
Нэл Грилаарт

РЕЧЬ НЕИЗРЕЧЕННА

(Апофатическая риторика в романе «Братья Карамазовы»)

Хотя религиозная направленность романов Ф.М. Достоевского в достоевсковедении последних десятилетий многими принята и признана как главная тема его литературной деятельности, точный конфессиональный характер религиозности, выраженной в его художественном творчестве, ещё подлежит обсуждению. Его многочисленные и резкие выпады против западного христианства и бесспорное присутствие восточнохристианских мотивов в его произведениях вроде бы неопровержимо демонстрируют, что Достоевский был несомненно преданным православным адептом. Тем не менее, уже при жизни самого автора, нередко отмечалось, что религиозный подтекст в его произведениях подчас не соответствует официальному церковному дискурсу. Главный вопрос вот в чем: являются его произведения апологией русской Православной Церкви XIX века или предлагают религиозное сознание, выходящее за пределы церковной сферы.

Так как сам писатель был довольно сдержан в описании своих духовных и религиозных переживаний и чувств, трудно ответить на вопрос, как он действительно относился к программе и деятельности русской Церкви. Есть отдельные свидетельства о церковном отношении к нему: во Введении к «Dostoevsky and the Christian Tradition» (2001) Г. Паттисон и Д. Томпсон утверждают, что «многие члены церковной иерархии рассматривали христианство Достоевского с беспокойством, если не подозрением»¹. Откуда эта настороженность официальной Церкви по отношению к

Достоевскому, который, в отличие от своего современника Толстого, избегал открытой полемики с ее представителями?

Во времена Достоевского русская церковь была весьма секуляризованным институтом, потерявшим значительную часть той духовности, которая являлась отличительным свойством византийской и средневековой русской Церкви. В начале XVIII века (1720-ые годы) Петр I провел радикальную церковную реформу: русская Церковь была реорганизована по немецкой протестантской модели. С тех пор Церковь все более становилась служанкой царя и государства: главная обязанность духовенства состояла в том, чтобы служить государственным целям, вместо того, чтобы окормлять и вдохновлять духовную жизнь русского народа. Этот так называемый синодальный период в истории русской церкви (от Петра Великого до революции) был эпохой радикальной вестернизации, или, цитируя богослова Г.В. Флоровского, периодом «западного плена» для русского православного богословия: вместо того, чтобы дальше развивать и углублять богатое теологическое наследие византийского православия, русская Церковь подражала западным теологическим школам и религиозным движениям². В процессе приспособления к западному богословию русская Церковь отчуждала себя от наиболее существенной теологической традиции восточного христианства, а именно — апофатического постижения Бога.

Апофатическое богословие было разработано в VI веке Псевдо-Дионисием Ареопагитом как основополагающая христианская доктрина и последующими византийскими богословами обосновано как единственный путь к православному пониманию Бога. По словам В. Лосского, апофатизм является «основным признаком всей богословской традиции Восточной Церкви»³. Апофатическое или *отрицательное* богословие (от греческого *ἀπόφασις*) исходит из принципа, что сущность Бога есть тайна, должна оставаться тайной и что Он, следовательно, непостижим и недоступен человеческому разуму. В отличие от катафатического или *положительного* богословия, которое дает определенные суждения о натуре и сущности Бога, апофатическое богословие настаивает на невыразимости Бога, и, следовательно, отрицает, что свойства Бога и всего трансцендентного мира могут быть схвачены человеческим разумом или выражены на человеческом языке. Человеческий язык не в состоянии постичь Божественную сущность, в результате чего большинство попыток описать ее являются ложны-

ми. Так как Бог есть тайна и не может быть выражен в человеческих представлениях, единственный истинный подход к Нему состоит в том, чтобы оставить человеческий разум и язык. В то время как сущность Бога не может быть постигнута человеческим интеллектом, Его Божественные *энергии* могут быть испытываемы и созерцаемы в мистическом единстве человека и Божества. Таким образом, апофатическое богословие — мистическое богословие, которое не «рационализирует» Бога, а является путем к мистической связи с неизреченным Божеством.

В поисках мистического единства с Богом апофатическая традиция в византийском православном христианстве опирается на мистическую и аскетическую практику исихазма, в основе которой лежит идея о том, что можно созерцать и испытывать присутствие непознаваемого Бога посредством Божественных *энергий*. Исихазм — от греческого *ἡσυχία* (тишина, спокойствие) исходит из невыразимости Бога и стремится, через безмолвную молитву, к «устранению» рационального ума так, что исихаст созерцает божественные энергии и готовится к мистическому слиянию с Богом. В практике безмолвной молитвы и строго аскетического и затворнического образа жизни исихаст руководим духовным старцем, поднявшимся по мистической лестнице к Божественным энергиям.

Будучи в значительной части сформулировано первыми ранними Отцами Церкви, учение исихазма возобновилось и было разработано в XIV веке византийским богословом и монахом Григорием Паламой. С тех пор исихастское учение Паламы широко распространилось в греческом и славянском православном мире и стало фундаментом православной духовности. По словам Лосского, «метод внутренней или духовной молитвы, известный под именем “исихазм”, принадлежит аскетическому учению Восточной Церкви»⁴.

В XV веке русский инок и богослов Нил Сорский, совершив путешествие на Афон, центр исихастского учения, способствовал расцвету и развитию русского исихазма. Выступая против монастырских имений и церковного владения крепостными, Сорский ушел из церковной власти и стал инициатором нового, более строгого и аскетического монастырского устава, в основе которого — исихастское учение. Нил основал на берегу реки Сори в волжских лесах скит — это тип монастыря, который полностью организован на исихастской практике максимального уединения и безмол-

вной молитвы. Исихастское учение и новый монашеский устав скоро привлекли много последователей, которые стремились к более духовной форме монашеской жизни. Однако церковные власти, которым внушало беспокойство отрицание скитниками церковного имущества и их призывы к монашеской бедности, стали подавлять движение исихазма. В XVIII веке синодальная Церковь объявила учение вне закона и начала преследовать практикующих исихазм. Кроме того, как отмечено выше, радикальная петровская церковная реформа повлекла за собой постепенное принятие западного богословия и отчуждение от византийского православного богословия. В результате процессов вестернизации и секуляризации русской Церкви, апофатическое богословие, которое является основным компонентом православной традиции, оказалось заменено рациональным катафатическим методом богопознания.

Несмотря на «западный плен» официального русского богословия, с конца XVIII века неоспорима живая и значительная апофатическая динамика в русском «вне-церковном» религиозном сознании. Поскольку духовная жизнь официальной Церкви находилась в кризисе, все больше верующих призывали к возрождению русской духовности, коренившейся в византийском православии и апофатическом богословии. В конце XVIII века молдавский старец Паисий Величковский возобновил апофатическую традицию: он сделал славянский перевод сборника мистических писаний, известный под именем «Добротолюбия» (греч. «Филиокалия»), в котором собраны святоотеческие высказывания, обосновывающие значение исихазма в православной духовности. Влияние перевода и исихастского учения Паисия Величковского на возрождение духовной жизни в России XVIII—XIX веков оказалось огромным: монахи-исихасты воспитали многих учеников и последователей исихастского метода боговидения через безмолвную молитву. Его исихастские идеи были приняты русскими верующими, которые восприняли их как возвращение к подлинному православию. Центром возрождения русского исихазма и расцвета русской духовности стал монастырь Свято-Введенской Оптиной пустыни, где был основан скит, в котором монахи-затворники посвятили себя в уединении к тихому мистическому созерцанию и исихастской молитве под руководством старцев. Оптинские старцы стали очень популярными среди верующих и привлекали огромные толпы паломников, которые были недовольны официальной Церковью и искали бо-

лее мистического и духовного православия. Популярность оптинских старцев и оживление исихастской практики были для церковных иерархов как бельмо на глазу и они стали преследовать и дискредитировать старцев. Несмотря на это, церковным властям не удалось остановить паломников, посещавших монастырь.

Известно, что Ф.М. Достоевский тоже приехал в Оптину пустынь летом 1878 вместе с своим другом Владимиром Соловьевом, вскоре после смерти трехлетнего сына Алеши. Они прожили в скиту недолго, но Достоевский встречался и говорил три раза со старцем Амвросием. В период пребывания в монастыре он интересовался исихастским учением и богословием и потом стал читать об исихастской духовности в оптинских изданиях, привезенных из монастыря⁵.

Федор Достоевский не был богословом в точном смысле слова, следовательно — за исключением некоторых фрагментов в его письмах и в «Дневнике писателя» — нельзя искать в его произведениях прямые религиозные доктрины или положения. Однако религия и религиозные вопросы занимают значительное место в его романах. Несмотря на то, что писатель никогда не использовал абстрактный теологический дискурс, он поэтизировал собственный христианский «Логос». И, как было уже отмечено другими учеными, этот Логос часто отступает от официальной церковной программы и несет признаки нового православного сознания. В этой статье я намерена проанализировать, каким образом Достоевский в последнем своем романе «Братья Карамазовы» поэтизировал византийскую православную традицию апофатического богословия и связанной с ним практики исихазма, которые преследовались тогдашней официальной церковью. Выявляя апофатический подтекст в романе, я хочу показать, что роман имеет следы «вне-церковного» православного сознания.

Перед анализом «апофатической риторики» в романе «Братья Карамазовы» я хотела бы коротко упомянуть, что уже в самом тексте имеются явные ссылки на исихастское возрождение в XVIII—XIX века. Уже достаточно известно и доказано, что описание монашеской жизни в романе возникло под впечатлением поездки писателя в оптинский монастырь, который являлся центром восстановления исихастской духовности в XIX веке. Оптинский монастырь обозначен в романе, в главе «Старцы», популярным наименованием «Козельская Оптина». В этой главе рассказчик опи-

сывает явление и историю старчества, отмечая роль и значение Паисия Величковского в его возобновлении в России и добавляя, что старчество часто подвергалось преследованию и гонениям.

«Возрождено же оно [старчество] у нас опять с конца прошлого столетия одним из великих подвижников (как называют его) Паисием Величковским и учениками его, но и доселе, даже через сто почти лет, существует весьма еще не во многих монастырях, и даже подвергалось иногда почти что гонениям, как неслыханное по России новшество. В особенности процвело оно у нас на Руси в одной знаменитой пустыне, Козельской Оптиной [...] Таким образом старчество одарено властью в известных случаях беспредельною и непостижимою. Вот почему во многих монастырях старчество у нас сначала встречено было почти гонением. Между тем старцев тотчас же стали высоко уважать в народе. К старцам нашего монастыря стекались например и простолюдины и самые знатные люди с тем, чтобы, повергаясь пред ними, исповедывать им свои сомнения, свои грехи, свои страдания, и испросить совета и наставления» (14; 26—27).

Однако в дополнение к таким текстуальным, прямым ссылкам на исихастскую традицию, в романе наличествует также тонкая, наводящая и существенная апофатическая риторика. Я намерена более определенно выявить, с помощью каких стратегий апофатизм осуществлен в нарративе.

Попробуем более подробно определить, что такое «апофатическая риторика». Несмотря на то, что апофатистское богословие подчеркивает фундаментальную невыразимость Бога, такая точка зрения не обязательно означает полное недоверие к человеческим попыткам выразить невыразимое. Наоборот, апофатизм поощряет поиск конструктивных решений апофатической проблемы выражения. Апофатический подход имеет целью не ограничение, а скорее освобождение человеческого ума, стимулируя разработку и формирование новых, конструктивных способов постичь и выразить трансцендентный мир⁶. Как это ни парадоксально, апофатическое богословие является более творческим, новаторским и многосторонним в подходе к Божественному, чем катафатический метод богопознания. Перейдем теперь к анализу действия апофатической риторики в романе «Братья Карамазовы»: я покажу, как в нарративе разработаны три творческих решения апофатической проблемы выражения невыразимого.

(1) Очевидный «ответ» на апофатическую проблему — тишина. Так как Бог — тайна и не может быть выражен человеческими словами или понятиями, обоснованный подход к Нему состоит в том, чтобы совсем исключить человеческий язык. На первый взгляд, роман «Братья Карамазовы» не отличается тишиной, молчанием или безмолвием. Тем не менее, вникая глубже в текст и структуру романа, мы выясняем, что тишина является значительным, преобладающим и динамичным мотивом в поэтике романа. В недавней работе «Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience» Малькольм Джоунс убедительно утверждает что тишина — «главный организующий принцип» в романе «Братья Карамазовы»⁷.

Самый существенный пример тишины в романе — очевидно, молчание Христа в ответ на долгий и осуждающий монолог великого инквизитора в поэме Ивана. Оно определяет «тональность» других моментов тишины в романе, назначение которых далеко выходит за рамки обычных нарративных стратегий, направленных на удержание читателя в напряжении, их цель — подчеркнуть, в соответствии с апофатическим мировоззрением, что самое существенное не может быть выражено.

Такая апофатическая тишина появляется, как это ни парадоксально, в атеистической аргументации Ивана в его беседе с Алешей в трактире (глава «Бунт», кн. V). В то время, как Иван подробно объясняет, почему он не принимает Божьего мира и «возвращает свой билет», он, что удивительно, хранит молчание о самом Боге. Отрицая гармонию Божию, он отказывается упомянуть Бога, или имя Его, в своих аргументах. Такая «неразговорчивость», когда речь заходит о Боге, равным образом характерна и для наиболее «религиозных» персонажей — старца Зосимы и Алеши. Зосима проповедует любовь, взаимную ответственность и образ Христа, но мало говорит о Боге. Часто мы встречаемся с авторским молчанием и применительно к Алеше. Хотя в предисловии к роману автор объявляет, что целью его является «жизнеописание героя моего, Алексея Федоровича Карамазова» (14; 5), он в своей пространной передаче событий и диалогов удивительно скуп на слова, когда дело касается главного героя. Кроме того, Алеша неоднократно характеризуется как «тихий», «молчаливый». «В детстве и юности он был мало экспансивен и даже мало разговорчив» (14; 18); «Алеша был и сам молчалив» (14; 30). Федор Карамазов характеризует сына как «тихого мальчика» (14; 23).

Молодой герой присутствует при самых драматичных и ключевых событиях в романе, но, в отличие от других персонажей, которые обращают на себя внимание болтливостью, Алеша остается на заднем плане, или, наоборот, выделяется своей тишиной и молчанием. Воздерживаясь от участия в светских обсуждениях, он — пребывая в тишине — постигает мистическое знание и обретает связь с Царством Небесным. Его мистический опыт и видение Каны Галилейской (глава «Кана Галилейская», кн. VII) погружены в апофатическую тишину. Алеша пал на колени перед гробом Зосимы и «тихо начал молиться» (14; 325). После мистического видения старца на небесном пиру Алеша постигает новую действительность. Тайна метафизического мира ему открылась в атмосфере тишины и полного внутреннего спокойствия:

«Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд [...] Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю [...] Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною [...] Алеша стоял, смотрел, и вдруг, как подкошенный, повергся на землю» (14; 328).

После этого мистического переживания, которое возвратило ему веру, Алеша говорил: «кто-то посетил мою душу в тот час», опять-таки отказываясь от того, чтобы упомянуть имя Божье (14; 328).

Этот фрагмент показывает, что в апофатической традиции тишина — ворота к Божественной, мистической правде. Тишина (*исихия*) является основанием апофатической или исихастской молитвы. Исихаст выключает свой человеческий голос, чтобы достигнуть состояния внутренней тишины, в котором он готов слышать и слушать голос Божий. В поучениях Зосимы (глава «Из бесед и поучений старца Зосимь», кн. VI), говорится, что исихастская молитва сыграет важную роль в возрождении русского христианства, которое в настоящее время под натиском нигилистических и атеистических тенденций находится в опасности. Согласно старцу, духовное спасение России заключается в переоценке и возобновлении русского монашества, которое он видит хранителем апофатических традиций. Значение, достоинство и честь русских иноков в том, что они жаждут «уединения и пламенной в тишине молитвы» и «образ Христов хранят в уединении своем» (14; 284). Русские иноки «воистину приготовлены в тишине “на день и час, и месяц и год”» (14; 284). По словам старца, задание

русских инок: «В тишине воспитайте его [народ]» (14; 285). Есть также явный апофатический оттенок в учении Зосимы о молитве: только через молитву, а не через рациональное рассуждение, можно созерцать смысл Божьего творения.

(2) Как это ни парадоксально, второй подход к апофатизму состоит в участии в бесконечном и динамическом вербальном процессе. Апофатический акцент на ограниченности человеческого языка дает толчок к тому, чтобы исследовать весь лингвистический спектр и переопределять и улучшать человеческий акт речи *до бесконечности*. Апофатизм влечет за собой постоянную диалектику между актом высказывания и немедленным отрицанием или исправлением того, что сказано. В области напряженности между высказыванием и немедленным невысказыванием и осуществляется неизреченное Слово. Лихорадочная лингвистическая деятельность и постоянное перефразирование и опровержение предыдущих высказываний — бесспорный признак всех романов Достоевского, в том числе «Братьев Карамазовых».

Читатель романа знакомится с большим количеством персонажей, постоянно призывающих друг друга разъяснить, исправить или даже опровергнуть предыдущие высказанные мнения и теории. Эти провокации часто приводят к изобилию разных перспектив и точек зрения, как будто отражая апофатический принцип — нельзя прямо высказать существенную правду. Хотя сам Бахтин воздержался от теологических выводов, есть тонкий апофатический оттенок в его теории полифонизма в романах Достоевского. Определяя диалоги в романах Достоевского как «незавершенный» дискурс, Бахтин привлекает внимание к тому, что автор не склонен высказывать здесь завершающих определений. Типично диалогический, открытый и незавершенный дискурс, или иначе говоря, отсутствие окончательного слова или заключения, само является заключительным словом, подчеркивающим апофатическую позицию: Слово Божье нельзя полностью заключить в человеческой речи. Сам Достоевский утверждает в письме к Всеволоду Соловьеву, что он в своей литературной деятельности не желает высказать заключительного слова: «Я никогда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее слово*» (29, II; 101).

(3) Третий творческий и конструктивный выход из апофатического запрета на словесное выражение состоит в том, чтобы приме-

нить невербальное, образное выражение. Такой подход является фундаментальным признаком православной иконографической традиции. Иконы — символы мира невидимого и непостижимого, они — окна в метафизический мир. Такая визуальная символика употребляется изобильно в романе «Братья Карамазовы»: особенно солнце и солнечные лучи действуют как динамическая религиозная метафора, часто в моменты, когда речь, кажется, терпит неудачу. Метафора солнца часто используется в исихастских писаниях, чтобы объяснить мистический путь к Богу: подобно тому, как солнце распространяется по земле в своих лучах, так и непостижимый Бог таинственно открывается человеку в Своих энергиях.

В эпизоде из жития Зосимы, в котором старец рассказывает о своем духовном преображении после избиения денщика Афанасия (глава «Воспоминание о юности и молодости старца Зосимы еще в миру. Поединок», кн. VI) возникает поразительный разрыв между обширным и детальным описанием сцены избиения и лингвистической пустотой, окружающей фактическое духовное преображение Зосимы. В то время как рассказчик уклоняется от того, чтобы выразить духовный опыт Зосимы словами, он использует визуальный образ солнца, чтобы охарактеризовать мистический взрыв в душе Зосимы: «а солнышко-то светит, листочки-то радуются, сверкают» (14; 270). Ранее Зосима так описывает свое ежедневное восхваление Бога и Его творения: «благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое попрежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы из всей долгой и благословенной жизни, — а надо всем-то правда Божия, умиляющая, примиряющая, всепрощающая!» (14; 265).

Метафора солнца и света также весьма действенна в главе «Канна Галилейская», в видении Алеши. Молясь тихо, Алеша видит светлый и яркий образ: «А дорога... дорога-то большая, прямая, светлая, хрустальная и солнце в конце ее» (14; 326). Когда в видении Зосима — чьи «глаза сияют» (14; 327) — приглашает Алешу на свадьбу и указывает на Христа, он называет Его Солнцем: «А видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его?» (14; 327). Образ солнца проходит красной нитью через религиозную жизнь Алеши. Например, особый религиозный опыт запоминается ему на всю жизнь: в косых лучах «заходящего солнца (косые-то лучи и запомнились всего более)» (14; 18), мать протягивает его к иконе.

Заключение

Хотя в романе «Братья Карамазовы» не употребляется определенный богословский дискурс, в литературном тексте поэтизирован и возрожден христианский *Логос*, который был заглушен в тогдашней синодальной Церкви, это — апофатический подход к Богу. Я проанализировала в романе апофатическую риторику, которая предлагает три творческих решения апофатической проблемы выражения невыразимого: тишину, динамическую лингвистическую деятельность и визуальную метафору. Таким образом, роман — мифопоэтическая попытка оживить византийскую и древнерусскую духовность в русском православном сознании.

Примечания

¹ Pattison G. & Thompson D. Dostoevsky and the Christian Tradition. — Cambridge: Cambridge University Press, 2001. — P. 7: «Many members of the Church hierarchy have [...] regarded his Christianity with uneasiness, if not suspicion».

² Florovsky G.V. Ways of Russian Theology. 2 Vols. — Belmont (Mass.): Nordland Publishing Company, 1937/1979. — Vol. I. — P. 85.

³ Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. — Cambridge: James Clarke & Co., 1944/1991. — P. 26.

⁴ Там же. — P. 209.

⁵ Достоевский имел в своей библиотеке два издания из Оптиной пустыни: «Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва)». — Издание Козельской Введенско-Оптинской пустыни. — М., 1876, и «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни». — Издание Козельской Введенско-Оптинской пустыни. — М., 1876. См. Гроссман Л.П. Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. Библиотека Достоевского. — Москва: Государственное издательство, 1922. — С. 43.

⁶ Pelican J. Christianity and classical culture: the metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. — New Haven and London: Yale University Press, 1993. — P. 57—73.

⁷ Jones M. Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience. — London: Anthem Press, 2005. — P. 140.