

А. В. ЗОЛОТАРЕВ*

ORCID ID: 0000-0002-4055-0344

ДОСТОЕВСКИЙ И МИСТИКА

Аннотация: Автор выдвигает тезис, что существенной частью мирозерцания Достоевского была своего рода мистика — во-первых, как определенный опыт, и, во-вторых, как построенная на осмыслении этого опыта философия. Неоднократно изображенное писателем переживание выхода за пределы своего «я», соединения с вечными истоками бытия, со Христом и со всем человечеством, имеет ярко выраженные черты христианской «мистики сердца». Свообразие мистического опыта Достоевского состоит в том, что в его основе лежат главным образом нравственные интуиции — уважения к человеческой личности и любви ко Христу — которые в силу своей чрезвычайной интенсивности приобретают у писателя характер религиозного откровения. Важнейшие идеи философии Достоевского — о возможности осуществления в мире всеобщей гармонии, о необходимости преобразования человеческого сердца путем жертвенной любви и сострадания, о принятии человеком на себя всеобщей вины — имеют мистические истоки.

Ключевые слова: христианская мистика, «мистика сердца», апокалиптика, кенозис, исихазм.

A. V. Zolotarev

DOSTOEVSKY AND MYSTICISM

Annotation: Author defends the thesis that an essential part of Dostoevsky's worldview was a kind of mysticism — firstly, as a certain experience, and, secondly, as a philosophy built on this experience. The experience of self-transcendence and unity with the eternal sources of being, with Christ and with mankind, repeatedly depicted by the writer, has pronounced features of the Christian “mysticism of the heart”. The peculiarity of Dostoevsky's mystical experience

* Алексей Вадимович Золотарев, канд. филос. наук, доц. кафедры философии и биоэтики Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. акад. И.П. Павлова; Alexey Vadimovich Zolotarev, candidate of Philosophical Sciences, associate Professor of philosophy and bioethics, First Pavlov State Medical University of St. Petersburg. avzolo@yandex.ru.

lies in the fact that it is based mainly on moral intuitions — the intuition of respect for the human person and the intuition of love for Christ — which, due to their extreme intensity, acquire the character of a religious revelation. Dostoevsky's most important ideas, such as the possibility of universal harmony, the necessity to transform the human heart by means of sacrificial love and compassion, every man's responsibility for all humanity, have mystical origins.

Key words: Christian mysticism, “mysticism of heart”, apocalypticism, kenosis, hesychasm.

Понятие мистики обозначает, во-первых, экстатический опыт непосредственного соединения человека с Абсолютом и, во-вторых, философское и богословское осмысление такого опыта. К обоим этим составляющим мистики Достоевский многократно обращался в своих художественных произведениях, публицистике и частных суждениях. Наш тезис состоит в том, что особого рода мистика является основополагающей частью мирозерцания писателя — как в качестве его личного опыта, так и в форме созданной им религиозной философии.

На первый взгляд этому утверждению противоречат многочисленные прямые высказывания самого Достоевского о мистике. Дж. Скэнлан справедливо замечает: «Достоевский... почти всегда употреблял это слово в уничижительном смысле», однако он ошибается, поясняя, что при этом писатель «имел в виду вызывание или принятие какой бы то ни было сверхъестественной силы, помимо христианского Бога»¹. На самом деле Достоевский использовал слово «мистика» в отрицательном смысле не только говоря о спиритизме или иных нехристианских феноменах, но и применительно к христианству. В частности, он противопоставлял мистику как существенное свойство католицизма, подлинному, т.е. русскому православному, христианству. В записной тетради 1876–1877 г. Достоевский пишет: «Я православие определяю не мистическими верованиями, а человеколюбием и этому радуюсь, там блудница и тайна, а у нас нет ее» (24, 254); в «Дневнике писателя» за сентябрь 1876 г.: «В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» (23, 130). Характеризуя Алешу Карамазова, рассказчик в романе замечает: «Алеша был вовсе не фанатик... даже и не мистик вовсе... был он просто ранний человеколюбец» (14, 17).

Как видим, ложному, «мистическому» пониманию христианства Достоевский противопоставляет подлинное, по его мнению, т.е. нравственное, «человеколюбивое» понимание². Неподлинное же видение христианства присуще, согласно Достоевскому, не только католицизму — широко укоренилось оно и в «омертвевшей» официальной

¹ Скэнлан Дж. Достоевский как мыслитель. СПб., 2006. С. 56.

² Характерно, впрочем, что в поздний период это противопоставление исчезает: «Исходила же... нравственная идея всегда из идей мистических» («Дневник писателя», 1880 г.) (26, 165).

Православной Церкви; его представителями, например, являются лишённые любви, зато склонные к мистическим видениям фанатики наподобие о. Ферапонта из «Братьев Карамазовых». Здесь писатель сходится со многими предшествующими и современными ему русскими мыслителями — славянофилами, почвенниками, архим. Феофором (Бухаревым). Все они отвергали «мистику», «аскетизм», «фанатизм» как проявления квиетического, бездеятельного, «уединенного» христианства, противопоставляя ему «истинное христианство», т.е. религию братской деятельной любви к человечеству. Христианство, в их понимании, не должно быть «трансцендентным эгоизмом», когда человек озабочен лишь загробным спасением собственной души, но призвано быть силой, созидающей общественную гармонию.

Образ грядущей «всеобщей гармонии» был важной частью мировоззрения Достоевского. Именно за проповедь такой гармонии К. Н. Леонтьев обвинил его в «розовом христианстве», существенным признаком которого является, помимо прочего, слабость «мистического элемента». Противопоставляя Зосиму как носителя «розового христианства» Амвросию Оптинскому, Леонтьев пишет: «У от. Амвросия *прежде всего* строго церковная мистика и уже потом — прикладная мораль. У от. Зосимы (устами которого говорит сам Фед<ор> Мих<айлович>) — прежде всего мораль, “любовь”... ну а мистика *очень* слаба»³.

Есть, однако, момент, существенно отличающий религиозное мировоззрение Достоевского от взглядов славянофилов и почвенников: это ярко выраженный эсхатологизм. Именно данное обстоятельство, отмеченное многими, делает Достоевского центральной фигурой русской философии, соединяющей религиозных мыслителей XIX в. с деятелями «религиозно-философского ренессанса» Серебряного века. Об этом свидетельствует, например, Н. А. Бердяев: «Достоевский целиком принадлежит эпохе катастрофического мироощущения, эпохе, религиозно обращенной к Апокалипсису. <...> Между славянофилами и идеалистами 40-х годов и духовными течениями начала XX века лежит духовный переворот — творчество Достоевского»⁴. «Всеобщая гармония» Достоевского носит отнюдь не присущий почвенническому мировоззрению апокалиптический характер, она предстает как своего рода хилиастическая утопия, как пришедшее «в последние времена» «царство Божие на земле».

Это дает некоторым авторам основание причислять Достоевского к единомышленникам русского религиозного модернизма, в наиболее радикальной форме воплощенного в «новом религиозном сознании», для которого в высшей степени характерно было как раз создание хилиастических утопий, противопоставленных «отжившему»

³ Цит. по: Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники: Н. Н. Стрехов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. С. 337.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М., 2016. С. 458, 497.

«историческому христианству» (т. е. православию) в качестве некой новой «Церкви Третьего Завета». Прежде всего к такому причислению были склонны сами деятели «нового религиозного сознания». Так, Бердяев заявлял: «Достоевский... выходит за пределы исторического православия. <...> С ним связаны и все формы неохристианства»⁵. Д. С. Мережковский еще более категоричен: «Он думал или хотел думать, что его религия — православие. Но истинная религия его... вовсе не православие, не историческое христианство, ни даже христианство вообще, а то, что за христианством... Грядущий Третий Завет...»⁶

Такая оценка мировоззрения Достоевского глубоко ошибочна. В частности, существует важнейшее отличие хилиастической утопии Достоевского (действительно весьма нехарактерной для богословия Православной Церкви) от всех утопических проектов русского Серебряного века. Общая черта последних состоит в том, что «царство Божие на земле» предстает в них как закономерный итог общественно-исторического развития, как результат действия социальных институтов и движений. Конечно, построение такого «царства» предполагает не только изменение общественных отношений, но и нравственное преобразование человека, однако действующие силы этого процесса — суть именно социальные силы: царь и папа у В. С. Соловьева, «религиозная общественность» у Бердяева и Мережковского и т. д. По Достоевскому же Царство Божие приходит на землю только изнутри человеческой души, прошедшей путем всецелого покаяния и нравственного преобразования⁷. Мистическое преобразование человеческого сердца есть единственный способ осуществить на земле небесную гармонию, которую проповедует Достоевский. Таким образом, его хилиастическая утопия демонстрирует ключевую роль «мистики сердца» в мировоззрении писателя.

Однако, прежде чем рассуждать о мистическом мирозерцании Достоевского, надо указать на опытные истоки такого мирозерцания. Те авторы, которые недвусмысленно говорят о наличии у писателя мистического опыта (например, Дж. Сканлан и Р. Лаут), как правило, связывают этот опыт исключительно с «эпилептической аурой», что, с нашей точки зрения, является ошибкой. Тем не менее начать стоит именно с рассмотрения особого рода переживаний, связанных с эпилепсией, как они представлены в художественном творчестве писателя.

Наиболее подробно эти переживания даны в романе «Идиот» в описаниях припадков кн. Мышкина, в романе «Бесы» в рассказах Кириллова Ставрогину и Шатову, а также отчасти во «Сне смешного человека».

⁵ Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. С. 484, 496.

⁶ Мережковский Д. Пророк русской революции. К юбилею Достоевского. СПб., 1906. С. 50.

⁷ См.: Золотарев А. В. Своеобразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.

Несомненно, эти описания основываются на опыте, лично пережитом Достоевским. Основное содержание этого опыта — ощущение полной и совершенной гармонии в мироздании, слияние с этой гармонией и ощущение полноты существования в таком слиянии. Переживаемый Мышкиным за мгновение до припадка опыт «оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни» (8, 188). О подобном опыте Кириллов сообщает Шатову: «Есть секунды... и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой» (10, 450). Здесь переживается выход за пределы времени в вечность — Кириллов говорит Ставрогину: «...время вдруг останавливается и будет вечно» (10, 188). Время не может идти дальше, потому что цель — полнота бытия — уже достигнута: «к чему развитие, коли цель достигнута?» (10, 450) Кириллов связывает это переживание с библейским пророчеством «времени уже не будет» (Откр. 10: 6), то же говорит и Мышкин в беседе с Рогожиным: «В этот момент... — мне как-то становится понятно необычайно слово о том, что *времени больше не будет*» (8, 189).

Важно подчеркнуть, что в данном опыте не происходит затемнение сознания, напротив, ощущается чрезвычайное усиление мыслительной способности: «Мгновения эти были именно одним только необыкновенным усилением самосознания...» (8, 188) Рассматриваемый опыт не только не противоречит человеческому разуму, но воспринимается как полное, высшее проявление разума. Опыт ощущается как абсолютная достоверность и несомненность: «Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто... вдруг говорите: да, это правда» (10, 450). Опыт сопровождается переживаниями сверхчувственного света: «Ум, сердце озарялись необыкновенным светом», в них появляются «молнии и проблески» (8, 188). Все это соединено с переживанием радости и совершенного покоя: «...все волнения... как бы умиротворялись разом, разрешались в какое-то высшее спокойствие, полное ясной, гармоничной радости...» (8, 188)

Таким образом, рассмотренный опыт предстает в своей сущности как выход человека за пределы эмпирически данного «я» в область «высшего бытия», соединение с вечной первоосновой сущего, которая видится как «гармония», «высший синтез жизни». Эта «гармония» пребывает постоянно как бытийственная основа мира, но в обычном своем состоянии человек не замечает ее. Стоит, однако, в экстатическом опыте увидеть эту бытийственную основу и пережить свое единство с ней, как человек обретает полноту существования и счастье: «Все хорошо... Человек несчастлив потому, что не знает, что он счастлив... <...> Кто узнает... сейчас станет счастлив, сию минуту» (10, 188). Чувство бесконечной гармонии, слияния с миром как единым целым, фотизм (видение сверхчувственного света), остановка времени, ощущение абсолютной достоверности переживаемого, молитвенное чувство

и экстагический восторг — все это признаки именно мистических переживаний.

Достоевский, однако, вполне осознает проблему, связанную с патологическим происхождением этих переживаний, — и решает ее от лица своих персонажей. Не суть ли рассмотренные переживания только болезненная иллюзия? Этим вопросом задается кн. Мышкин: «...ведь все эти молнии и проблески высшего самоощущения и самосознания, а стало быть и “высшего бытия”, не что иное, как болезнь... а если так, то это вовсе не высшее бытие, а, напротив, должно быть причислено к самому низшему. И, однако же, он все-таки дошел наконец до чрезвычайно парадоксального вывода: “Что же в том, что это болезнь?.. Какое до того дело... если самый результат, если минута ощущения, припоминаемая и рассматриваемая уже в здоровом состоянии, оказывается в высшей степени гармонией, красотой, дает неслыханное и негаданное дотоле чувство полноты?..”» (8, 188). Как видим, Мышкин (а вместе с ним, очевидно, и Достоевский) проверяет свой экстагический опыт трезвым и здоровым разумом и приходит к выводу о подлинности этого опыта. Сканлан вполне справедливо замечает, что для Достоевского в опыте эпилептической ауры «нет отказа от разума, но лишь особая возможность получить доступ к его высшим формам»⁸.

Герой «Сна смешного человека» также приходит к выводу, что, каково бы ни было происхождение его видений (пусть и не прямо эпилептических, но явно болезненных по истокам), подлинность их содержания несомненна, их истина объективна, ибо превосходит возможности человеческой субъективности: «...все это, быть может, было вовсе не сон! <...> Неужели же мелкое сердце мое и капризный, ничтожный ум мой могли возвыситься до такого откровения правды!» (25, 115) Болезненное состояние организма, возможно, есть всего лишь физическая предпосылка для вполне объективного опыта соприкосновения с «другими мирами». Здесь уместно вспомнить мысль Свидригайлова: «Ведь обыкновенно как говорят?.. — “Ты болен, стало быть, то, что тебе представляется, есть один только несуществующий бред”. А ведь тут нет строгой логики. <...> Здоровому человеку, разумеется... незачем видеть... Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира...» (6, 220, 221)

В конечном счете критерием истинности опыта эпилептической ауры для Достоевского является согласие содержания этого опыта с «высшим разумом» и нравственной интуицией. Несмотря на патологические истоки этого опыта, он был признан Достоевским как подлинный, как отражающий в своем содержании некую глубинную объективную реальность. Оставляя, вслед за писателем, в стороне вопрос

⁸ Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. С. 49.

о физиологической основе этих переживаний, мы должны признать, что содержание их оказало большое влияние на мирозерцание Достоевского и получило там именно мистическую интерпретацию. Однако сами по себе эти переживания не суть еще в полном смысле то, что мы называем «мистикой» Достоевского. Они выступают у него только как сырой материал для дальнейшего осмысления с позиций христианского сознания.

В основе христианского мирозерцания Достоевского лежит нравственная интуиция, важнейшими составляющими которой являются, во-первых, чрезвычайная любовь ко Христу («Через всю жизнь свою Достоевский пронес... какую-то иступленную любовь к лику Христа...»⁹) и, во-вторых, ощущение бесконечной ценности человеческой личности. Из этого последнего проистекает для Достоевского необходимость принятия трех философских постулатов: бессмертия души, свободы воли и бытия Бога. Здесь Достоевский следует Канту, но, в отличие от Канта, опирается не столько на дискурсивный разум, сколько на моральные переживания, доходящие вследствие чрезвычайной своей интенсивности до мистического вдохновения. В нравственном переживании для Достоевского происходит экстатический выход за пределы собственного «я» и сверхрациональное откровение истины, что и составляет, с нашей точки зрения, основу «нравственной мистики» писателя. Прот. Василий Зеньковский справедливо говорит о «мистической этике» Достоевского, характеризуя ее при этом следующим образом: «...моральные движения определяются не чувствами, не рассудком, не разумом, а прежде всего живым ощущением Бога...»¹⁰ С нашей точки зрения, однако, у Достоевского не этическое чувство происходит из ощущения Бога, а наоборот — ощущение Бога рождается из чрезвычайной интенсивности моральных переживаний.

Именно исходные нравственные интуиции Достоевского — любовь ко Христу и ощущение бесконечности человеческой личности — рождают у писателя веру во Христа как в Бога и переживание единства всех человеческих лиц во Христе. Переживание единства с Богом для Достоевского есть переживание единства именно со Христом. Но опыт эпилептической ауры совершенно недостаточен для такого переживания. Переживаемые в ауре «полнота» и «синтез» не требуют еще личностного Бога и тем более Христа. Однако у Достоевского опыт экстатического переживания «полноты», «гармонии» и «синтеза» (сам по себе еще внеэтический) совмещается с чисто нравственным, но тоже экстатическим, опытом сострадания и любви.

Ощущение бесконечной ценности человеческой личности порождает у писателя чрезвычайно интенсивное чувство жалости ко всем «униженным и оскорбленным», сострадание к боли любого существа,

⁹ Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского. С. 329, 330.

¹⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 411, 412.

потребность в жертвенной любви. Здесь, а не в радостном экстазе ауры, прежде всего происходит для Достоевского соединение со Христом. Такое соединение требует кенозиса страдания, так как Бог, кенотически отдавший себя людям, присутствует в каждом акте человеческого страдания. Именно поэтому кн. Мышкин говорит: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» (8, 192). В подготовительных материалах к «Идиоту» Достоевский записывает: «Сострадание — все христианство» (9, 270). Потребность в самоумалении, в добровольном принятии на себя страданий как пути соединения с Богом — это переживание, в высшей степени характерное для христианской мистики: «...погрузиться в смирение, это значит погрузиться в Бога, ибо Бог есть дно смирения... испытать уничтожение... есть уничтожение в Боге ...мы в этом погружении — одна жизнь с Ним»¹¹.

Христос — невинный страдалец, взявший на себя вину всех без исключения людей, явивший совершенную любовь ко всем без исключения людям и послуживший им «даже до смерти». Мистическая нравственная интуиция Достоевского требует поэтому, чтобы человек ради уподобления Христу и соединения с Богом принял на себя вину всех людей и перед всеми людьми, сострадал бы всей страдающей твари и любил бы всех совершенной любовью «всеслужения». В такого рода переживаниях человек выходит из своего ограниченного «я», соединяется со всем миром и, таким образом, со Христом.

Именно синтез экстатического опыта «гармонии», «полноты бытия» с экстатическими же нравственными переживаниями сострадания, вины и жертвенной любви лежит в основе того, что может быть названо «мистической философией», или «мистическим мирозерцанием» Достоевского, которое последовательно развивалось и углублялось на протяжении жизни писателя.

Первый очерк такой философии содержится в его записи 1864 г. по поводу смерти жены («Маша лежит на столе»). Здесь уже присутствует ряд принципиальных для «мистического мировоззрения» Достоевского идей: 1) Бог есть «лоно всеобщего синтеза»; 2) этот «синтез», т. е. совершенное единство человечества, есть конечная цель всей человеческой истории и в то же время вечный «рай Христов»: «...бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, “времени больше не будет”»; 3) чтобы войти в него, надо достичь полноты преображения человеческой природы в соединении со Христом, что будет в то же время воскресением человека (20, 172–174).

Важный момент этой философии — противопоставление понятия человеческого «я», которое (в отличие от «я» Христа) есть неподлинное существование, понятию «лица» как подлинному существованию,

¹¹ *Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака.* М., 1910. С. 50, 51.

обретаемому только в синтезе воскресения¹². «Я» эгоистично и безлюбно, оно противостоит всем другим человеческим «я», оно обречено вечно страдать и причинять страдания другим. Только принеся «*любобвю* в жертву свое я людям», отдав его «всем и каждому безраздельно и беззаветно», человек отождествляется с «синтетической натурой Христа» и таким образом обретает полноту существования в качестве «лица». Воскреснув в синтезе, в «слитии» со Христом и другими людьми, человек обретет полноту личного существования: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем...» (20, 172–174) Полное соединение со Христом при сохранении собственного лица и есть то, что в мистическом богословии христианства называется обожением.

После 1864 г. до конца жизни писателя происходило постоянное углубление его мистического мирозерцания. В наибольшей степени оно выражено в «Братьях Карамазовых» — прежде всего в речах Зосимы, его брата Маркела и «таинственного посетителя». «Рай Христов» существует актуально в глубине бытия, в качестве мистической основы эмпирического мира, но его не видит непросветленное сознание: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того» (14, 262), «рай... в каждом из нас затаен, вот он теперь и во мне кроется, и, захочу, завтра же настанет он для меня в самом деле и уже на всю мою жизнь» (14, 275). Эмпирическая действительность живет благодаря причастию «другим мирам», и человеку в особом откровении дано ощутить это: «...даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим... <...> Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...» (14, 290)

В глубинной основе все бытие едино, именно поэтому каждый виноват перед всеми. Эту излюбленную мысль Достоевского, фундаментальную для его нравственного учения, — «всякий пред всеми за всех и за все виноват» (14, 262) — невозможно объяснить иначе, чем в контексте его мистического мирозерцания. Благодаря мистическому единству мира любое греховное действие или даже греховный эгоистический помысел человека затрагивает все мироздание. Зосима говорит: «Юноша брат мой у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается...» (14, 290) Более того, поскольку в сверхэмпирическом бытии времени нет, постольку человек ответственен и за прошлое, как за будущее, за предков, как за потомков. Мысль о том, что человек должен принять вину даже за предков, была важна для Достоевского. Он выразил ее в письме Ю. Ф. Абаза, давая своей корреспондентке рекомендации относительно

¹² См.: Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019. С. 169–174.

вымышленного ею персонажа: «Дайте ему... осмысление своего греха, как целого поколения... и заставьте его сознательно пойти на страдание за всех предков своих, и за всех и вся, чтобы искупить грех людской. Мысль великая...» (30₁, 192)

Принять вину за все — это и значит признать единство со всем, единство с Богом. Эгоистически отпадая от такого единства, человек берет на себя ответственность за все зло и страдание раздробленного мира. Через свой личный грех человек разрушает пребывающий внутри него мистический «Христов рай» и превращает его в эмпирический мир вражды, потому он и становится ответственным за все грехи этого эмпирического мира. Сохраняя же единство со всеми, человек воплощает в себе образ Христов, который есть «свет миру», и таким образом ведет мир ко спасению. Просвещающий сердца людей свет этого образа — основа и залог всеобщего спасения: «...не усомнись в силе света небесного; верь тому, что если теперь не спаслись, то потом спасутся» (14, 292).

Мировоззрение Достоевского христоцентрично. Он мало говорит о Боге как о трансцендентном Творце мира, все его внимание направлено на Богочеловека Христа. Это обстоятельство, вкупе с тем, что писатель неоднократно называл Христа идеалом человека, дает основание некоторым исследователям полагать, что Христос для Достоевского всего лишь человек, который в полноте реализовал потенции, заложенные в человеческой природе, и в этом смысле стал «идеалом». Такое понимание в корне ошибочно. Оно несовместимо с рассмотренным выше мистическим мировоззрением Достоевского и противоречит некоторым его прямым высказываниям. В черновых набросках к «Бесам» Достоевский устами Ставрогина, но, очевидно, выражая собственную мысль, говорит: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни... и залог для бытия всего мира, и заключается в трех словах: *Слово плоть бысть...*» (11, 179) Христос Достоевского — это воплощенный Бог-Слово, и только поэтому Он является синтетической основой бытия. Исследователь христианского мистицизма П. М. Минин пишет: «Мы никогда вполне не поняли бы той настойчивости и убежденности, с которыми православные... отстаивали учение о божестве Христа, если бы не учили мистической основы этого учения», ведь решить данный вопрос «значило решить вопрос о жизни и смерти человека, ибо жизнь последнего есть процесс “обожения”, а это “обожение” немислимо без признания божеского достоинства Христа»¹³.

Любовь ко Христу как синтетическому единству мира есть, таким образом, любовь ко всей твари: «Любите все создание Божие, и целое и каждую песчинку» (14, 289). Эта любовь, по учению Зосимы, должна даже носить экстатический характер, доходить до иступления: «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби... ищи восторга и иступления

¹³ Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. С. 62.

сего» (14, 292). Именно такой мистический экстаз пережил Алеша, когда «нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”» (14, 328).

В момент мистического соединения с Богом человек становится точкой, в которой пересекаются все линии мироздания. «Эвклидов ум» человека не может понять, каким образом параллельные прямые могли бы сойтись, но мистический ум знает, что все прямые совпадают в бесконечном Боге. Достоевский неоднократно обращался к образу Бога как точки пересечения параллельных прямых. Так, в записной тетради за 1880–1881 гг. он пишет: «Если б сошлись параллельные линии, кончился бы закон мира сего. Но в бесконечности они сходятся, и бесконечность есть несомненно. <...> А если есть бесконечность, то есть Бог и мир другой, на иных законах, чем реальный (созданный) мир» (27, 43). Для мистического опыта в высшей степени характерно видение Бога как точки, в которой сходятся все линии, сливаясь с этой точкой и в то же время не утрачивая своей различимости. Фламандский мистик XIV в. Рейсбрук пишет: «...нужно, чтобы наш дух выступил... к этому вечному центру, где кончаются и начинаются все наши линии. И в этом центре эти линии теряют свое имя и всякое различие... и становятся тем самым единством, которое есть сам центр, и, тем не менее, всегда пребывают сами по себе сходящимися линиями»¹⁴. В известном поучении аввы Дорофея (VI в.) Бог также уподобляется точке, в которой сходятся все линии, т. е. «пути жизни человеческой», так что люди «сколько приближаются к Богу, столько приближаются и друг к другу; и сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу»¹⁵.

Границы между человеческими индивидуумами — суть границы только эмпирического мира, в глубине бытия они отсутствуют. «Попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начинается другая... В христианстве и вопрос немислим этот» (27, 49). Человек един со всем бытием и потому несомненно бессмертен. Р. Лаут делает очень верное замечание: «...у Достоевского не было ужаса или страха перед небытием. Вообще в целостном виде комплекс страха современной экзистенциалистской философии у него отсутствовал. <...> В насильственной смерти больше всего Достоевского страшило и потрясало насилие над душой»¹⁶. Отсутствие экзистенциального страха перед небытием очень характерно именно для мистического мироощущения. Достоевский не знает страха смерти как экзистенциального страха небытия. В «гармонии», описанной во «Сне смешного человека», люди не боятся смерти, потому что они непосредственно ощущают единство бытия: «...у них было какое-то насущное, живое

¹⁴ Рейсбрук *Удивительный*. Одевание духовного брака. С. 69.

¹⁵ [Дорофей, *прп.*] Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. М., 2011. С. 118.

¹⁶ Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 91.

и непрерывное единение с Целым вселенной... было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной. Они ждали этого мгновения с радостью...» (25, 114) Человек не может не быть, но он может существовать неподлинно, т.е. в разъединении с миром. Такое существование и есть ад; смерть страшна не как небытие, а как возможность адского существования. У Достоевского и ад, и рай суть гипостазированные состояния души¹⁷, что тоже характерно именно для мистического миропонимания.

Рассмотренное мирозерцание обладает всеми особенностями именно христианской мистики. От всякой иной мистики, например индийской или неоплатонической, ее отличают некоторые черты. Во-первых, ярко выраженный персонализм, «мистика личности»¹⁸. Бог понимается здесь не как безличный Абсолют, а как Личность, а человек, соединяясь с Богом, не растворяется в нем, но сохраняет себя в качестве личности. Во-вторых, христианская мистика предельно христоцентрична: соединение с Богом в ней мыслится исключительно при содействии Христа: «...христианская мистика, и в особенности церковная, есть мистика Логоса, мистика Христа»¹⁹. Эти особенности вполне отвечают двум названным выше базовым интуициям «нравственной мистики» Достоевского: беспредельной любви ко Христу и ощущению бесконечной ценности человеческой личности. Мистическое мирозерцание писателя более всего приближается к тому, что П. Н. Минин называет «нравственно-практическим направлением церковной мистики», или, иначе говоря, к «мистике сердца», отличной от «мистики ума». Лишь для «мистики ума», но не для «мистики сердца» характерно то, что отталкивало Достоевского в плохом мистицизме — квиетизм, «трансцендентный эгоизм», отрешенность от людей и природы.

К мистическому мирозерцанию Достоевского оказывается особенно близка «мистика сердца» православного подвижника IV в. Макария Великого, которая «глубоко этична и чужда крайностей мистического квиетизма»²⁰. Достоевский многократно говорил о спасительной силе Лица Христова, Образа Христова как проявления бесконечной красоты. Иногда это понимают в духе далекого от православия гуманистического учения об Иисусе как «нравственным примере», «образце для подражания». Между тем учение о спасении как запечатлении в душе Образа Христова есть и у Макария Великого. По Достоевскому, только запечатлев в себе Лик Христов, человек становится способен

¹⁷ Ад есть «страдание о том, что нельзя уже более любить» (14, 292), и в то же время «рай... в каждом из нас затаен» (14, 275).

¹⁸ Минин П. Н. Мистицизм и его природа. С. 66.

¹⁹ Там же. С. 67.

²⁰ Там же. С. 118.

обрести полноту существования в качестве «лица». Макарий же рассказывает, как душа подвижника, «осиянная небесными лучами Лица Христова... <...> всецело сделана светом и духом, вся исполнена очей и... отовсюду представляется ликом, потому что снизошла на нее и восседает на ней неизреченная красота славы Света Христа»²¹.

«Мистика сердца» Макария и других ранних подвижников получила развитие в православном исихазме. Исихастская традиция, как указывает ее исследователь С.С. Хоружий, видит обожение человека как «онтологическое размыкание антропологической реальности». В этом «размыкании» человек открывается Божественному бытию, тем самым конституируя свою личность. «По православному учению, истинная личность — Божественная Ипостась, тогда как эмпирический человек не является личностью в подлинном смысле. Однако, приобщаясь к Богу, он приобщается, тем самым, личному бытию...»²² «Онтология личности», присутствующая в «мистической философии» Достоевского, также предполагает, что личность может существовать только в «размыкании» своей эгоистической замкнутости, в соединении с Лицом Христа и, тем самым, с миром. Самоутверждение же человеческого «я» всегда ведет, по Достоевскому, к распаду человеческой личности. Совершенно справедливо заметил прп. Иустин (Попович): «Достоевский... неопровержимо доказывает, что человек как человек, в своей эмпирической данности, не обладает такой силой, которая бы сделала его способным быть единственным создателем и осуществителем своей личности»²³. Любая последовательная попытка осуществить такое самоутверждение ведет к тому, что человек оказывается во власти дьявольской стихии.

Тема одержимости человека злым духом, превращения человеческой воли в волю дьявольскую, очень важна для мирозерцания Достоевского. Об этом также говорит прп. Иустин: «...особая заслуга Достоевского в том, что он открыл метод действий дьявола в сфере человеческой природы: он незаметно, тайно забирается в самосознание человека, становится его неотделимой частью... захватывает ум и все психические силы человека, так что человек несознательно чувствует его как себя, как содержание своего самосознания...»²⁴ Здесь мы тоже обнаруживаем неслучайные параллели с мистикой Макария Великого, который так учит о соединении грешника со злым духом: «...сатана чем-то одним делается с душою, оба духа во время блуда или убийства составляют что-то одно»²⁵.

²¹ Макарий Египетский, прп. Творения. М., 2002. С. 151, 253, 254.

²² Хоружий С.С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии // Достоевский и мировая культура: Альманах. Вып. 25. М., 2009. С. 23.

²³ Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф.М. Достоевского. Минск, 2007. С. 112.

²⁴ Там же. С. 124.

²⁵ Макарий Египетский, прп. Творения. С. 348.

Несмотря на многочисленные параллели с православными мистическими учениями, открытым остается вопрос, насколько мистическое мирозерцание Достоевского в целом согласуется с Православием. Прот. Павел Хондзинский называет учение Зосимы «новым пелагианством»: «За это говорит отсутствие ясного учения не только о необходимости благодати, но и о первородном грехе, а также мысль о возможности путем личного подражания Единому Безгрешному, силами естественной любви, достичь царствия Божия»²⁶. Примерно это же имеет в виду и прот. Василий Зеньковский, говоря о «христианском натурализме» Достоевского: «...его антропология стоит посередине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало представления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его воскресения»²⁷.

На самом деле страдание и кенотическое унижение — ключевой момент христологии, а следовательно, и антропологии Достоевского. Христос потому и несравненно прекрасен, потому и достоин быть Богом, что Он принял безвинные страдания и мученическую смерть за людей. Равным образом ощущение могущества зла в мире, видение всеобщей онтологической поврежденности грехом очень сильно у Достоевского. Но вот отсутствие хоть сколько-нибудь выраженной мысли о необходимости благодати Св. Духа для подражания Христу, для воплощения в душе человека Образа Христова делает учение Достоевского действительно в значительной степени «пелагианским». У Достоевского очень много христологии, но почти совсем нет пневматологии, что, конечно, невозможно в последовательно православном мистическом мирозерцании.

Еще один вопрос состоит в том, насколько мирозерцание Достоевского близко к взглядам критиков «исторического христианства», призывавших к отказу от «монашеского православия». Весьма вероятно, что на образ Алеши Карамазова повлиял отказавшийся от монашеских обетов А. М. Бухарев²⁸, но это не значит, что Достоевский, подобно Мережковскому или В. В. Розанову, был разочарован в монашестве как таковом. С. С. Хоружий обращает внимание на то, что «мотив выхода аскетической традиции в мир и старчества, понятого как созидание “монастыря в миру”... воплощаемый в двуединстве Зосимы и Алеши», весьма стар и характерен для исихастской монашеской традиции: «Достоевский наверняка не знал, что вернуться в мир посылал лучших своих учеников св. Григорий Синаит... один из великих исихастских

²⁶ Хондзинский Павел, протоиерей. Достоевский как «учитель Церкви» // Вестник РХГА. 2013. Т. 14, вып. 2. С. 141.

²⁷ Зеньковский В. В. История русской философии. С. 409.

²⁸ См.: Баритт К. А. Алексей Карамазов — последователь архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // Словесность и история. 2021. № 4. С. 7–35.

учителей... Мы же, зная это, не можем не признать глубину духовной интуиции писателя, а равно и подлинную близость старца Зосимы к исихазму»²⁹. Отторжение Достоевским монашеского фанатизма и ложного мистицизма не есть отторжение самой православной монашеской традиции, представленной любимыми им Тихоном Задонским, иноком Парфением, Леонидом и Амвросием Оптинскими. Это не отрицание монашеской «мистики сердца», это всего лишь отвращение от того, что С.И. Фудель назвал «темным двойником Церкви»: «Достоевский учился у Тихона, Парфения и Леонида... но тут же рядом с ними были феодосии-ферапонты, которые подвижничили, пророчествовали, имели видения, претендовали быть носителями всей мистической стороны христианства. И Достоевский настораживается против мистики»³⁰.

Мистическое мировоззрение Достоевского имеет не церковные истоки. Оно вытекает из его собственного уникального опыта, в первую очередь нравственного по природе. Прав был В. В. Розанов, сказавший о писателе: «...очень похоже на то, что человек, разошедшийся с религиозными формами какого бы то ни было народа и какого бы то ни было времени, начинает тревогами своей совести приводиться к мысли о религии и развивает ее самостоятельно, исключительно из этих тревог»³¹. Однако нельзя не признать, что развивалось это мировоззрение на протяжении жизни писателя именно в направлении сближения с православно-церковной традицией. Мысль Достоевского в поисках своего выразителя двигалась от образа «самородного», стоящего вне всякой традиции мистика-христианина кн. Мышкина к образам православных монахов Тихона («Бесы») и Зосимы. Отчасти это движение направлялось идеологией Достоевского, его почвенничеством, которое побуждало искать идеал в русском народе, воспитанном исторической Церковью. Но в большей степени, как нам кажется, это движение было обусловлено внутренней логикой мистического мирозерцания писателя.

Библиографический список

- Барит К. А.* Алексей Карамазов — последователь архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // *Словесность и история.* 2021. № 4. С. 7–35.
- Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А. Русская идея. Мирозерцание Достоевского.* М., 2016. С. 311–510.

²⁹ Хоружий С.С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. С. 35, 36.

³⁰ *Фудель С. И.* Наследство Достоевского. М., 2016. С. 232.

³¹ *Розанов В. В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: опыт критического комментария // *Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях.* М., 1996. С. 103.

- [Дорофей, прп.] Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания. М., 2011. 381 с.
- Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. 880 с.
- Золотарев А. В. Своеобразие хилиастической утопии Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 12–26.
- Иустин (Попович), прп. Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007. 312 с.
- Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019. 336 с.
- Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. 447 с.
- Макарий Египетский, прп. Творения. М., 2002. 639 с.
- Мережковский Д. Пророк русской революции. К юбилею Достоевского. СПб., 1906. 153 с.
- Минин П. М. Мистицизм и его природа. Киев, 2003. 148 с.
- Рейсбрук Удивительный. Одевание духовного брака. М., 1910. 272 с.
- Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: опыт критического комментария // Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 7–156.
- Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнаники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев. М., 2001. 477 с.
- Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. СПб., 2006. 256 с.
- Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 2016. 340 с.
- Хондзинский Павел, протоиерей. Достоевский как «учитель Церкви» // Вестник РХГА. 2013. Т. 14, вып. 2. С. 137–146.
- Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии // Достоевский и мировая культура: Альманах. Вып. 25. М., 2009. С. 13–56.

References

- Barsht K. A. Aleksei Karamazov — posledovatel' arkhimandrita Feodora (A. M. Bukhareva) [Alexey Karamazov is a follower of Archimandrite Theodore (A. M. Bukharev)]. *Slovesnost' i istoriia*, 2021, no. 4, pp. 7–35. (In Russ.)
- Berdyayev N. A. Mirosozertsanie Dostoevskogo [Dostoevsky's worldview]. In: Berdyayev N. A. *Russkaia ideia. Mirosozertsanie Dostoevskogo*. Moscow, 2016. Pp. 311–510. (In Russ.)
- [Dorotheus, rev.] *Prepodobnogo ottsa nashego avvy Dorofeia dushepoleznye poucheniiia i poslaniia* [The soul-beneficial teachings and messages of our venerable father Abba Dorotheus]. Moscow, 2011. 381 p. (In Russ.)
- Fudel S. I. *Nasledstvo Dostoevskogo* [Dostoevsky's heritage]. Moscow, 2016. 340 p. (In Russ.)
- Iustin (Popovich), rev. *Filosofiiia i religiiia F. M. Dostoevskogo* [Philosophy and Religion of F. M. Dostoevsky]. Minsk, 2007. 312 p. (In Russ.)
- Kasatkina T. A. *Dostoevskii kak filosof i bogoslov: hudozhestvennyi sposob vyskazyvaniia* [Dostoevsky as a Philosopher and Theologian: An Artistic Way of Expression]. Moscow, 2019. 336 p. (In Russ.)

- Khondzinskii Pavel, prot. Dostoevskii kak “uchitel’ Tserkvi” [Dostoevsky as a “Doctor of the Church”]. *Vesnik RHGA*, 2013, vol. 14, iss. 2, pp. 137–146. (In Russ.)
- Khoruzhy S. S. “Brat’ia Karamazovy” v prizme isikhastskoi antropologii [“The Brothers Karamazov” in the Prism of Hesychastic Anthropology]. In: *Dostoevskii i mirovaia kul’tura*: almanac, iss. 25. Moscow, 2009. Pp. 13–56. (In Russ.)
- Lauth R. *Filosofia Dostoevskogo v sistematicheskoi izlozhenii* [Dostoevsky’s philosophy in a systematic presentation]. Moscow, 1996. 447 p. (In Russ.)
- Macarius of Egypt, rev. *Tvoreniia* [Works]. Moscow, 2002. 639 p. (In Russ.)
- Merezhkovsky D. *Prorok russkoi revoliutsii. K iubileiu Dostoevskogo* [Prophet of the Russian Revolution. On Dostoevsky’s Anniversary]. St. Petersburg, 1906. 153 p. (In Russ.)
- Minin P. M. *Misticizm i ego priroda* [Misticism and its nature]. Kiev, 2003. 148 p. (In Russ.)
- Rozanov V. V. *Legenda o Velikom Inkvizitore F. M. Dostoevskogo: opyt kriticheskogo kommentariia* [The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky: An Experiment in Critical Commentary]. In: Rozanov V. V. *Sobranie sochinenii. Legenda o Velikom Inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Lit. ocherki. O pisatel’stve i pisateliakh*. Moscow, 1996. Pp. 7–156. (In Russ.)
- Rozanov V. V. *Sobranie sochinenij. Literaturnye izgnanniki: N. N. Strakhov, K. N. Leontiev* [Collected Works. Literary Exiles: N. N. Strakhov, K. N. Leontiev]. Moscow, 2001. 477 pp. (In Russ.)
- Ruysbroeck the Admirable. *Odeianie dukhovnogo braka* [The Garment of Spiritual Marriage]. Moscow, 1910. 272 p. (In Russ.)
- Scanlan J. *Dostoevskii kak myslitel’* [Dostoevsky as a thinker]. Saint Petersburg, 2006. 256 p. (In Russ.)
- Zenkovsky V. V. *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow, 2001. 880 p. (In Russ.)
- Zolotarev A. V. *Svoeobrazie khiliasticheskoi utopii Dostoevskogo* [The Peculiarities of Dostoevsky’s Chiliastic Utopia]. *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2022, no. 3 (10), pp. 12–26. (In Russ.)