</sup>, русская религиозная публицистика конца XIX — начала XX в. утверждала, что дух не может жить *только* разумом и «сколько бы разум ни открывал великого и нового в области познания вселенной, но самого важного, именно вопроса о смысле существования человека и конечном назначении его во вселенной, одними собственными ресурсами он уяснить не может: пред тайной возникновения жизни, пред загадкой смерти, гроба и тления научное знание <...> стоит в совершенном бессилии»<sup>9</sup>. Как бы в продолжение этих мыслей Князь утверждает, что за пределами науки находится тайна бытия даже такого ничтожного существа, как клоп: «Наука знает, что это организм, что он живет какою-то жизнью и имеет впечатление, даже свое изображение» (11, 183), но сомневается, что наука может «узнать и передать» сущность жизни, соображений и ощущений клопа и уж тем более «передать и сущности другого, высшего организма или бытия» (11, 183). Столь же беспомощна наука и в определении состояния человека «при вырождении в millenium'e» (11, 183), т. е. в гипотетическом «тысячелетнем царстве» из «Апокалипсиса».

Наконец, Князь высказывается по поводу губительной силы безверия, заложенной в политической теории, обозначенной им кратко как «жечь» — это идея разрушения всего традиционного уклада жизни, основанного на религиозно-нравственных ценностях, имеющая целью «вынуть краеугольный камень, на котором стоит общество-бог и вера в него» (11, 265). Носителем этой взрывоопасной идеи была революционная молодежь, в среде которой процветал волонтаризм, ревизионизм и утопические иллюзии преобразования общества на началах науки. Духовным лидером этого течения в подготовительных материалах выступает Нечаев (в окончательной редакции Петр Верховенский). Точно так же, как «истина вне Христа» есть любая нехристианская онтология бытия, так и социально-политическая мысль «без Христа» есть политика без нравственного основания. Исходя из убеждения, что «нет бога», социалисты «без Христа» верили, что общество и человек переменяются, если всё перестроить на началах науки. Убеждения Князя выливаются в полемический дискурс, направленный против этой идеи. Организация общества на началах пользы и науки не будет, по его мысли, прогрессом, а на-

---

<sup>8</sup> Псевдо-Дионисий Ареопагит. «Божественные имена» // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 20.

<sup>9</sup> Каприлов Е., протоиерей. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского и ее религиозно-исторический смысл. Киев, 1915. С. 30.

против, шагом назад к первобытной дикости, когда в интересах общества из чувства самосохранения будут приносить в жертву невинных: «Если средства науки, например, окажутся недостаточными для пропитания и жить будет тесно, то младенцев будут бросать в нужник или есть... Сожжение младенцев превратится в привычку, ибо все нравственные начала в человеке, оставленном на одни свои силы, условны» (11, 181).

«Откровение» Иоанна, проникнутое идеей преображения мира из падшего в спасшееся человечество, наводит Князя на мысль о возможности устройства общества на началах христианской нравственности как «пролептический опыт конечного триумфа добра»<sup>10</sup> в противовес атеистическим проектам в политической теории. Таким образом, в работе над образом Князя Достоевский вплотную подходит к проблеме русского миллениаризма, или хилиазма как общественного движения, целью которого было, как и в гностических учениях, опирающихся на Апокалипсис, спасение «совершенных», установление идеального порядка в умопостигаемом космосе — «плероме»<sup>11</sup>. В июньских заметках 1870 г. Князь выступает последователем славянофилов и вместе с тем, перерастая их убеждения, доводит их до логического завершения в форме теории *православного миллениаризма*. Истинно христианское сознание, с точки зрения этого учения, сохранилось только в странах православных, в большинстве своем славянских. Православным человеком движет вера в то, что «без Бога человечество разложится и сгинет» (11, 182). Россия как национальный организм есть олицетворение «души православия». Поэтому Князем сформулирована мессианская идея спасения России и Европы через православие с опорой на народную веру, которая одна только сохранила истинное христианство в его чистоте. В этой силе, идущей с православного Востока, он видит залог воскресения и возрождения не только национального духа, но и всего человечества. В этом он совпадает со славянофилами, но в отличие от них не может обойти стороной проблему веры и неверия как главного конфликта эпохи, который становится камнем преткновения на пути к идеалу общественной жизни. Поэтому его энтузиазм наталкивается на серьезную проблему: как сделать так, чтобы христианская вера стала основой духовной жизни его поколения. «Шагов (перебивая): “Итак, Россия спасет и обновит мир православием” / Князь (холодно): “Если будете веровать. Но возможно ли веровать...”» (11, 182). Отсюда следует насущная необходимость обретения веры как сотериологической задачи и главное условие спасения мира. Придание проблеме веры-неверия абсолютного значения является безусловным новаторством

---

<sup>10</sup> *Yarbro Collins A. The Combat Myth in the Book of Revelation. Harvard, 1976. P. 234.*

<sup>11</sup> О связи христианской апокалиптики с мессианизмом гностиков см.: *Pearson B. From Jewish Apocalypticism to Gnosis // Giversen S., Petersen T., Podemann Sørensen J. The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. Copenhagen, 2002. P. 146–163.*

Князя в славянофильстве: «...в том и разница у нас со славянофилами, что мы такую важность даем вопросу» (11, 187). Без решения этого вопроса все построения славянофилов выглядят утопическими: «...славянофил думает выехать только свойствами русского народа, но без православия не выедешь, никакие свойства ничего не сделают, если мир потеряет веру» (11, 186). В заметках к роману открывается причина, по которой Достоевский не делает своего героя духовным руководителем «боярской партии» славянофилов — движения, которое характеризует как «барскую затею». По его убеждению, эти философы хоть и говорят о Христе, но либо не верят, либо, веруя, не исполняют его закон и не живут «по Христу», как это делают многие люди из народа. Твердая вера или убеждение в истинности своего учения как главная добродетель является для Князя необходимым условием успеха в практической реализации новой политической идеологии обновления мира через православие. Поэтому он ставит для нового поколения высшего сословия задачу возрождения действительной и живой веры в Христа, которая им утрачена в результате отрыва от народной почвы, так как только на ее основе возможно действительное преобразование русской национальной жизни, о чем еще более определенно сказано в романе «Братья Карамазовы»: «Дело это душевное, психологическое. Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу» (14, 275).

Являясь идейным вдохновителем нового учения, Ставрогин сам в глубине души не верит в него, так как утратил веру в Бога, высшее, разумное начало бытия. Потерпев неудачу в попытке самому уверовать, Ставрогин ищет того, кто мог помочь ему обрести Бога. Поэтому в последней редакции Достоевский снова вводит в повествование образ духовного наставника. Это Тихон, выведенный в подготовительных материалах также под именами Архиепископа и Феодосия. Тихон осознанно направляет Князя к практике духовного совершенствования: «...добивает Князя обязанностью самовоскресения, самообработки» (11, 195). В подготовительных материалах Тихон изображен постоянным советчиком Князя в деле его становления: Достоевский задумал сюжетный ход, в котором Князь ищет пути обретения веры и начинает с покаяния и обнародования своих грехов. Тихон пишет ему записку: «...умоляю Вас ваш великий подвиг отложить до времени, как я вам и советовал, ибо вижу, что вы не справитесь. Укрепитесь сначала. Овладейте собою, силу упорством приобретите, приготовьтесь, — и тогда, если можете, сделайте. Ибо подвиг слишком велик» (11, 195). Указывая ему на необходимость духовной практики, Тихон предостерегает его от поспешности на пути духовного делания, которое для него слишком опасно: «Архиепископ доказывает, что прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок). — А вдруг нельзя? — Нельзя. Из ангельского дело будет бесовское. Кн<язь>: “Э, я ведь сам это знал”». (11, 195). Причиной неудачи явля-

ется то, что Ставрогин как представитель русской дворянской интеллигенции не выдерживает испытания смирением: «Архиерей говорит, что катехизис новой веры — хорошо, но вера без дел мертва есть, и требует не высшего подвига (высшего классицизма), а еще труднейшего — труда православного, т. е.: “Ну-ка ты, барин, способен ли на это?” Князь сознается, что он барин, уверяет, что солгал, и отрекается от слов своих; в результате: Ури» (11, 195). Таким образом, мысль об утопичности иллюзий всеобщего спасения России православием как «барская затея» оправдывается сюжетно.

В окончательном варианте романа Достоевский уводит философию и политическую теорию Князя в подтекст. Читатель может только догадываться о великих мыслях и планах Ставрогина из реплик других персонажей. Не поддаваясь на уговоры Верховенского стать харизматическим лидером социал-революционеров, он не создает и своей партии, где мог бы стать царем спасенного мира, так как сам он в первую очередь подвержен сомнениям. Воспламенив Шатова и подобных ему, он бросает их на полпути, так как ему становится скучно. Скука выступает в данном случае как проявление экзистенциальной тоски. Всё внимание писателя сосредоточено в новом варианте романа не столько на общественных идеалах, сколько на внутреннем состоянии главного героя Ставрогина, который задуман Достоевским как «тип русского человека... совестливого и употребляющего страдальчески судорожные усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить. Рядом с нигилистами это явление серьезное» (12, 240). Как и в подготовительных материалах, Ставрогин на первых порах идет на поводу у своеволия, как человек по природе «развращенный» (11, 152), но «предпринимает усилия обуздать себя, понимая, что его мог бы спасти энтузиазм, (напр.) монашество или самопожертвование исповедью» (11, 274). В опубликованном варианте он, по всей видимости, прибегает еще и к практике юродства, характерной для традиций русского и, ранее, византийского православия, в рамках которого происходил отказ от социального «я» в пользу приобщения к голосу Бога в человеке. Поэтому Ставрогина, кусающего человека за ухо, не стоит трактовать исключительно как нравственно одичавшего человека, вероятно, здесь есть и сознательное возвращение себя в натуральное, первобытное состояние, принципиальное освобождение от культурных и сословных условностей и общественных норм, обращение себя в зверя — «например, если он кусается»<sup>12</sup>. Фактически, это акт юродства. Доходя в своем духовном усилии до безрассудства и упрямства, но под контролем сознания, Ставрогин проводит жестокие эксперименты над собой и окружающими людьми, не считаясь с их чувствами, как это произошло с Матрешей, «обиженной», загубленной им девочкой. Юродствуя, можно сказать «любительноски»,

---

<sup>12</sup> См.: Соловьев С. Сочинения. История России с древнейших времен. М., 1988. Т. I. С. 321.

по неопытности, Ставрогин трагически переходит границы добра и зла, принятые в рамках христианских культурных практик<sup>13</sup>. Не случайно Шатов указывает ему на то, что он «не знает различия между какою-нибудь сладострастною, зверскою шуткой и каким угодно подвигом» (10, 201). В его «исповеди» ясно видны следы попытки сознательного управления своей психической сферой, стремление добиться полного контроля над своими чувствами, эмоциями и воспоминаниями. Но как бы помимо его воли ему начинают являться кошмарные галлюцинации, рождающие в его душе мистический страх. В отличие от подготовительных материалов, где князь имеет духовника постоянно, в опубликованном варианте Ставрогин пытается преобразиться внутренне и обрести веру в одиночку, обращаясь к духовному лицу только в момент галлюцинаторного кризиса и после долгих колебаний.

В исследованиях последних лет неоднократно встречается предположение, что прототипом Тихона является святой Тихон Задонский<sup>14</sup>. В основе такого отождествления лежит не только сходство имен и биографических моментов, но и сходство деятельности на ниве христианского просвещения. Как и Тихон, после активной деятельности в должности епископа пребывавший на покое в Задонском монастыре, на берегу Дона в Воронежской епархии, Тихон Достоевского, ввиду хронического ревматизма в ногах и нервных судорог оставив архиерейское служение, также пребывает на покое в стенах двухэтажного Спасо-Ефимьевского Богородского монастыря. Но при всем сходстве двух просветителей у них имеются и существенные различия.

Внешность Тихона не вписывается в стереотип святого старца, сложившийся в житийной литературе. В его лице Ставрогин видит высокого и сухощавого человека лет пятидесяти пяти. Если святой Тихон Задонский, одевавшийся бедно, жил в маленькой, нищенской келье, где были только книги и никакого имущества<sup>15</sup>, то покои Тихона в Спасо-Ефимьевской обители можно назвать просто роскошными. Всё там было необычно для аскетической обстановки: «...две комнаты, составлявшие келью Тихона, были убраны <...> как-то странно. Рядом с дубоватою старинною мебелью с протертой кожей стояли три-четыре изящные вещицы: богатейшее покойное кресло, большой письменный

---

<sup>13</sup> Как известно, христианские монашеские практики во многом опирались на опыт буддийских монахов, которые «боялись страдания и учили, “как избежать страдания, как стать к нему нечувствительным, как достигнуть бесстрастия”» (*Бердяев Н. А.* «О назначении человека (опыт парадоксальной этики)» (1931) и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952)).

<sup>14</sup> См., напр.: *Berry T.* Dostoyevsky and St. Tikhon Zadonsky // *New Zealand Slavonic Journal.* 1989–1990. P. 67–72; *Saisu N.* Достоевский и св. Тихон Задонский: идеал русского народа в понимании писателя // XVI Symposium of the International Dostoevsky Society. The Legacy of F. M. Dostoevsky: 150 years since the Publication of “Crime and Punishment”. Book of abstracts. Granada, 2016. С. 61–62.

<sup>15</sup> См.: *Жития святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского.* М., 2007.

стол превосходной отделки, изящный резной шкаф для книг, столики, этажерки — всё дареное» (11, 6).

В Тихоне проявляются необычные черты, которые характеризуют его как новый социально-психологический тип православного наставника, движимого идеей религиозно-философского синтеза. В создании этого образа Достоевский, по-видимому, исходил из новых задач, стоящих перед деятелями религиозного просвещения в условиях распада единого религиозного взгляда на мир и распространения духа философского нигилизма, претендующего на то, чтобы опровергнуть само основание религиозного чувства — бытие Божие — и тем самым подорвать веру в высшее начало бытия<sup>16</sup>. Для борьбы с этим новым умонастроением недостаточно было апелляции к христианской литературе. Сам Достоевский остро чувствовал необходимость привлечь к осуществлению дела христианского просвещения самых разнообразных духовных источников. Выйдя с каторги, он просил брата присылать ему не только «отцов» и историю церкви, но и всех, «всех древних» (Геродота, Фукидида, Тацита, Плиния, Флавия, Плутарха и Диодора) во французских переводах, сочинения Гегеля и Канта, а также Коран<sup>17</sup>. Поэтому в его метафизическом дискурсе мы встречаем обращение не только к христианским писателям, но и к традициям, основанным на трансцендентном осмыслении бытия, будь то греческая религия, ветхозаветная традиция, западная мистика или Коран. Библиотека Тихона, так же как и библиотека самого писателя, «была составлена слишком уж многообразно и противоположно: рядом с сочинениями великих святителей и подвижников христианства находились сочинения театральные и романы» (11, 7). На стенах кельи висели гравюры «светского» содержания и из времен мифологических (11, 7). Вся обстановка его кельи говорит о том, что он ищет в истории мировых религий, искусстве и литературе, мистических течениях опоры для духовных исканий. Обращают на себя внимание в келье православного монаха циновки и дорогой бухарский ковер, обладание которым в то время можно было бы истолковать как знак власти и достатка. Заметим, однако, что ковер не случайно назван «бухарским», будучи привезен из северной столицы исламского мира — Бухары, поэтому его дарителями могли быть, по нашему мнению, посетители, принадлежавшие к накшбандийскому тариқату, или монашескому ордену суфиев, одному из ответвлений суннитского ислама. Еще с XII в. Бухарский оазис был известен как один из священных городов суфизма, где обрелись столпы мусульманского богословия Гидждувани и Накшбанди, мавзолеем которого считался паломническим центром, среднеазиатской

<sup>16</sup> «Бакунин превозносит Фейербаха за произнесение величайшего слова о религии, подобное которому не сумел отыскать Гегель, — слово это “покончило, наконец, с божественным миражом” и вернуло на землю те блага, которые были отняты у нее небесами» (Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М., 1997. С. 9).

<sup>17</sup> См. письма М. М. Достоевскому от 30 января — 22 февраля 1854; 27 марта 1854.

Меккой. После вхождения в состав России Бухара, где по повелению Екатерины было построено еще одно медресе (исламский университет), не утратила своего значения как центр исламского образования. Туда, как и в соседний Самарканд, мусульмане Поволжья из татар отправляли на учебу своих семинаристов, которые по возвращении становились муллами или суфийскими шейхами на всей территории Российской империи<sup>18</sup>. Взаимодействие между православными монахами и суфийскими шейхами практиковалось со времен турецкой оккупации Византии и Балканского полуострова благодаря свободному транзиту странствующих суфийских монахов (дервишей). Духовная практика суфийских школ — тарикатов, отличная от традиционных форм исламского просвещения, затрагивала не только внешние формы благочестия, но и методы духовного руководства, которые, возможно, оказывали влияние не только на мусульманские, но и на православные монашеские традиции как часть межкультурного обмена Запада и Востока<sup>19</sup>. Так или иначе, в главе достаточно деталей, чтобы удостовериться в нетрадиционном для православного монаха образе жизни Тихона и, как будет показано в дальнейшем, методов его учительства, отчасти совпадающих с методикой суфийских орденов.

Тихон не просто монах, а представитель религиозного модернизма, в сознании которого сложилась определенная картина мира. В подготовительных материалах к главе *У Тихона* в общих чертах обозначено учение бывшего архиерея. Так же, как и православные теологи, он исходит из мысли о том, что Бог недоступен человеческому познанию. «Кто обнимет его, необъятного, кто поймет *всего*, бесконечного!» (11, 28). Так же, как и Голубов, он исповедует философию природы и человека, неотделимую от религиозных верований, и является адептом мистической практики изменения сознания, которая была основана на разви-

---

<sup>18</sup> «В Поволжье суфизм проникает через Среднюю Азию. Здесь прочные позиции занимали идеи Ясеви и его последователя Сулеймана Бақыргани, а в дальнейшем Накшбанди и Алахьяра-суфия. В распространении учения этих последователей суфийской идеологии среди предков современных татар немалую роль сыграло и то, что их произведения были написаны на тюркском языке» (*Абдуллин Я. Г.* Общественно-философская мысль как составная часть татарской культуры // *Очерки по истории татарской культуры* (в контексте «Запад–Восток»). Казань, 2001. С. 99).

<sup>19</sup> Массовое распространение суфизма и возвышение его роли в развитии ислама прочно держались на особых формах пастырского общения шейха-наставника и ученика-мюрида. Культ крупнейших суфийских учителей, возведенных мусульманским духовенством в ранг святых, составлял основу обрядовой деятельности суфийских среднеазиатских школ. Возникшие на северной окраине мусульманского мира, они были созданы по образу и подобию ранних *тарикатов* XII в., т. е. суфийских орденов, существующих наряду с общинами ученых улемов. Задачей татарской интеллигенции Российской империи конца XIX — начала XX в. становится воспитание молодежи в духовных традициях ислама через суфийские ордена, получившие широкое распространение на территории Туркменистана и Среднего Поволжья. См.: *Гусева Ю. Н.* Ишанизм как суфийская традиция Среднего Поволжья в XX веке: формы, смыслы, значение. М., 2013.

тии византийского понятия «обожения» (theosis) человеческой природы, обозначенного еще св. Афанасием в Посл. к магнезийцам, VI, 1; Посл. к смирянам, VIII, 1 и 2; Посл. к ефесянам, XX, 2<sup>20</sup>. Но самое главное, он использует новые, нетрадиционные для православия методы духовного «окопления».

Для частных разговоров с посетителями Тихон использовал специально для того предназначенный кабинет, куда провели и Ставрогина. Тихон удивляет его изысканной вежливостью, которая помимо приглашения сесть на диван предписывала скромность, выраженную «неопределенною улыбкой и <...> странным, как бы застенчивым взглядом». И в дальнейшем, усевшись напротив гостя в плетеном кресле, Тихон как будто стыдливо потупляет глаза «даже с какой-то ненужной смешной улыбкой» (11, 7), выказывает неловкость, которую испытывает при первом знакомстве с ним и молодой аристократ. Угадав в непочтительности Ставрогина, временами переходящей даже в грубость, страх и искательство одновременно, Тихон поначалу говорит с юношей «очень неспешно и ровно, голосом мягким, ясно и отчетливо выговаривая слова» (11, 7), что выдает в нем талант терапевта, врача-целителя душ, который первым делом выясняет источник душевного неблагополучия, побудивший гордого и до предела самолюбивого Ставрогина обратиться к нему за помощью. Эта обезоруживающая простота в общении и доверительный тон располагают Ставрогина к откровенности. В момент исповеди на какое-то мгновение он преображается, впервые, видимо, перестав играть свойственную ему роль сверхчеловека: «... в нем вдруг нечаянно исчез прежний человек совершенно. Он нисколько не постыдился обнаружить тот страх, с которым говорил о своем привидении» (11, 9). После признания Ставрогина в кошмарных галлюцинациях, предметом его разговора с Тихоном становится вопрос о действительном бытии демонов. С подобными явлениями Тихон в своей практике сталкивался лишь дважды, но расценивает их как явления не духовной, а психической природы, в частности депрессию. Это объяснение не удовлетворяет Ставрогина, так как ему хочется верить в бесов: «... я вам серьезно и нагло скажу: я верую в беса, верую канонически, в личного, не в аллегория, и мне ничего не нужно ни от кого выпытывать, вот вам и всё» (11, 10). Выпад Ставрогина позволяет Тихону понять истинную причину его визита: удостовериться через «истину» о бытии бесов в бытии божием. Поэтому он не выражает готовности горячо поддержать веру Ставрогина в сверхъестественное, и более того, вопреки сложившейся в монастыре традиции, не прибегает к практике экзорцизма, или изгнания бесов, а советует молодому человеку обратиться к науке, к медицине. Давая феномену галлюцинаций не метафизическое, а психологическое истолкование, перестраивая мышление Ставрогина на реалистический лад, он пытается

---

<sup>20</sup> Раннехристианские церковные писатели. М., 1990.



убедить его в том, что вера в бесов как точка опоры для возникновения веры в Бога не является необходимым звеном духовной эволюции. В подготовительных материалах эта мысль отражена со всей полнотой в эпизоде, где Князь идет к Тихону для наставлений в вере («Мне про вас говорили, как о действительно верующем. Ведь есть же у вас что-нибудь, что вы могли бы мне сказать, почему веруете, если вы действительно веруете? Я никогда не видел действительно верующего» (11, 268)). Тихон внушает Князю, что нельзя просто так вдруг взять и поверить в Бога, но существуют основы зарождения веры: «Да для чего вам непременно Бог, ведь вам же говорит *совесть* страданием вашим. Потом уверуете и в Бога» (11, 266). Указывая, что уже самим своим намерением стать верующим Ставрогин поступает по совести, т. е. по-божески (11, 276), Тихон учит, что человек сам по себе не отделен от Бога, который присутствует в его душе в форме совестливости или нравственной отзывчивости, которая и порождает в нем страдание от сознания несоответствия идеалу. Отдавая себе отчет в том, что перед ним не злодей, не одержимый бесом, но неопытный, заблудший молодой человек, чувствующий в себе настоятельную необходимость обретения веры, он обнадеживает Ставрогина «Вам за неверие Бог простит, ибо Духа Святого чтите, не зная его» (11,28), разумея под *Духом Святым* «непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней» (11, 134). В приведенной реплике заложена важная мысль о прощении грехов, которая в окончательной редакции становится главной темой беседы Тихона со Ставрогиным после прочтения монахом его листков. Обращает на себя внимание то, как Тихону удается вызвать молодого человека на откровенность, побудив колеблющегося Ставрогина открыться ему. Угадав в нем человека, начитанного в Писании, Тихон говорит с ним на языке его познаний в христианской теологии, богословских притч, точно рассчитав, что тот припомнит в связи со словами об атеизме строки из Апокалипсиса о равнодушии как главном изъяне человеческой природы. Эпизод из Апокалипсиса, который Тихон вызывает в памяти Ставрогина, повествует о том, что епископ Лаодикии «как не холоден и не горяч», не будет записан в книгу праведных и имя его не прозвучит в числе избранных на Страшном суде, а напротив, «будет извергнуто из уст». Пока еще не поздно, Иоанн призывает его выказывать религиозное рвение, стать *горячим* и покаяться. Обращение к Апокалипсису нужно Тихону, чтобы побудить Ставрогина обнажить перед ним внутренний разлад в его душе: «Вас поразило, что Агнец любит лучше холодного, чем только лишь теплого, — сказал он, — вы не хотите быть *только* теплым. Предчувствую, что вас борет намерение чрезвычайное, может быть, ужасное. Если так, то, умоляю, не мучьте себя и скажите всё, с чем пришли» (11, 11–12). С момента прочтения листков, в которых Ставрогин признается в самом постыдном грехе, изнасиловании несовершеннолетней и глумлении над ее страданиями,

тональность беседы Тихона и Ставрогина в главе «У Тихона» меняется, переходя в диалог «учителя» и «ученика». Оценив порыв юноши к самопожертвованию исповедью, Тихон тем не менее распознает в этом акте покаяния самое обыкновенное тщеславие и вынужден разочаровать визитера, относя поругание, совершенное им над Матрешей, в разряд ординарных: «Что же до самого преступления, то и многие грешат тем же, но живут со своею совестью в мире и в спокойствии, даже считая неизбежными проступками юности. Есть и старцы, которые грешат тем же, и даже с утешением и с игровостью» (11, 25). Его ужасает не само преступление, а духовная пустота Ставрогина и сознательное влечение ко злу. Наступает момент, когда Тихон, уже не щадя его самолюбие, раскрывает перед ним всю истину его душевной природы: «Я пред вами ничего не утаю: меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость» (11, 25). В этом определении, несомненно, имеет место переключка слов Тихона Достоевского с мыслями его прототипа Тихона Задонского, высказанными в трактате «Об истинном христианстве», посвященном разбору грехов и добродетелей. В главе *О праздности* святитель обличает праздность как источник греха вседозволенности, полагая, что живущие и питающиеся чужими трудами непрестанно грешат, так как нет предела их желанием. В определении монаха Достоевского праздность, заложенная в характере Ставрогина, является одним из источников зла в природе его души. И тем не менее монах не выносит суровый приговор молодому человеку, так как чувствует разницу между вымышленным героем листков и подлинной сущностью их автора. В исповеди изображен человек бесчувственный к чужим страданиям, подобный «подпольному» и, следовательно, безнравственный, сам же Ставрогин, по убеждению Тихона, способен почувствовать всю глубину своего нравственного падения. В его желании публикации листков он усматривает и страстное желание прощения, но стремление его не поддерживает. Предполагая, что его порыв не будет оценен по достоинству, а напротив, вызовет смех, Ставрогин потрясен его неверием в добрые начала человеческой души: «Я удивляюсь, как дурно вы думаете про людей, как гадливо» (11, 26). Но Тихон не боится раскрыть Ставрогину глаза на гипотетического читателя, предвидя, что так называемый «высший свет» не преисполнится благородного негодования, а превратит покаяние в фарс, подняв на смех автора листков. К таким испытаниям, по мнению Тихона, Ставрогин не готов, так как не закален и нет в нем высокого начала самопожертвования, которое позволило бы ему стерпеть насмешки и унижение. Чтобы убедить юношу избежать публикации, монах готов сам простить его, тем более что этого жаждет и сам грешник: «Если бы вы меня простили, мне было бы гораздо легче» (11, 26). Но Тихон ставит ему условие: «С тем, чтоб и вы меня также» (11, 26). Ставрогин обескуражен тем фактом, что старец ставит его на одну ногу с собой, так как считает Тихона безгрешным. Но Тихон не может поступиться своими

принципами, полагая в соответствии со своим «учением о совиновности», что каждый человек должен чувствовать свою вину, когда грех совершает другой человек. Таким образом, соглашение не достигнуто, и Ставрогин остается непреклонен в своем желании опубликовать записки. Перед лицом этой реальности монах признается Ставрогину, что ему действительно страшно за него, так как перед ним встает почти непроходимая бездна между «жаждой мученичества и жертвы собою» и неготовностью вынести позор и заушение. И всё же он с уважением относится к намерению героя: «Подвиг ваш, если от смирения, был бы величайшим христианским подвигом, если бы выдержали. Даже если б и не выдержали, всё равно вам первоначальную жертву сочтет Господь. Всё сочтется: ни одно слово, ни одно движение душевное, ни одна полумысль не пропадут даром. Но я вам предлагаю взамен сего подвига другой, еще величайший того, нечто уже несомненно великое...» (11, 29).

Далее в главе «У Тихона» автор развивает набросок из подготовительных материалов, связанный с его концепцией спасения: «Тихон, главная мысль: единственная свобода — победить себя» (11, 278). Подлинная свобода для Тихона состояла в осознании законов душевной жизни и борьбе со свосволим: Тихон предлагает Ставрогину добровольное отречение от самых сокровенных его желаний и прежде всего от обнаружения исповеди, понимая, что избавиться от самого себя в тогдашнем состоянии Ставрогина было бы не меньшим облегчением и победой его над собой: «Вас борет желание мученичества и жертвы собою; покорите и сие желание ваше, отложите листки и намерение ваше — и тогда уже всё поборете» (11, 29). Образ борьбы и победы заимствован им из сочинений Иоанна Богослова, где Христос заявляет о себе как о победителе мира (1 Ин 5: 4). Точно так же и каждый, кто следует ему в борьбе со злом в собственной душе и соблазнами мира, совершает некое усилие, равнозначное героическому акту. Современными западными теологами этот образ толкуется как радикальная самоотдача Богу, в которой человек уже ничего не ожидает от себя, но только от Бога, которой сопутствует освобождение от всего доступного распоряжению в мире, т. е. «размирщение», свобода<sup>21</sup>. Отказавшись от своего волеизъявления, Ставрогин, по убеждению монаха, обретет ту необходимую свободу, которая позволит ему заглянуть вглубь себя, чтобы познать свою истинную природу и предназначение. Спасение, по Тихону, таким образом зиждется на вере в скрытые возможности самого человека: «Всю гордость свою и беса вашего посрамите! Победителем кончите, свободы достигнете...» (11, 29). Ранее загадочно обронив, что бесы существуют несомненно, но понимание о них может быть весьма различное, в новом поучении Тихон в вышеприведенной реплике возвращается к теме демонизма, намекая на то, что «беси» есть

---

<sup>21</sup> См.: Бульман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М., 1994. С. 302–339.

не внешние по отношению к человеку враждебные ему трансцендентные сущности, а внутренние разрушительные силы, коренящиеся в свободной воле и пробуждающие стремление ко злу, направляющие его на путь корысти и коварства. Побуждая Ставрогина обратиться к иным, находящимся в его душе, спасительным силам для победы над собой, Тихон настаивает на необходимости наставничества на этом трудном пути и предлагает ему стать посредником между ним и одним мудрым руководителем: «Я знаю одного старца не здесь, но и недалеко отсюда, отшельника и схимника, и такой христианской премудрости, что нам с вами не понять того. Он послушает моих просьб. Я скажу ему о вас всё. Пойдите к нему в послушание, под начало его лет на пять, на семь, сколько сами найдете потребным впоследствии. Дайте себе обет, и сею великою жертвой купите всё, чего жаждете и даже чего не ожидаете, ибо и понять теперь не можете, что получите!» (11, 29). Казалось бы, Тихон предлагает Ставрогину традиционный путь, разработанный поколениями православных монахов. Действительно, статус отпущения грехов на пути монашеского служения известен еще со времен Юстиниана<sup>22</sup>. Монашеское отречение стало и одним из главных начал православной русской схимы<sup>23</sup>. Однако в предложении Тихона Ставрогину есть совершенно неприемлемое для того времени послабление в практике духовного роста — свобода в сроках и месте послушания, пренебрежение строгими уставами, свобода от необходимости идти в затвор: «Вам не надо быть в монастыре, не надо постригаться, будьте только послушником тайным, неявным, можно так, что и совсем в свете живя...» (11, 29). Подобная свобода, по нашему мнению, могла возникнуть в русском монашеском модернизме под непосредственным влиянием суфийской практики, которая требовала от ученика не только одного беспрекословного следования воле шейха, но позволяла ему быть праведником в миру. В результате ученик-суфий должен был потерять себя, перестать быть тем, кем он считал, кем мнил себя; разорвать со старым<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> По решению созданного им в 691 г. Трулльского собора (ставшего, как и решения следующего за ним Константинопольского собора, в православии нормой внутрицерковной жизни), любой грешник, действительно настроенный на покаяние, став монахом, т. е. приняв путь отречения от мирских соблазнов и покаянный образ жизни, имел возможность избыть свою вину и встать на путь добродетели (43-е правило Трулльского собора). (Conciliorum Oecumenicorum Decreta: 1593–1610).

<sup>23</sup> «Будем жить в соответствии с нашей схимой, как сказали отцы, дабы не носить чуждую схиму, но подобно тому как мы оставили великое, так оставим и малое, мы оставили мир, оставим и пристрастия к нему» (*Прп. Дорофей*. Душеполезные поучения. 1, 19: 5–9).

<sup>24</sup> Учитель в суфизме понимался как путеводитель для духа, находящегося в поиске Бога. В накшбандия отрицается затворничество, все «братья» являются суфиями в миру. Подчинение учителю является должной формой дисциплины, которое позволяет ученику (мюриду) кратчайшим путем достичь совершенства. При этом учителем используются различные морально-психологические методы воздействия на ученика, не посягающие, однако, на его личную свободу, а способствующие духовному развитию, которое состоит «в очищении сердца от порочных нравственных качеств» (*Юзев А. Н.* Татарские

Так и Ставрогин, по замыслу Тихона, уничтожив свое прежнее «я» человека, привыкшего подчинять свою жизнь собственному волеизъявлению, мог бы получить всё, к чему стремилась его познающая душа, а именно способность к овладению внутренними силами для достижения внутренней свободы во Христе «самообладанием» (11, 131).

Любопытно, что в подготовительных материалах ученый монах, уважая стремление Князя найти «твердый камень» веры, на котором был бы в состоянии утвердиться, советует ему идти не на послушание, а в народ, чтобы «полюбить его и его святую веру» (11, 274). Это означает, что в последнем варианте Тихон далек от славянофильских иллюзий. Так или иначе, в лице Тихона изображен мудрый руководитель молодежи. С его помощью Достоевский имел намерение показать роль монашества как единственного полнокровного источника духовной силы, способного оказать помощь заблудшей интеллигенции, пребывающей в тяжких сомнениях.

Поднятая в романе «Бесы» тема духовного наставничества вводит его в русло мировой литературной традиции. Решая проблему поиска своего места в мире для современного ему молодого поколения, Достоевский, возможно, использует созданную И.В. Гёте в романе «Годы странствий Вильгельма Мейстера» жанровую форму романа воспитания, который отображает восприятие мира и формирование человека под действием всех проявлений окружающей действительности и утверждает необходимость духовного наставничества для становления личности. В диссертации М.В. Педько «Наследие Гёте в творчестве Ф.М. Достоевского: структура и динамика персонажа» (СПб., 2006) автор исследует генетическую связь структуры характера целого ряда героев Достоевского с персонажами гётевских романов. В частности, исследователем замечено, что, вводя гётевские литературные прообразы во внутреннюю структуру образов героев, Достоевский воспринял от немецкого просветителя идею о множестве отведенных человеку возможностей и, моделируя эти идеи, собирал в одну точку, в один образ героя несколько путей, по которым может пойти его развитие. Это наблюдение верно, на наш взгляд, и по отношению к главному герою «Бесов». Юношей Ставрогин пробует самые разные пути, не примыкая, однако, ни к одному из течений, но интуитивно культивируя в себе образ нигилиста-сверхчеловека. Бросаясь из крайности в крайность, он пытается сделать немислимый скачок от крайнего зла и бесчувствия к покаянию, мученичеству и подвигу, который может оказаться для него катастрофой. Именно в этот кризисный момент, как мы могли убедиться, Достоевский вводит в повествование образ монаха Тихона как духовного наставника.

В путях спасения, по нашему мнению, роман «Бесы» также типологически близок роману Гёте следованием идеалу отречения челове-

---

мыслители конца XVIII — XIX века о суфизме // Суфизм в Иране и Центральной Азии: Материалы Международной конференции. Алматы, 2006. С. 299).

ка от своего «я» в пользу мудрого руководства своей судьбой. Жизнь в башне, доме барона Лотарио, своеобразного религиозного ордена, учения Ярно и аббата становятся для Вильгельма Мейстера подлинной школой обучения и воспитания. Основным мотивом романа и системой обучения выступает мотив отречения, умение ограничивать свои стремления и пристрастия как высшая добродетель, связанная с делом преображения личности. Проводя время в обществе мудрых наставников, называющих себя «отреченными», герой Гёте критически переоценивает свои прежние пути самопознания, учится видеть устремления, более соответствующие природе его души. У Достоевского путь, который должен пройти Ставрогин в качестве послушника, только символически намечен в главе «У Тихона», но указанных автором смысловых опор достаточно, чтобы составить представление об отречении от себя как основе духовного воспитания в русской православной монашеской практике. Отказ от собственной воли был исходной точкой, откуда монах мог вести заблудшего ученика по пути самопознания и самосовершенствования и служил противоядием от нового захлестнувшего Европу нигилизма и возникшей на его почве философии индивидуалистического своеволия. Тем не менее по сравнению с Гёте Достоевский намного более реалистичен. На протяжении всей работы над романом «Бесы» Достоевский не питает иллюзий, что Князь будет спасен. Весной 1870 г. писатель приходит к выводу, что условия нравственного возрождения героя слишком трудны, предчувствует, что его усилия окончатся плачевно: он приехал исправить свои ошибки, утверждает в вере, отличается энергией нового убеждения, молится иконам и «вдруг застреливается» (11, 133) (кончат с собой через повешение в финале окончательной редакции).

Подводя итоги исследования, мы приходим к заключению, что в «Бесах» Достоевский задался целью показать трагедию поколения, утратившего веру и находящегося в состоянии поиска новых источников жизни личности и духовных ориентиров.

В центре его внимания оказывается молодой аристократ с задатками философа и общественного деятеля, оказавшийся на перепутье между верой и неверием. После недолгого увлечения западничеством, к которому его приобщил первый наставник, историк Грановский (в подготовительных материалах), а впоследствии также и идеями социалистов-революционеров, он задуман писателем как идеолог православного миллениаризма, спроектированного им общественного движения, в основе которого лежат славянофильские идеи и эсхатологический миф, созданный путем переосмысления Апокалипсиса как образца раннехристианской сотериологии. Однако в окончательном тексте, следуя логике развития душевной жизни главного героя, Достоевский оставляет замысел сделать из Князя вождя, близкого ему по духу направления общественной мысли, сосредоточив внимание на нем как на человеке, находящемся в состоянии кризиса, на грани душевной болезни,

неспособном к какой бы то ни было общественной деятельности и нуждающемся в попечении.

В истории жизни Князя/Ставрогина особенно важную роль играют наставники. Появившегося в подготовительных материалах Голубова, который духовно окормляет юношу, в последующих редакциях сменяет православный монах Тихон, выступающий в роли его духовного отца, к которому он неоднократно обращается за советом. В окончательном опубликованном варианте Ставрогин приходит к Тихону всего один раз, но встреча эта имеет большое значение в контексте повествования, раскрывая читателю глаза на природу души и миропонимание героя, поведение которого кажется необъяснимым и загадочным.

В Тихоне показан новый тип ученого монаха-просветителя, который сочетает в себе черты христианского подвижника с обширной культурой и эрудицией, к которому настороженно и даже враждебно, обвиняя «чуть ли не в ереси» (11, 6), относится монастырское начальство. В нем намечены черты идеального для его времени наставника молодежи, вооруженного передовым духовно-нравственным учением неоплатонической природы, даром талантливого педагога и провидца, а также методом нравственного воспитания, основанном на любви и доверии. Тихон полностью раскрывает внутреннюю сущность Ставрогина, но не в силах ему помочь — тот слишком далеко зашел в своем своеволии и преступлении нравственного закона. Осознавая, что пал беспредельно низко в своем своеволии, Ставрогин не следует по пути отречения от своего «я», указанному ему монахом, и бесславно гибнет.

По нашему мнению, роман создан в западноевропейской традиции романа воспитания, где главный герой проходит в своем становлении через стадии сомнений, заблуждений и обновления, с той разницей, что заканчивается трагедией. В этом сказывается влияние на творческое сознание Достоевского эстетики античного театра, но тема эта требует особого освещения.

### **Библиографический список**

*Абдуллин Я. Г.* Общественно-философская мысль как составная часть татарской культуры // Очерки по истории татарской культуры (в контексте «Запад–Восток»). Казань, 2001. С. 99.

*Бульман Р.* Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М., 1994. С. 302–339.

*Гурдиши Р.* Человек и вера. Брюссель, 1994, с. 304

*Гусева Ю. Н.* Ишанизм как суфийская традиция Среднего Поволжья в XX веке: формы, смыслы, значение. М., 2013.

*Дмитриев С. С.* Грановский и русская общественность // Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1986. С. 325.

Жития святителей Митрофана Воронежского и Тихона Задонского. М., 2007.

*Капралов Е., протоиерей.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского и ее религиозно-исторический смысл. Киев, 1915, с.30.

- Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М., 1997.
- Псевдо-Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 20.
- Педько М.В. Наследие Гёте в творчестве Ф.М. Достоевского: структура и динамика персонажа. СПб., 2006.
- Раннехристианские церковные писатели. М., 1990.
- Saisu N. Достоевский и св. Тихон Задонский: идеал русского народа в понимании писателя // XVI Symposium of the International Dostoevsky Society. The Legacy of F. M. Dostoevsky: 150 years since the Publication of "Crime and Punishment": Book of abstracts. Granada, 2016. P. 61–62.
- Соловьев С. Сочинения. История России с древнейших времен. Т. I. М., 1988.
- Юзев А.Н. Татарские мыслители конца XVIII — XIX века о суфизме // Суфизм в Иране и Центральной Азии: Материалы Международной конференции. Алматы, 2006. С. 299.
- Bauckham R. The Theology of the book of revelation. Cambridge, 1993.
- Berry T. Dostoyevsky and St. Tikhon Zadonsky // New Zealand Slavonic Journal. 1989–1990. P. 67–72.
- Collins Y.A. The Combat Myth in the Book of Revelation // Harvard Dissertations in Religion. Harvard, 1976. P. 234.
- Introvigne M. Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila. Milano, 1995.
- Nickelsburg G. W. E. Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and I Enoch, in Rediscovery of Gnosticism, a cura di Layton. Leiden, 1981.
- Pearson B. From Jewish Apocalypticism to Gnosis // Giversen S., Petersen T., Sorensen J. P. (eds.) The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. Copenhagen, 1995. P. 146–163.

**Arsentieva N. N. “The youth without a guide”:  
the problem of spiritual guidance in the novel  
*The Possessed* by Dostoyevsky**

*Key words:* bildungsroman tradition, the formation of a protagonist’s personality in early and late edition, theme of false and true teachers, Sufism spiritual practices of Orthodox monasticism.

The present article justifies the hypothesis of the nature of *The Possessed* by the comparison of early drafts with the final edition. It proves the novel to be a work created in the West European generic tradition of Bildungsroman where the theme of spiritual mentoring plays the leading role in the formation of the protagonist’s personality. A special attention is paid to the chapter *At Tikhon*. It reveals the image of an educated monk, who combines the features of a Christian ascetic with an extensive erudition and the new methods of spiritual care, having reached the Russian monasticism via Central Asia and Volga Sufism orders.



## References

- Abdullin Ja. G. Obshhestvenno-filosofskaja mysl' kak sostavnaja chast' tatarskoj kul'tury. *Očerki po istorii tatarskoj kul'tury (v kontekste "Zapad–Vostok")*. Kazan', 2001. P. 99.
- Baukhram R. *The Theology of the book of revelation*. Cambridge, 1993.
- Berry T. Dostoyevsky and St. Tikhon Zadonsky. *New Zealand Slavonic Journal*. 1989–1990. P. 67–72.
- Bultmann R. Novyj Zavet i mifologija. *Social'no-politicheskoe izmerenie hristianstva*. Transl. G. V. Vdovina. Moscow, 1994. P. 302–339.
- Collins Y.A. The Combat Myth in the Book of Revelation. *Harvard Dissertations in Religion*. Harvard, 1976. P. 234.
- Dmitriev S. S. Granovskij i russkaja obshhestvennost'. *Granovskij T. N. Lekcii po istorii srednevekov'ja*. Moscow, 1986. P. 325.
- Guardini R. *Chelovek i vera*. Brjussel', 1994.
- Guseva Ju. N. *Ishanizm kak sufijskaja tradicija Srednego Povolzh'ja v XX veke: formy, smysly, znachenie*. Moscow, 2013.
- Introvigne M. *Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila*. Milano, 1995.
- Juzev A. N. Tatarskie mysliteli konca XVIII — XIX veka o sufizme. *Sufizm v Irane i Central'noj Azii. Materialy Mezhdunarodnoj konferencii*. Almaty, 2006. P. 299.
- Kapralov E., protoierej. *Legenda o Velikom Inkvizitore F.M. Dostoevskogo i eja religiozno-istoricheskij smysl*. Kiev, 1915.
- Ljubak A. de. *Drama ateisticheskogo gumanizma*. Moscow, 1997.
- Nickelsburg G.W.E. *Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve, and I Enoch, in Rediscovery of Gnosticism, a cura di Layton*. Leiden, 1981.
- Pearson B. From Jewish Apocalypticism to Gnosis. Giversen S., Petersen T., Sorensen J.P. (eds.) *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995*. Copenhagen, 1995. P. 146–163.
- Ped'ko M. V. *Nasledie Gete v tvorcestve F.M. Dostoevskogo: struktura i dinamika personazh*. Saint Petersburg, 2006.
- Psevdo-Dionisij Areopagit. Bozhestvennye imena. *Misticheskoe bogoslovie*. Kiev, 1991. P. 20.
- Rannehristianskie cerkovnye pisateli*. Moscow, 1990.
- Saisu N. Dostoevskij i sv. Tihon Zadonskij: ideal russkogo naroda v ponimanii pisatelja. *XVI Symposium of the International Dostoevsky Society. The Legacy of F.M. Dostoevsky: 150 years since the Publication of "Crime and Punishment": Book of abstracts*. Granada, 2016. P. 61–62.
- Solov'ev S. *Sochinenija. Istorija Rossii s drevnejshih vremen*. Vol. I. Moscow, 1988.
- Zhitija svjatilej Mitrofana Voronezhskogo i Tihona Zadonskogo*. Moscow, 2007.