
ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ФЕНОМЕНА СТАРЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И Л.Н. ТОЛСТОГО

Э. Алекса

Кафедра русской и зарубежной литературы
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена анализу реализации творческого диалога Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого с традицией и опытом старчества. В центре исследования обращение двух писателей к феномену старчества, перенесение этого явления на художественную почву и своеобразие писательского следования святоотеческой культурной традиции в создании образа старца.

Ключевые слова: старец, исихазм, мистический союз, святоотеческая аскетика, харитативное служение.

В самосознании русских художников XIX века имеется оригинальный опыт художественного осмысления духовных явлений. Доминантной чертой русской культуры XIX в. стали религиозные искания. Литература XIX века, в противовес атеистической тенденции, укрепляла свой религиозный статус и поэтому зачастую тяготела к монастырю, к аскетическому подвигу, к святости. Не случайно Н. Бердяев утверждал, что «вся наша литература XIX в. ранена христианской темой, вся она ищет спасения» [1. С. 334—338]. В поиске существенных ориентиров художник обращался к христианским образцам, воплощенных в таких явлениях как старчество. Самосознание русского интеллигента XIX века стало тем топосом, в котором осуществлялось духовное и художественное преломление явления русского старчества. В этом контексте актуальной проблемой является осмысление традиции старчества в русской литературе XIX века. Т.М. Горичева в статье «О кенозисе русской культуры» отмечает: «В русской святости можно искать ключ к отгадке многого. Дух иночества (инаковости, неотмирности, эсхатологичности) придал русской культуре совершенно особые свойства, как будто над всей русской стихией виднеется черный монашеский клубок» [2. С. 50].

С самых ранних этапов своей истории, со времени отцов-пустынников Египта и Палестины восточно-христианское монашество включало в себя институт старчества. В особенности он был важен и характерен для русла уединенного подвижничества, в котором вырастала духовная школа исихазма.

В византийской традиции *старца* называли по разному. Наиболее частым обращением было слово *α*ββav* (отец). С. Смирнов в своем исследовании «Духовный отец», приводит другие наиболее употребительные термины: *πνευματικὸν πατέρα* (духовный отец) и *γενητὸν* (старец). Русская традиция отдает предпочтение слову *старец*, а сам принцип монашеского наставничества и ученичества называется *старчеством*. Ефрем Сирийский понимает термин «духовный отец» в смысле духовного родительства старца относительно подчиненного ему инока. Если Ефрем Сирийский отмечает в союзе духовного отца с детьми мистическую сторону, Ва-

силий Великий — только нравственную сторону того же союза, имеющего Божественное покровительство. Феодор Студит в толковании этого термина следует не Василию Великому, а Ефрему Сирину: между духовным отцом и детьми он признает не только нравственный, но и мистический союз, идею духовного рождения. В смысле восприемника, принимающего на свою совесть грехи ученика и его душу на свою, старец трактуется первый раз у Иоанна Лествичника.

Старец имеет в аскетике исключительное значение. Суть связи между старцем и его духовным чадом в том, что возникает сокровенная духовная общность двоих, послушник и его старец представляют собой антропологическую диаду, два обращенные навстречу друг другу служения: служение старца и служение послушника. Стержень самой диады есть установка абсолютного повиновения старцу. П. Евдокимов подчеркивает исключительное значение преобразования старца в духовного человека, в *pneumatikos*: «La condition essentielle pour devenir pere spirituel, c'est d'etre d'abord devenu soi-meme pneumatikos, spirituel» [3. С. 150]. Для В. Лосского старец — свидетель эсхатологического проявления Духа Святого и носитель пророчества Нового Завета: «Il est un temoin de l'effusion eschatologique de l'Esprit Saint, un homme en qui le prophetisme de la Nouvelle Alliance s'exprime manifestement» [4. С. 10].

Настоящее послушничество у старца, с полным «отсечением воли», есть возрастание личности до богочеловеческой меры во взаимном смирении и любовной открытости. Именно такое старчество стало устанавливаться в русских монастырях с конца XVIII века — прежде всего благодаря Паисию Величковскому и его ученикам, которые прошли школу святоотеческой аскетики и «умного делания».

Русское старчество возникает в русле русского исихазма, будучи неразрывно связано с практикой Умного Делания, оно есть внутренний институт исихастской традиции. Старчество в России представляет собой существенно новую форму древнего института. «Наше старчество едва ли не с первых дней своего появления в России вступило на самостоятельный путь» [5. С. 220]. Важнейший мотив русского подвижничества — это призвание харитативного служения миру. Эта черта принадлежит, считает Г.П. Федотов, к новым формам святости в России в XIX в. Она обнаруживается в старчестве «как особом институте преемственности духовных даров и служения миру», она прямо порождает «духовную жизнь в миру, в смысле монашеского делания, соединяемость с мирянским бытом» [6. С. 235—236].

Центр русской монашеской духовности XIX века — монастырь Оптиной пустынь, славившийся своими старцами, стал местом духовного паломничества для Гоголя, Киреевского, Достоевского, Толстого и Соловьева. Интерес к старчеству со стороны литераторов и религиозных философов создал существенные предпосылки для усвоения принципов этого иноческого делания философской мыслью того времени. Вся нравственно-аскетическая деятельность оптинцев — это русское выражение древних, духовно неисчерпаемых традиций восточнохристианской аскетики и богословия.

В этой работе мы постараемся провести параллель, опираясь на реализацию творческого диалога Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого с традицией и опытом

старчества. Для автора важно именно обращение писателей к христианскому церковному институту старчества. В центре исследования обращение Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого к феномену старчества и перенесение этого явления на художественную почву.

Духовные искания, связанные с проблемой бытия человека, привели Достоевского в Оптиную пустынь. В библиотеке Достоевского были такие обстоятельные труды по истории монастыря, как «Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида» (М., 1876), «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни» (М., 1876), вместе с книгами Симеона Нового Богослова, Ефрема Сирина, Исаака Сирина. Кроме того, заочное знакомство писателя с пустыней, со старчеством, с оптинской аскетикой приобретает глубокий характер. Достоевскому как художнику и мыслителю, конечно, была чрезвычайно важна сама Оптина пустынь, внутренний склад и дух ее жизни, старчество, живая личность старца. «Воспоминания» А.Г. Достоевской, в сущности, единственный источник, где кратко и достоверно переданы главные обстоятельства посещения пустыни и впечатления от нее. «Вернулся Федор Михайлович из Оптиной пустыни как бы умиротворенный и значительно успокоившийся... С тогдашним знаменитым „старцем“, о. Амвросием, Федор Михайлович виделся три раза: раз в толпе при народе и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление.... Из рассказов Федора Михайловича видно было, каким глубоким сердцеведом был этот всеми уважаемый старец» [7. С. 323]. Известен также отзыв подвижника о писателе: «Этот — кающийся» [8. С. 92].

Что касается Л.Н. Толстого, то монастырская тема привлекала его еще в конце 1870-х годов. О стремлении писателя подробнее изучить монашескую жизнь говорит находившееся в яснополянской библиотеке большое количество книг с описанием монастырей и скитов, а также монашествующих подвижников благочестия (в большинстве своем старцев). Подтверждением острого интереса к феномену старчества служат и факты литературной биографии Толстого. В семье Толстого стремление к духовности было наследственной чертой. По линии князей Волконских (род матери писателя) было много святых (мученик и исповедник князь Михаил Черниговский, его дочь преп. Ефросинья Суздальская, его внук Олег Брянский). Почитали в роду Толстых и Оптину пустынь: туда привлекала возможность старческого окормления. Кроме того, рядом с Оптиной были земли, издавна принадлежавшие их предкам. Об Оптиной Толстой услышал в 1930-е годы. Его тетя Александра Ильинична, которая воспитывала своих осиротевших племянников, была духовной дочерью старцев Леонида и Макария и состояла с ними в переписке.

По свидетельству игумена Андроника (Трубачева) граф Толстой был у Амвросия четыре раза: первый раз (до отлучения от Церкви) с Н. Страховым 22 июля 1877 г; второй раз — инкогнито, со своим конторщиком и учителем, в 1881 или 1882 г; третий раз с супругой, тремя детьми и родной сестрой Марией Николаевной в 1890 году; четвертая поездка датируется 1910 годом.

Но если отношения Достоевского с оптинскими старцами как представителями древних традиций восточнохристианской аскетики и богословия были впол-

не прозрачны, то в случае Л.Н. Толстого этого утверждать нельзя. Толстой искал в монашестве ту опору, которая нужна были ему для возводимого им тогда нового религиозно-нравственного мирозозерцания. И тем не менее, споря, обличая, проповедуя, он все-таки шел в Оптину пустынь. Толстой был настроен непримиримо, особенно в последние его приезды в пустынь. Не столько Пустынь, сколько старые монахи и сам Амвросий вызывали беспощадное его осуждение. Амвросий после встречи с Толстым передавал К. Леонтьеву свои впечатления о писателе: «горд очень». После посещения Оптиной пустыни у Толстого возникает желание обличить монашество, показать его духовную несостоятельность. Этим желанием во многом и обусловлено создание повести «Отец Сергей».

Оптинское старчество нашло свое художественное отражение в «Братьях Карамазовых» и в «Отце Сергии» с двух сторон: pro et contra.

Известно влияние оптинского старчества на Достоевского. В.А. Котельников в статье «Восточнохристианская аскетика на русской почве» отмечает: «Оптинская аскетика — это, прежде всего старчество, а „Братья Карамазовы“ — это роман о старце Зосиме и его излюбленном духовном чаде — Алеше Карамазове» [9. С. 111]. Л.П. Гроссман в комментарии к «Братьям Карамазовым» называет главные источники, на которые в той или иной степени ориентировался Достоевский при создании образа старца Зосимы. Это сочинения и деятельность Тихона Задонского, Сергия Радонежского, Нила Сорского, Феодосия Печерского, инока Парфения, Иоанна Дамаскина, Исаака Сирина. Однако, несмотря на разные источники, вдохновляющие Достоевского в создании образа старца, одновременно идущие от них мощные духовные влияния, сходятся в один крупный культурный узел — в Оптину Пустынь.

Специфика созданного Достоевским образа старца в том, что невозможно установить границы образа Зосимы, неясно, где кончается Тихон и Амвросий, а где начинается Зосима. Подобная конвергенция закономерна, так как Зосима — это не идеологический образ, равный концепту, а художественный, предполагающий синтетичность.

Ф.М. Достоевский обращается к старчеству как к высшему выражению русской жизни. В.А. Котельников утверждает: «...как оптинское подвижничество, так и романное „пятикнижие“ Достоевского — это бесспорно богатейший по своим духовным последствиям акт творческого развития православной культуры в России» [10. С. 31].

Из реалии Оптиной и из нравственно-аскетической деятельности оптинцев прежде всего нашло художественное отражение у Достоевского само старчество как обновленный Оптиной институт религиозной жизни и православной культуры. «Старчество из Оптиной» — записано Достоевским в черновых набросках к роману.

В книге «Русский инок» Достоевский стремится раскрыть глубину православного миропонимания, истинный образец веры, увиденный им в отце Амвросии и воплощенный в образе старца Зосимы. Оптина с очевидностью подтверждала излюбленную мысль Достоевского, что в русской жизни монастырю предстоит сыграть весьма важную роль. Именно в старчестве писатель видел возможность

национального духовного возрождения. В этом убежден и Зосима: «От нас и издревле деятели народные выходили, отчего же не может их быть и теперь? Те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» [11. С. 285].

Старчество в «Братьях Карамазовых», будучи художественной интерпретацией православной аскетики, глубоко и верно выражает религиозно-философский и этический смысл последней. И акцентирует оно в аскетике именно те моменты, которые были особенно развиты в Оптиной и в стоящей за ней традиции: сосредоточенность на внутренней аскезе, практика «умного делания», старческое окормление, культ любви и смирения, харитативное служение миру. Как и оптинское подвижничество, старчество Достоевского выходит за стены обители, знаменуя возможность «обновления для всех», «братолюбия и человеческого единения» [11. С. 285].

В согласии с оптинской аскетикой старчество у Достоевского — это путь соборного спасения, соборного движения к христианскому идеалу. Очевидно, что от аскетов эпохи Симеона (и времен более ранних) до русского подвижничества последних столетий протягивается некая непрерывная духовная линия, и эта линия есть *харитативная обращенность к миру*, любовное служение миру. Этой непрерывной линии следует и Достоевский в своем последнем романе. Очень важная идея Зосимы — это стирание грани между миром и монастырем в смысле слияния их и созидания незримого монастыря в миру. Весь роман, с «сердцевиной» его — «русским иноком» — строится как соборное деяние: отъединенные друг от друга в мире личности, «рассеянные чада Божии» самим ходом жизни приводятся к Христу. «В его диалектике живых образов... — говорит о романе Флоровский, — реальность соборности становится в особенности очевидной» [12. С. 300]. Так в художественном реализме Достоевского находит живое и пророческое воплощение «онтологический реализм» православной культуры. Важнейшая положительная задача аскетики — все возводить в радость, из всего и всегда извлекать радость, все претворять в радость. Достоевский показывает на примере Зосимы, как внутренняя победа любви рождает истинную радость, радость как торжество человека. И эта неиссякаемая радость особенно ярко выступает в духовном облике старца Зосимы: «Любите все создания Божие, и целое, и каждую песчинку, каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь» [11. С. 115]. Звучащая в романе Достоевского тема любовной слиянности старца с тварным миром, столь важная для христианского мирозерцания, восходит к отцам Т. Задонского, а также С. Саровского. Проповедь любви к Божьему миру, к гармонии и красоте его, которую произносит Зосима — это надежда на обновление мира на истинных Христовых началах. Мир для старца Зосимы предстает как храм, где все создания и вся тварь устремлены к Богу и славу Ему поют, где «даже птички Бога хвалят». Храм с его красотой и благоволением архитектуры для православного сознания есть символическое подобие преображенного мироздания.

Острота и устойчивость переживания радости старцем Зосимой создает особый стиль святости — по словам Л.А. Зандера, стиль *онтологического оптимизма*, отражающий победу христианства как мировой религии.

Религиозно-философские взгляды Достоевского, выраженные в образе и поучениях старца Зосимы, коренятся в древней православной традиции, не всегда сразу распознаваемой из-за различных наслоений.

Таким образом, в образе старца Зосимы Достоевский представляет самое цельное решение проблемы личности, решение богочеловеческое и православное. Для него старец Зосима — «святитель и человек — лучший из нас».

Если Достоевский выступает с проповедью христоцентрического православия и его старец Зосима есть стремление показать возможность «умного делания» в миру согласно восточнохристианской аскетике и практике исихазма, то Толстой также ищет идеал человеческого служения в миру, но, обращаясь к теме старчества, он наполняет христианские мотивы и формы новым, собственным религиозно-нравственным содержанием.

Противопоставляя Достоевского и Толстого, С.Н. Булгаков находит центральный пункт, из которых расходятся пути двух великих писателей: «Это — две совершенно разные религии, два разных чувства мира, два ощущения зла и добра в мире и в человеке. Одна есть религия живого Христа — Спасителя, в котором „обитает вся полнота Божества телесно“, другая есть учение, отделенное от своего живого источника, превращенное в доктрину и навьюченное, как долг, на слабые плечи человека. Здесь существует глубокая противоположность, и притом до конца осознанная» [13. С. 637].

Известно утверждение Котельникова о том, что «Братья Карамазовы» есть акт православного развития культуры в России. По поводу повести «Отец Сергей» встречаем противоположные суждения со стороны церковных представителей. Следует отметить статью архиепископа Иоанна (Шаховского) «Революция Толстого». Исследователь отмечает прежде всего отсутствие Христа. «Христа нет в рассказе! Это поражает — как Толстой мог описать жизнь искреннего и подчеркнуто правдивого человека — его монашество, его монастырскую девятилетнюю жизнь, его тринадцатилетний затвор, его старчество, — коснуться глубин его внутренней жизни, и все это — так, будто бы Христа, Живого Спасителя, Живого Слова Божьего — не было вовсе!» — писал архиепископ [14. С. 257]. Неприемлемо относится к старцу Толстого и С.Н. Булгаков, который в статье ««Человекобог и человекозверь», обличает писателя в непонимании и невозможности художественного отражения старческого опыта: «Совершенно ясно, что в образе о. Сергия нет ничего общего с теми образами старцев, с которыми сроднилась русская народная душа, и не о старце же Амвросии Оптинском, отражение которого мы имеем в Зосиме Достоевского, говорит нам этот образ. Здесь не Оптина пустынь, но Ясная Поляна, и через мантию монаха здесь слишком просвечивает всем известная блуза» [13. С. 629].

Уже предыстория молодого князя Касатского, данная писателем в начале повести, говорит о чуждости главного героя житийным образцам. Поступил он в монастырь не из любви к Богу и стремления к уединению, как вступают в него истинные подвижники, но по мотивам поруганной гордости.

Текст повести объективно показывает несостоятельность отца Сергия как настоящего монаха. В нем совершенно отсутствует то внутреннее смирение, без которого нет истинного иночества. Важно отметить, что и при описании жизни отца Сергия в затворе отсутствует необходимая для христианской литературы о святых мотивировка усиления подвигов и чудотворений реальным духовным возрастанием. Толстой показывает, что в отшельничестве отец Сергий остается по-прежнему светским человеком. Очевидно, что слова писателя об умной молитве и усиленном посте отца Сергия несут особую функцию в произведении: они демонстрируют скорее желание писателя усвоить своему герою общеизвестный набор атрибутов православной церковной святости. То же самое можно сказать о чудесах, описанных в повести. По мнению К.И. Зайцева, «рассказ, художественный по заданию, превращается в пасквиль, который содержит элементы кощунства: чудеса начинают изливаться от упитывающего свое чрево, изощряющего свое тщеславие о. Сергия» [15. С. 545].

Ложь — вся описанная Толстым жизнь старца. Ложью является и его квазивоскресение, происходящее в образе покаяния перед некой дальней родственницей, перед которой смиряется старец. «О покаянии перед Христом — ни слова, говорит со скорбью о. Иоанн. Воскресение происходит без Христа, как без Него шла и вся жизнь. Но как жизнь без Христа была у отца Сергия ложью, то и его воскресение без Христа есть неправда» [14. С. 258].

Между святым подвижником, к которому со всех концов стекаются толпы восторженных поклонников, и гвардейским офицером, добросовестно выполняющим свои служебные обязанности, нет, по существу, разницы. Человек после долгих мучительных скитаний вернулся на то место, с которого вышел. Лев Шестов пишет: «Но в этом великий и загадочный дар Толстого: когда он подходит к цели, он убеждается, что шел не туда, куда нужно было» [16. С. 133].

Таким образом, Л. Толстой создал образ лжестарца Сергия, противостоящий святоотеческим богословским традициям и канону. Углубление в толстовские представления и изображение старчества позволяют понять, что христианские мотивы и формы наполняются в творчестве писателя новым, его собственным религиозно-нравственным содержанием.

Противопоставляя Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого на религиозном уровне, С.Н. Булгаков делает выбор: «Мы видели здесь и духовные плоды этих двух религий, веры Достоевского в живого Христа и веры в «поправленное» учение Христа. Надо выбирать. Заслонит ли для нас мрак души о. Сергия свет старца Зосимы, померкнет ли этот образ?» [13. С. 638].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бердяев Н.А.* Русская религиозная мысль // *Современные записки*. — № 42.
- [2] *Горичева Т.М.* О кенозисе русской культуры // *Христианство и русская литература*. Сб. 2. — СПб.: Наука, 1996.
- [3] *Evdokimov P.* A l'école de la Sainteté. L'art des Peres Spirituels // *La nouveauté de l'esprit. Etudes de spiritualité. Spiritualité orientale*. — № 20.

- [4] *Lossky V. et N. Arseniev. La Paternite spirituelle en Russie aux XVIII eme et XIX eme siecles // La nouveaute de l'esprit. Etudes de spiritualite. — Spiritualite orientale. — № 21.*
- [5] *Экземплярский В.В. Старчество // Дар ученичества / Под ред. П.Г. Процент. — М.: Руссико, 1993.*
- [6] *Федотов Г.П. Святые Древней Руси. — М.: Моск. рабочий, 1990.*
- [7] *Достоевская А.Г. Воспоминания. — М.: Правда, 1987.*
- [8] *Поселянин. Е.В. Праведник нашего времени Оптинский старец Амвросий. Жизнь его и подвиги. — СПб., 1907.*
- [9] *Котельников В.А. Восточнохристианская аскетика на русской почве // Христианство и русская литература. Сб. 2. — СПб.: Наука, 1996.*
- [10] *Котельников В.А. Оптина пустынь и русская литература // Русская литература. — 1989. — № 1, № 3, № 4.*
- [11] *Достоевский Ф.М. Полн. Собр. соч. в 30 тт. — Л.: Наука, 1972—1988.*
- [12] *Флоровский Г.В. Восточные Отцы V—VIII вв. — М.: Паломник, 1992.*
- [13] *Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: по поводу последних произведений Л.Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // Лев Толстой: Pro et Contra. — СПб: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, Серия «Русский путь». 2000.*
- [14] *Шаховский Иоанн, архиепископ. Избранное. — Петрозаводск, 1992.*
- [15] *Зайцев К.И. Толстой как явление религиозное // Русские мыслители о Льве Толстом. — Тула: Ясная Поляна, 2002.*
- [16] *Шестов Л.И. На весах Иова. Философия трагедии. — М.: Фолио, 2001.*

THE ARTISTIC PERSONIFICATION OF THE «PHENOMENON OF «WISE MEN» IN THE WORKS OF F.M. DOSTOEVSKY AND L.N. TOLSTOY

E. Alexa

Department of World Literature
Russian Peoples' Friendship University
Miklukho-Maklaya str., 6, Moscow, Russia, 117198

The article is dedicated to the analysis of the realization of F.M. Dostoevsky's and L.N. Tolstoy's creative dialogue with the tradition and the experience of the «phenomenon of «wise men». The main interest of this research is the two writers' reference to «the phenomenon of wise men» and its transference to the artistic domain, as well as the originality of the writers in conforming to the patristic cultural tradition when creating the image of «the wise man».

Key words: wise man, hesychasm, mystic union, patristic asceticism, charismatic mission.