
Прот. Павел Хондзинский*

**«ЧИСТАЯ ЛЮБОВЬ»
В ПОУЧЕНИЯХ СТАРЦА ЗОСИМЫ**

В европейской мысли Нового времени вопрос о «чистой любви» к Богу был поставлен еще в XVII веке. Суть его в следующем: возможно ли любить Бога «ради Него Самого», т.е. таким образом, чтобы наша любовь к Нему была не обусловлена никаким «корыстным» мотивом, была вполне свободной? Если же вспомнить теперь великого инквизитора, который обвиняет Спасителя в том, что Тот не захотел нарушить свободу людей, отказавшись от «чуда, тайны и авторитета», а напротив того, «возжелал свободной любви человека» (14; 232), — то легко заметить, что Достоевский поднимает здесь тот самый вопрос, имеющий, таким образом, свою давнюю историю. Очевидно, стало быть, что для того, чтобы понять как контекст идей Достоевского, так и оригинальность их, следует коснуться прежде всего этой истории.

Тогда, в XVII в., проблема «чистой любви» волновала всю Европу прежде всего благодаря полемике Фенелона и Боссюэ¹. Однако поскольку источником своих воззрений оба полагали учение блаженного Августина, то сперва следует сказать несколько слов и о нем.

Бл. Августин считал эрос — стремление к обладанию и, тем самым, как бы к **завершению** себя — существенно присущим

* Протоиерей Павел Хондзинский — кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Автор монографии «Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи» и ряда статей по истории русского богословия Синодальной эпохи.

тварной природе свойством, обусловленным ее внутренней не-самодостаточностью. Только Богу в Его абсолютном совершенстве присущ истинный покой [quies]. Отсюда понятно, что тварь может вполне удовлетворить свой эрос, найти свой покой только в любви к Богу: «Не спокойно сердце наше, пока не успокоится в тебе, Боже»². Уже античные мыслители — Платон — стремились к этому Божественному восхождению, но, подобно Икару, не могли достигнуть желанной высоты из-за сопутствующей непросветленному эросу самости, гордости [superbia], и только христианство открыло в уничиженности [humilitas] Христа путь к подлинному боговосхождению, который заключается в страдательном подчинении воли человеческой воле Божией.

При этом подлинная любовь любит свой предмет — точнее **наслаждается** [frui] им — **ради него самого**³. Остальным же лишь **пользуется** [uti]. Если, следовательно, человеку, носящему в себе образ Божий, подобает любить Бога и пользоваться творением, то грехопадение извращает направленность эроса — воли: отныне человек хочет наслаждаться творением и пользоваться Богом. Таким образом, можно говорить о двух модусах одного и того же эроса: любовь, обращенная к Богу — благодатная евангельская любовь [caritas], — и любовь, направленная на тварь — похоть [cupiditas]⁴.

Таково в самом сжатом виде учение бл. Августина о любви.

Для Фенелона важно было прежде всего определить, что означает любить Бога ради Него Самого? Отталкиваясь от идей бл. Августина, он расставляет акценты вполне оригинальным образом. Существует три основных вида любви к Богу: «любовь наемника» — похоть, любящая лишь собственные блага и пользующаяся Богом ради их достижения, смешанная [melange] любовь, совмещающая в себе любовь к Богу ради Него Самого и любовь к собственному спасению, а стало быть все же и некий своекорыстный расчет, и — чистая любовь [pur amour — charité — caritas], «любовь сына», любящая Бога ради Него Самого, причем критерием этой любви становится готовность отказаться от собственного спасения, если — «по невозможному предположению» — это было бы вдруг угодно Богу⁵.

Учение Фенелона было подвергнуто резкой критике его современником, известным проповедником и богословом Ж.Б. Бос-

сюэ, подчеркнувшим в своих тезисах другую сторону воззрений бл. Августина. Согласно Боссюэ, чистая любовь в смысле Фенелона невозможна, ибо невозможно стремление ко спасению, т.е. к **наслаждению** небесными благами, отделить от любви к Богу. Невозможно любить Бога, не желая обрести в Нем блаженство. Чистая любовь Фенелона — не более, чем химера, ибо любовь всегда мотивирована наслаждением, которое является ее конечной целью⁶.

Третьим августинианским направлением мысли в ту же эпоху был янсенизм, названный так по имени своего основателя, епископа Ипрского Янсения.

Без сомнения, он был более близок к Боссюэ, чем к Фенелону: то, что любовь подразумевает наслаждение, для Янсения было очевидным. Однако уже во втором поколении янсенистов появляется автор, принесший, быть может, наибольшую славу течению и в то же время постаравшийся в своем учении о любви уйти от мотивации наслаждением или уж во всяком случае внести в нее существенные коррективы. Имя его — Блез Паскаль.

Правильное представление о человеке, рассуждает Паскаль, основано на «тайне» первородного греха. Каким бы несправедливым ни казалось нам представление о проклятии, тяготеющем над всеми потомками Адама вплоть до невинных младенцев, как бы больно ни задевало, «лишь эта непостижимейшая из тайн и дает нам возможность постигнуть самих себя <...> так что человек был бы еще более невообразим без тайны первородного греха, чем тайна первородного греха невообразима для человека»⁷.

В эту тайну, в эту загадку, «узел» которой Господь скрыл «так высоко или, вернее, так низко, что нам до нее не дотянуться»⁸, высокомерный человеческий разум не может проникнуть до тех пор, пока не смиритсся с ней.

На этой «тайне» основаны основные положения христианства о богоподобии человека до грехопадения, о его развращенном, скотоподобном состоянии после грехопадения⁹ и о спасении его Иисусом Христом, а потому: «Любить должно только Бога. Ненавидеть — только самих себя»¹⁰.

Однако человек не может не любить себя. Поэтому, чтобы должным образом управлять этой любовью, надо прежде всего вспомнить о том, что мы суть «мыслящие члены» единого тела Церкви и рассудить, какой любовью в этом случае подобает любить себя.

Во-первых, очевидно, что эта любовь должна быть прежде всего любовью к телу, принадлежность к которому только и дарует нам жизнь¹¹.

Во-вторых, эта любовь должна выражаться в подчинении воли каждого из нас воле Божией: «Чтобы члены единого целого чувствовали себя счастливыми, они должны обладать волей и при этом всегда подчиняться воле целого»¹², вплоть до готовности быть отсеченными от него, «если так надлежит», ибо всякому члену должно с готовностью идти на гибель ради того единого, которое заключает в себе все сущее¹³.

В-третьих, заключаясь в Христе как в едином теле, мы в то же время заключаем Его и в каждом из нас, и поскольку не способны любить что-либо вне нас самих, постольку и должны обратить «нашу любовь на Существо, которое, не будучи нами, тем не менее живет во всех и в каждом из нас без единого исключения»¹⁴.

Но образ Христа — это прежде всего образ страдания. Отсюда, в-четвертых, следует, что и «нам должно причащаться лишь Его страданиям»¹⁵. Последнее верно еще и потому, что страдание не делает нас своими рабами, в отличие от наслаждения. Ища страдания, мы сохраняем свободу и по собственной воле покоряемся ему¹⁶.

У Паскаля, следственно, подчеркивается экклесиологический мотив чистой любви. Августинианский мотив стремления к счастью сохраняется, но это счастье возможно уже не просто в личном богообщении, но во включенности в жизнь мистического церковного организма, что подразумевает свободный отказ от своей воли ради воли целого. Только этот выбор-жертва и может считаться подлинно свободным, как выбор в пользу страдания.

В XVIII веке вопрос о чистой любви уходит из богословия в философию. «Уже давно замечено, — пишет современный исследователь, — что чистая любовь мистиков и Фенелона, кажется, вновь возникает, преобразившись, в кантовской морали»¹⁷. Действительно, при всех различиях, при принципиальном намерении создать рациональную, а вовсе не мистическую систему морали, при том, что «категорический императив», «автономная мораль», «долг» суть понятия и термины, казалось бы, совершенно далекие от Фенелоновой «*pur amour*», Кант также

настаивает, что моральная ценность поступка, совершенного из чувства долга, зависит «не от действительности объекта поступка, а только от принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания»¹⁸.

Но для дальнейших рассуждений еще интересней, безусловно, постановка вопроса о чистой любви Шопенгауэром. Примечательно при этом, что в отличие от Канта, Шопенгауэр сам ссылается на Фенелона, считая его адекватным выразителем идей христианской мистики, но отдавая, впрочем, предпочтение Майстеру Экхарту и Таулеру¹⁹. Сам же он приходит к учению о чистой любви следующим образом. Кантовская вещь в себе, согласно Шопенгауэру, на самом деле есть воля, движущая всем и вся от камня до человека. Но эта воля, чем-то похожая на эрос блаженного Августина, в отличие от последнего не знает успокоения в Боге, потому что не знает Бога, и, таким образом, является источником страдания по преимуществу. Поскольку воля эта едина, то всякий несет ответственность за страдания других и страдания всех суть страдания каждого, и даже: «Мучитель и мученик — это одно и то же, — настаивает Шопенгауэр. — Первый заблуждается, думая, что он не причастен мучениям; второй заблуждается, думая, что он не причастен вине. Если бы у них обоих открылись глаза, то причиняющий мучения понял бы, что он живет во всем, что страдает на свете, <...> а мученик понял бы, что все злое, совершаемое или когда-нибудь совершавшееся в мире, вытекает из той воли, которая составляет и его сущность»²⁰. Эта воля, раздробляющаяся на тысячи индивидуальностей (согласно *principii individuationis*) всегда неудовлетворенна, всегда эгоистична, и потому с нравственной точки зрения безразлично, раздаст ли человек деньги нищим, чтобы попасть в Царство Божие, или употребит те же деньги на покупку имения, в котором понадеется провести остаток жизни на земле²¹. Но тот, кто познает великую истину о том, что страдания всего мира — это его собственные страдания, кто убеждается в своем печальном родстве со всем живым, сердце у того «расширяется» для **сострадания** — вот ключевое понятие в учении Шопенгауэра.

Сострадание означает отказ от эгоизма — иными словами, умерщвление воли. Это единственно подлинно свободное действие человека, так как во всех остальных случаях воля обуслов-

лена мотивами, и одновременно это и есть чистая любовь — *ἀγάπη*, *caritas*. При этом, если для бл. Августина *caritas* и *cupiditas* суть только различные направленности эроса, то Шопенгауэр напротив уверен: «Себялюбие — это *εἶδος*, сострадание — это *ἀγάπη*»²², поскольку для него чистая любовь есть не разновидность эроса, но отказ от эроса.

Таким образом, мотивацией чистой любви по Шопенгауэру является познание единства со всем миром, а стало быть и ответственности за весь мир (вины за все страдания мира). На вопрос же о том, как возникает в человеке это познание, Шопенгауэр дает совершенно неожиданный ответ: по... **благодати**, хотя и не может объяснить, что это собственно такое²³.

* * *

В русской традиции первым автором, сказавшим с определенностью свое слово о чистой любви, был святитель Димитрий Ростовский. Трудно сказать, знал ли он что-то определенное о европейских спорах, современником которых был. Как бы то ни было, можно утверждать с определенностью, что вопрос о чистой любви к Богу занимал его, и его позиция не сводима к точке зрения ни одного из западных богословов, хотя и он не прошел мимо воззрений блаженного Августина, епископа Иппонийского.

Согласно святителю, также существуют три стадии любви: любовь раба, любовь наемника и любовь Сына²⁴, и только последняя заслуживает, собственно, имя любви, ибо «не ищет своего си»²⁵ и любит Бога не ради того, чтобы от Него что-то получить, «ни небеснаго ради воздаяния <...> Ни земных ради благ <...> Но единая ради любви Иисуса Сладчайшаго, всех в любовь Свою влекущаго»²⁶. Более того, августиново противопоставление любви к Творцу и любви к твари с прямой отсылкой к его автору также обнаруживается у святителя²⁷. Вполне определенно он говорит и о сердечной сладости²⁸, возбуждаемой изливаемым в сердце огнем божественной Любви²⁹. В то же время, подобно Фенелону, он утверждал, что чистая любовь подразумевает полное отвержение себя и предание себя в волю Господню вплоть до готовности быть погруженной во тьму ада, если Господу это будет угодно³⁰. Вообще: «Несть истинная любовь, аще без креста, аще без страдания за любимаго»³¹. Страдания Церкви продолжают и дополняют стра-

дания ее Главы: «еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю»³². Это не обязательно должны быть страдания за Христа, но обязательно во Христе: славой древних страстотерпцев Бориса и Глеба³³ увенчаются невинные страдальцы нового времени, среди которых и ныне пребывает Господь³⁴, ибо, утверждает святитель, если даже «не за Христа гонение терпиши, обаче егда терпиши неповинно, и благодариши Бога, и то вменитися, яко за Христа терпящему»³⁵. Отсюда, очевидно, следует, что если страдания, как следствие первородного греха, являются универсальным законом человеческой жизни, то искупительные страдания Христа, не уничтожая общность закона страдания, создают возможность **невинного** страдания для тех, кто приобщился к Церкви Его³⁶.

Сочинения самого блаженного Августина, а также и Фенелона становятся широко известными в России и в подлиннике и в переводах уже в конце XVIII века, но еще ранее почву им готовят Арндт и пиетизм³⁷. Сам же спор о чистой любви разгорается у нас в первой четверти XIX в. Святитель Филарет, явно симпатизировавший идеям архиепископа Камбре, в своих творениях дал им безупречную церковную интерпретацию и стоял скорее над схваткой. Испытывая по своему обыкновению богословские идеи прежде всего словом Божиим, он нашел для фенелоновской чистой любви замечательный образ: образ Христа, выведенного Пилатом к народу: «Се человек» (Ин. 19:5). «Иисус в таком состоянии, в которое приведен волею других; в чуждей одежде; не видно никакого действия Его; не слышно никакого слова Его; Его как бы нет. Что же здесь нам указывается в Нем? — то самое, что Иисус является без воли, без действия, без слова. Сие молчание, которое Он сохраняет между восклицаниями защитника, и между воплями клеветников и хулителей, сей глубокий взор, сквозь смятения человеческия погруженный в судьбы Божии, сии неподвижные члены, так сказать, почивающие в страданиях, — все сие представляет нам образ человека высочайше терпеливаго, мужественнаго, кроткаго, смиреннаго, никакою всеобщою враждою непобедимаго в любви, непоколебимаго в мире со всеми, человека безстрастнаго, чистаго, святаго, и — чтобы соединить сии черты в одну их объемлющую, — человека совершенно преданнаго Богу»³⁸.

В качестве антагонистов в полемике о чистой любви могут быть скорее представлены Алексей Федорович Лабзин³⁹ и Евстафий Иванович Станевич⁴⁰.

Первый, издатель и практически единственный автор «Сионского вестника», стоял на стороне Фенелона и, собственно, не внес ничего оригинального в его идеи; второй опирался на «славного Боссюэ», развив его, правда, по-своему. Мы любим волею, говорит Станевич, в том смысле, что воля наша стремится к предмету любви, но стремится она под действием той или иной воздействующей на нее силы, дух которой и есть дух нашей любви⁴¹. В то же время нельзя сказать, что мы любим Творца и тварь одним и тем же сердцем: любовь Духа Святаго есть «наука сердца отрожденнаго новаго; а тварь любят сердцем ветхим необрезанным...»⁴². Тому же, кто не живет духовной жизнью, может принести вред и самая любовь к Богу, ибо, если сладость есть непременно спутница любви, то, когда человек имеет только «мнимый образ любви Божией», то и сладость любви бывает в нем не духовной, а являющейся следствием разгорячения собственного духа. Между тем, любовь, подлинно приходящая от Духа Божия, проста и тиха. Дух Божий заботится прежде не об услаждении нашем, но о том, чтобы явить нам гнев Божий за наши грехи, напомнить о страданиях распятого ради них Сына Божия, обнаружить пред нами наши мерзости, чтобы пробудить в нас покаяние. Тогда постепенно человек подлинно становится новой тварью во Христе и устремляется любовью прежде всего к ближним своим, которых любит уже «не своею, а Божией любовью <...>. Вот единая истинная, существенная, сердца человеческого достойная любовь»⁴³. Существенным здесь является то, что чистая любовь к Богу реализуется через любовь к ближним по преимуществу. Этот тезис в наиболее резкой форме можно обнаружить позднее у свт. Игнатия Брянчанинова, возможно, в молодости испытавшего влияние Станевича: «Святая любовь — чиста, свободна, вся в Боге... Воздавай почтение ближнему, не различая возраста, пола, сословия, — и постепенно начнет являться в сердце твоём святая любовь. Причина этой святой любви — не плоть и кровь, не влечение чувств — Бог <...>. Если образ Божий будет ввергнут в пламя страшное ада, и там я должен почитать его...»⁴⁴.

Наконец, предшествовавшей непосредственно Ф.М. Достоевскому вехой на пути «чистой любви» были сочинения А.С. Хомякова, где вопрос был (еще более радикально, чем у Паскаля) окончательно перемещен из плоскости личного богообщения в эклисиологическую плоскость. Чистая любовь обнаруживает себя в

самоотвержении ради вхождения в единство Церкви: «Любовь есть венец и слава Церкви»⁴⁵, которая сама есть «личность живая, одушевленная Духом Божиим»⁴⁶. Чистая любовь, следовательно, невозможна для частного лица, но дарована сверх-личности Церкви. Действительно, Церковь «чиста и непорочна», и потому любовь для нее — не искомое, но органично присущее состояние. Для тех же, кто ее составляет, чистая любовь к Богу реализуется как чистая любовь к ней же, к Церкви, чье единство основано на силе и смирении «взаимной любви»⁴⁷.

Теперь можно напомнить читателю учение приснопамятного старца Зосимы.

Как очевидно из структуры и содержания романа «Братья Карамазовы», поучения старца Зосимы суть ответ на бунт Ивана⁴⁸, предъявившего «счет» Богу за невинные страдания детей. Иван утверждает, что «страдание есть, что виновных нет» (14; 222), что если «солидарность в грехе между людьми» еще понятна, то она не может распространяться на страдания детей, которые невозможно ни отомстить, ни простить, ибо где же «существо, которое могло бы и имело право простить» (14; 222)?

Алеша, правда, возражает на это, что Христос «может все простить, всех и вся *и за все*», так как пролил «неповинную кровь Свою за всех и за все» (14; 224), но Ивана это не убеждает, и он отвечает брату поэмой о великом инквизиторе (14; 234—237). Обвинения последнего Христу сводятся, как уже упоминалось, к тому, что Он отверг «чудо, тайну и авторитет»⁴⁹, желая свободной любви, на которую не способно большинство людей. Между тем, это большинство непременно должно вследствие сего кончить антропофагией, так как «чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога» (14; 233), а без Бога, как известно, все дозволено.

Если Иванова поэма является ответом на слова Алеши о **невинных страданиях Христа**, то смысл ее, очевидно, сводится к вложенному в уста великого инквизитора обвинению Спасителя в том, что **невинные страдания детей** являются следствием требования от людей «чистой» — вне «тайны, чуда и авторитета», а значит и чреватой «антропофагией» не обретших ее — любви к Богу.

Не нашедшему что толком возразить на это Алеше⁵⁰, а в его лице и самому Ивану, отвечает старец Зосима своим учением о любви. Согласно ему, прежде всего — это любовь к созданному Богом миру:

людям-грешникам и безгрешной твари, ибо полюбить человека во грехе есть «уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (14; 289). Но любить надо и «все создание Божие, и целое, каждую песчинку» (14; 289)⁵¹.

Эта любовь есть «любовь смиренная», сильнее которой нет ничего на земле⁵². Ее образ дан нам во Христе, Который светил всем и Которому каждый мог бы последовать в этом (14; 292), но поскольку не делает этого, должен признать себя виноватым перед всеми и во всем⁵³.

Эта вина охватывает «все грехи людские, мировые и одиночные» (14; 149), ибо «каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей...» (14; 149). Однако если под «общей мировой виной» понимать именно вину первородного греха, то в данном контексте эта вина есть, судя по всему, не вина человечества перед Богом как наследование вины Адама его потомками в силу их происхождения от Адама (как у Паскаля, для которого причина страданий **детей** скрывается в «тайне первородного греха»), но скорее поставление каждого в положение Адама относительно всех остальных. Таким образом, если Адам виноват перед всеми, то и каждый в этом смысле Адам⁵⁴; зато, правда, каждый может быть в известном смысле и новым Адамом — т. е. светить человечеству «как Единый безгрешный»⁵⁵. Из чувства вины рождается стремление пострадать за грешника и вместо грешника. Это страдание и позволяет пережить акт любви, ибо тогда наше сердце умиляется в любовь «бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения», и тогда каждый из нас будет «в силах весь мир любовью приобрести и слезами своими мировые грехи омыть...» (14; 149) (очевидно, тоже, как Единый Безгрешный). Указанное состояние и есть состояние праведности, которое имеет награду и радость в самом себе и не требует никаких иных наград (14; 292).

Сопоставив теперь эти мысли с историей учения о чистой любви, можно заметить следующее.

1. Вопрос о «чистой любви», изначально поставленный как вопрос о чистой любви к Богу, с течением времени все более перемещается в плоскость любви к человеку.

2. В европейской мысли это связано с его переходом из области теологии в область философии; в русской — с активной разработ-

кой его представителями *Lajentheologie*⁵⁶, хотя и сохранившими богословскую постановку проблемы, но рассматривавшими чистую любовь к Богу через призму чистой любви к ближнему или как высшее выражение любви Церкви. Если чистая любовь к Богу готова отказаться от своего спасения, то чистая любовь к человеку готова любить и того, кто спасения не достоин.

3. В учении старца Зосимы о чистой любви сошлись как линии, идущие от Паскаля и Хомякова, так и Шопенгауэра. Учение о вине всех перед всеми гораздо ближе последнему, чем, например, святителю Димитрию Ростовскому, для которого именно возможность и желание подражать Христу в невинности страданий, а не вина за неподражание «Единому безгрешному» является движущей силой чистой любви.

4. Аналогичное различие можно найти и при сопоставлении учения старца Зосимы с мыслью Паскаля. Действительно, при известном сходстве, в случае Паскаля, поскольку страдание есть неизбежное для всех следствие первородного греха, речь идет, скорее, о принятии или непринятии неизбежного страдания как свободном согласии или несогласии с волей Божией; в случае Достоевского — об имманентной самому человеку **психологической** мотивировке страдания. В случае Паскаля — я склоняюсь перед любовью Божией, в тайне которой скрыта разгадка тайны первородного греха, а значит, и тайны страдания; в случае Достоевского — своим страданием преодолеваю несправедливость бытия.

5. С этой точки зрения, описываемая Достоевским «вселенская» любовь по видимости не является чистой, будучи изначально **мотивирована** виной перед тварью. Для сравнения можно было бы указать на возникающие еще в полемике Фенелона — Боссюэ примеры «чистой любви», обнаруживаемые в желании Моисея быть вычеркнутым из книги жизни вместе с соорудившим золотого тельца народом (хотя он и не был соучастником в народном грехе — см. Исх. 32) или аналогичном желании апостола Павла быть отлученным от Христа ради своих собратий по крови (Рим. 9:3). Однако при этом, пожалуй, в поучениях старца Зосимы дается все же оригинальное разрешение вопроса о чистой любви **именно к Богу**. Действительно, если признать, что предлагаемый Зосимой путь земной любви не требует для своего осуществления ни **чуда**, ни **тайны**, ни **авторитета**, а кроме того отвергает «несправедливость»

последствий первородного греха, то он, таким образом, снимает всякую обусловленность отношений человека к Богу. Следственно, можно предположить, что «чистая любовь» к Богу парадоксальным образом в том и состоит, что, **забывая о Боге**, любит тварь «божественной» жертвенной любовью и в этом обнаруживает свое бескорыстие, свободу и совершенство.

Примечания

¹ Фенелон Франсуа Салиньяк де ла Мот (1651—1715) — французский прелат (архиепископ Камбре), богослов, философ, писатель; защитник учения о «чистой любви», которое он считал восходящим к учению древней Церкви. Основные положения его книги «Изъяснение мыслей святых о внутренней жизни» были осуждены Римом. Главным оппонентом Фенелона выступил епископ Мо Жак Бенинь Боссюэ (1627—1704) — известный проповедник и богослов, последовательный августинист, сторонник провиденциализма.

² **Августин Аврелий, бл.** Исповедь. — 1, 1.

³ «Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam» (De doctrina Christiana. — I. 1. 4). В русском переводе: «Радоваться вещи значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (**Августин Аврелий, бл.** Христианская наука — СПб., 2006. — С. 46).

⁴ Подробнее см.: **Nygren A.** Eros und Agape: In 2 V. — Gütersloh, 1937. — V. 2. — S. 255—380.

⁵ Подробнее см. **Хондзинский Павел, свящ.** Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. — М., 2010. — С. 107—111.

⁶ Боссюэ писал Фенелону: ««Вы думаете ввести нас в затруднение таким вопросом: “Хочет человек славить Бога, чтобы быть счастливым, или скорее хочет быть счастливым, чтобы славить Бога”? Вам отвечают двумя словами: это две вещи нераздельные; слава Божия, без сомнения, более великолепна сама в себе, чем человеческое блаженство; но отсюда не следует, что можно разделить эти вещи, тем более, что это хорошо установлено всеми учителями: Бог, Который не имеет нужды ни в чем для Себя Самого, полагает свою славу как раз в нашей пользе: мы говорили Вам, что Школа хорошо расположила эти мотивы, указывая, какой из них первый, а какой второй; но что она не разделяет их» (**Bossuet, Jacques-Bénigne.** Œuvres. V. I — XLIII. — Versailles, 1815—1819. — V. XXIX. — 1817. — P. 54).

⁷ **Паскаль Блез.** Мысли. — Фр. 438.

⁸ Там же.

⁹ См.: Там же.

¹⁰ Там же. — Фр. 707. «...ибо человеческое “я” похотливостью своей только ненависти к себе и заслуживает» (Мысли. Фр. 712).

¹¹ «Каждый человек любит себя потому, что принадлежит Иисусу Христу. Люди любят Иисуса Христа, потому что Он — тело, а каждый из них член, Иисусу Христу принадлежащий» (Мысли. Фр. 710).

¹² Паскаль Блез. Мысли. — Фр. 708.

¹³ Паскаль Блез. Мысли. — Фр. 707.

¹⁴ Паскаль Блез. Мысли. — Фр. 712.

¹⁵ Паскаль Блез. Мысли. — Фр. 734.

¹⁶ См. Паскаль Блез. Мысли. — Фр. 267.

¹⁷ Le Brun Jacques. Le Pur Amour de Platon à Lacan. — Éditions du Seuil, 2002. — P. 213.

¹⁸ Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1965. — Т. 4. — Ч. 1. — С. 235.

¹⁹ Шопенгауэр А. Собрание сочинений. — М., 2011. — С. 305.

²⁰ Там же. — С. 281.

²¹ Там же.

²² Там же. — С. 296.

²³ «Поскольку, как мы это видели, самоупражнение воли исходит из познания, а всякое познание и понимание, как таковые, не зависят от произвола, то и описанное отрицание желания, приобщение к свободе не может быть вызвано преднамеренно, а вытекает из сокровенного отношения познания к желанию в человеке и потому наступает внезапно, как бы по наитию. Поэтому-то церковь и назвала его *действием благодати*» (Там же. — С. 318).

²⁴ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения: В 5 т. — М., 1839—1849. — Т. 2. — С. 505. Обратим внимание на «разсудиша искуснии» — не отголосок ли споров о чистой любви слышится в нем?

²⁵ «Разсуди всяк и разумей, что есть сие, *любвы не ищет своих си?* Та есть истинная от всего сердца любовь, яже любит кого не для себе, сиесть не для своей какой корысти и приобретения, но самая ради любви любимаго, не ищет своих си, но любве любимаго ищет. Любит иногда кто кого, яко благодаяние от него приемлет; аще же бы не приял, не любил бы. Показуется кто любити господина своего, и волю его творит; боится бо, да не озлоблен каковою казнию от него будет. Истинная же любовь ни своих си ищет, ниже чего боится; но едино то имать, еже любимаго любити» (Там же. — С. 504).

²⁶ Там же. — С. 505.

²⁷ «Добре увещевает Августин, глаголя: бежи создания, аще хощеши имети Создателя. Всяко создание тебе да охудится, аще хощеши, да Создатель в сердце ти усладится» (Там же. — С. 509).

²⁸ «...сердцем Его любити, есть любити Его сладце. Сердце в человеке есть основанием, началом и источником всякого любления, всякого желания и любезных сладости...» (Там же. — С. 504).

²⁹ «Не погрешил тот, кто любовь, любовь же Божественную, нарече огнем... Тает ли воск от лица огня? Тает и сердце человеческое от теплоты любве... Выспрь ли пылает пламень огненный? И любовь вышних ищет и всех добродетелей превышает выше всех любы. Той-то огонь, огонь любве Спаситель наш с небес принесет к нам» (Там же. — С. 491).

³⁰ «Аще хощещи мя имети во свете, буди благословен; аще хощещи имети во тьме, буди паки благословен» (**Димитрий Ростовский, свт.** Сочинения. — Т. 1. — С. 265).

³¹ **Димитрий Ростовский, свт.** Сочинения. — Т. 3. — С. 428.

³² «...мы же страждущие есмы, яко собирающие по трапезовании укрухи; сице от страданий Господних некие собираем останки, глаголющу апостолу, исполняю, рече, лишение скорбей Христовых в теле Моем (Кол. 1:24) . Сиесть, еже Он не дотерпе, аз в теле моем дотерпеваю» (Там же. — С. 245—246).

³³ «Аще не за Христа гонение терпиши, обаче егда терпиши неповинно, и благодариши Бога, и то вменитися, яко за Христа терпящему. Воспомяни страстотерпцев Российских Бориса и Глеба» (**Димитрий Ростовский, свт.** Сочинения. — Т. 1. — С. 186).

³⁴ См. выше: «О новые страдальцы, страстотерпцы, мученицы: молю вас и увещаваю, не изнемогайте в терпении... В вас Христос есть и будет, а вы рцыте: аминь».

³⁵ **Димитрий Ростовский, свт.** Сочинения. — Т. 1. — С. 186.

³⁶ Ср. в 1-м послании Петра: «Ибо то угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (1 Пет.2:19); и ниже: «Ибо если угодно воле Божией, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые; потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом» (3:17—18). Подробнее см. **Хондзинский Павел, свящ.** Святитель Димитрий Ростовский и Ф.М. Достоевский // Вестник ПСТГУ. — I:5. — 2012.

³⁷ Подробнее см.: **Хондзинский Павел, свящ.** Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII века // Вестник ПСТГУ. — I:1. — 2011.

³⁸ **Филарет (Дроздов), свт.** Сочинения: Слова и речи: В 5 Т. — М., 1873—1885. — Т. 1. — С. 235. Подробнее См.: **Хондзинский Павел, свящ.** Восток и Запад в «русском синтезе» святителя Филарета митрополита Московского // Филаретовский альманах. — Вып. 4. — М.: ПСТГУ, 2008.

³⁹ Алексей Федорович Лабзин (1766—1825) — один из крупнейших деятелей русского масонства Александровской эпохи, писатель, переводчик, издатель журнала «Сионский вестник».

⁴⁰ Евстафий Иванович Станевич (1775—1835) — писатель, член «Беседы любителей русского слова».

⁴¹ «Мы любим волею, но волею, которую или та или другая сила движет, и потому хотя любим мы сами, поелику мы не ничто, но любим по духу действующей в нас силы» (**Станевич Е.И.** Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и церкви. — СПб., 1825. — Прим. на с. 18).

⁴² Там же. — Прим. на с. 19—20.

⁴³ Там же. — С. 189—190.

⁴⁴ **Игнатий (Брянчанинов), свт.** Полное собрание творений: В 8 т. — М., 2007. — Т. 1. — С. 117.

⁴⁵ Хомяков А.С. Сочинения богословские. — СПб., 1995. — С. 42.

⁴⁶ Хомяков А.С. Сочинения богословские. — С. 156.

⁴⁷ «...единение земного человека с его Спасителем всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан» (Сочинения богословские. — С. 206).

⁴⁸ См. письмо Достоевского К.П. Победоносцеву от 24 августа 1879 г. (30, I; 122). Ср. также у Мочульского: «“Русский инок” задуман, как *теодицея*. Писатель отказывается от схоластических “доказательств бытия Божия” по пунктам и параграфам. Логической *аргументации* Ивана Карамазова противопоставляется религиозное мировоззрение старца Зосимы. Эвклидов *разум* отрицает, мистический *опыт* утверждает. Ответ дается не в плане вопроса. Достоевский боится, что ответ его покажется “недостаточным”; он сам не сознает всей гениальности своей религиозной диалектики» (Мочульский К. Достоевский: жизнь и творчество. — Париж, 1947. — С. 486).

⁴⁹ Что по первоначальному замыслу Достоевского упрек этот был обращен не только к Западной церкви, а к **Церкви вообще**, см.: Фудель С.И. Собрание сочинений в трех томах. — М., 2005. — Т. 3. — С. 121—122.

⁵⁰ Он отвечает Ивану молчаливым поцелуем, как Христос — великому инквизитору. Но если смысл этого поцелуя раскрывается в поучениях старца Зосимы, то вольно или невольно возникает мысль о том, что это столько же поцелуй любви, сколько и признания Единым абсолютно Безгрешным своей абсолютной вины перед всеми.

⁵¹ Или: «Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах» (14; 289).

⁵² «Пред иною мыслью станешь в недоумении, особенно видя грех людей, и спросишь себя: “Взять ли силой али смиренною любовью?” Всегда решай: “Возьму смиренною любовью”. Решишься так раз навсегда и весь мир покорить сможешь. Смирение любовное — страшная сила изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего» (14; 289).

⁵³ «Одно тут спасение себе: возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват» (14; 290).

⁵⁴ Ср. в «Сне смешного человека»: «Знаю только, что причину грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось невинно, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность жестокость...» (25; 115—116). Кажется, взгляды старца Зосимы на первородный грех при этом не сильно отличаются от

взглядов Ивана Карамазова: «Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, **правда эта не от мира сего и мне непонятна**» (14; 222). Или уж во всяком случае ответ Зосимы построен так, чтобы удовлетворить Ивана.

⁵⁵ Что такое понимание слов старца не является некорректным, подтверждает первоначальный набросок, где та же мысль выражена более резко и недвусмысленно: «Мог светить, как Единый безгрешный. *Ибо всяк может поднять ношу его, всяк — если захочет такого счастья. Он был человеческий образ*» (15:244). По этой логике воскресение тоже должно было бы совершаться человеческими силами. В связи с этим любопытно одобрение Достоевским федоровского «Общего дела». См. известное письмо Достоевского Н.П. Петерсону (30, I; 13—14).

⁵⁶ Богословие мирян (нем.).