САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

№ 2 (9), 2022

Научный журнал

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022

UDC 281.93(066)+94(495)

The Edition is recommended for publication
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church
IS R23-223-0511

Editor-in-Chief

Igor Borisovich Gavrilov,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor at the Department of Theology
at the St. Petersburg Theological Academy

The editorial board

Valery Aleksandrovich Fateyev — Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of the "Rostok" Publishing House.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department and Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy, Head of the "Byzantine Cabinet" Project.

Aleksandr Vasilyevich Markidonov — Candidate of Theology, Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy.

Nikolai Nikolaevich Pavliuchenkov — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

Maksim Mikhailovich Shevchenko — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University.

Artem Pavlovich Soloviev — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Religious Studies Department of the Institute of Social Philosophical Sciences and Mass Communications at the Kazan (Povolzhye) Federal University.

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov — Director of the St. Petersburg Theological Academy Publishing House.

Russian-Byzantine Herald : scientific journal / St. Petersburg Theological Academy. — SPb.: Publ. House of SPbTA, 2018 — .

№ 2 (9). — 2022. — 156 p.

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Article authors, 2022
© Publishing House of Saint Petersburg Theological Academy, 2022

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4
Р89

**Издание осуществлено при поддержке прихода
Храма Святой Живоначальной Троицы в г. Павловске**

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-223-0511

Главный редактор

Игорь Борисович Гаврилов,
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия
Санкт-Петербургской духовной академии

Редакционная коллегия

Дмитрий Владимирович Волужков — директор Издательства Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Артем Павлович Соловьев — кандидат философских наук, заведующий кафедрой религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского федерального университета.

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (Санкт-Петербург).

Максим Михайлович Шевченко — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Р89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .
№ 2 (9). — 2022. — 156 с.

УДК 281.93(066)+94(495)
ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

© Авторы статей, 2022
© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2022

THE EDITORIAL COUNCIL

Bishop Silouan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeyevich) — Candidate of Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

E. I. Annenkova — Doctor of Philological Sciences, Professor of the Russian Literature Department at the Herzen State Pedagogical University.

Priest Igor Ivanov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Foreign Languages Department and Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy, Head of the "Byzantine Cabinet" Project.

A. A. Korolkov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Human Philosophy Institute at the Herzen State Pedagogical University of Russia; Academician of the Russian Academy of Education.

V. A. Kotelnikov — Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher at the Russian Literature Institute of the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal Prize.

D. I. Makarov — Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor and Head of the Department of General Humanitarian Disciplines at the Mussorgsky Urals State Conservatory.

Priest Ilya Makarov — Candidate of Theology, Associate Professor at the St. Petersburg Theological Academy, Chairman of the Council for Culture of the St. Petersburg Diocese.

A. Y. Minakov — Doctor of Historical Sciences, Professor of the History Department and Director of the Zonal Scientific Library of the Voronezh State University, Lecturer at the Voronezh Theological Seminary.

Nun Teresa (Obolevitch Teresa Semenovna) — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy at the John Paul II Pontifical University (Krakow, Poland).

A. Y. Polunov — Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Management in the Field of Inter-Ethnic and Interfaith Relations of the Public Administration Faculty and Deputy Dean for Research at the Lomonosov Moscow State University.

G. V. Skotnikova — Doctor of Cultural Studies, Member of the Russian Literature Academy, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

O. B. Sokurova — Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art Studies, Associate Professor at the Department of Western European and Russian Culture History of the History Institute of the St. Petersburg State University.

R. V. Svetlov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

D. M. Volodikhin — Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor at the Source Studies Department of the History Faculty of the Lomonosov Moscow State University, Head of the Cultural Heritage Department at the Moscow State Institute of Culture.

V. A. Voropaev — Doctor of Philological Sciences, Professor at the Department of the Russian Literature History of the Lomonosov Moscow State University, Member of the Writers' Union of Russia, Chairman of the Gogol Commission of the Scientific Council "History of World Culture" at the Russian Academy of Sciences.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Дмитрий Михайлович Володихин — доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, заведующий кафедрой культурного наследия Московского государственного института культуры.

Владимир Алексеевич Воропаев — доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, член Союза писателей России, председатель Гоголевской комиссии при Научном совете «История мировой культуры» Российской академии наук.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, руководитель проекта «Византийский кабинет».

Александр Аркадьевич Корольков — доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, академик Российской академии образования.

Владимир Алексеевич Котельников — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы Российской академии наук, член экспертного совета Патриаршей литературной премии.

Дмитрий Игоревич Макаров — доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

Священник Илия Владимирович Макаров — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, ответственный секретарь совета по культуре Санкт-Петербургской епархии.

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор исторического факультета и директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Сестра Тереза (Оболевич Тереза Семеновна) — хабилитированный доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета им. Иоанна Павла II в Кракове (Польша).

Александр Юрьевич Полунов — доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления и заместитель декана по научной работе Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Роман Викторович Светлов — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

Галина Викторовна Скотникова — доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

Ольга Борисовна Сокурова — доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории западноевропейской и русской культуры Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

CONTENTS

From the Editorial Board

I. B. Gavrilov. Dostoevsky and the Russian Empire: Great Milestones 8

Memorable Dates in Russia. To the 200th Anniversary of the Birth of F. M. Dostoevsky (1821–1881)

Vladimir A. Kotelnikov. Dostoyevsky on the way to the "final ideal" 11

Olga B. Sokurova. Philosophy of freedom in the works of F. M. Dostoevsky 26

Ivan E. Dronov. F. M. Dostoevsky: from Fourierism to Slavophilism 45

Oleg I. Syromiatnikov. The legacy of F. M. Dostoevsky as the pinnacle of Orthodox realism 89

Memorable Dates in Russia. To the 300th Anniversary of the Founding of the Russian Empire (1721–2021)

Marina A. Mozharova. "We have a *fatherland*": brothers Ivan and Peter Kireyevsky about Russia 99

Igor A. Vinogradov. N. A. Nekrasov, I. S. Turgenev, F. I. Tyutchev, A. N. Maikov, F. M. Dostoevsky, K. N. Leontiev about the attempt on the life of D. V. Karakozov 125

Igor V. Zimin. Measured icons in the imperial family 135

Byzantine Studies

Andrey Y. Mitrofanov. The impostor False Chilbudius — an adventurer or a tool for the Christianization of the East Slavs in the back of Justinian I? 143

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции

И. Б. Гаврилов. Достоевский и Российская империя: великие вехи 8

Памятные даты России. К 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского (1821–1881)

В. А. Котельников. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» 11

О. Б. Сокурова. Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского..... 26

И. Е. Дронов. Ф. М. Достоевский: от фурьеризма к славянофильству 45

О. И. Сыромятников. Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма 89

Памятные даты России. К 300-летию основания Российской империи (1721–2021)

М. А. Можарова. «У нас есть *отечество*»: братья Иван и Петр Киреевские о России..... 99

И. А. Виноградов. Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев о покушении Д. В. Каракозова..... 125

И. В. Зимин. Мерные иконы в императорской семье..... 135

Византиноведение

А. Ю. Митрофанов. Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I?..... 143

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

Достоевский и Российская империя: великие вехи

Дорогой читатель!

Перед вами второй в 2022 г. и девятый в общей сложности номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал выпускается с 2018 г., с 2020 г. специализируется на истории русской религиозной философии, с 2021 г. является изданием кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Во втором номере вестник начинает публикацию материалов, посвященных двум памятным датам русской истории — 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского (1821–1881) и 300-летию основания Петром Великим Российской империи.

Федор Михайлович Достоевский прошел тернистый жизненный путь, что отразилось на его религиозно-философском мировоззрении и художественном творчестве. Становление Достоевского как христианского философа было основано на многих факторах, таких как семейное воспитание, литературные влияния, участие в кружке петрашевцев и др. Но, несомненно, наибольшее воздействие на него оказала каторга, где писатель смог глубоко проникнуть в жизнь русского народа — «народа-богоносца». По признанию самого писателя, именно на каторге он «между разбойниками... отличил наконец людей». Достоевский воспринял свой суровый опыт как очистительное страдание, сопричастное Голгофе и воскрешению Спасителя. В обитателях «Мертвого дома» он увидел не только преступников, но и живые души, в глубинах которых сокрыт высокий народный идеал. «Идеал народа — Христос» — стало отныне главным пунктом его христианского мировоззрения. Европейскому гуманистическому принципу «человек — мера всех вещей» он противопоставил иной: «Христос — мера всех вещей», дав новое понимание искусства как служения Христу.

Его младший современник издатель А. С. Суворин вспоминал: «Он любил русского человека до страсти, любил его таким, каким он есть, любил многое из его прошлого и верил с детскою, непоколебимою верою в будущее». Философ Н. А. Бердяев писал: «Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное чувство Христа, ...любовь к лику Христа». Известный историк русской философии прот. В. Зеньковский в 1948 г. в эмиграции отмечал, что, несмотря на наличие обширной философской литературы о Достоевском, «до ныне его идейное наследство не усвоено еще до конца».

В этом номере представлены четыре статьи, написанные ведущими отечественными учеными-гуманитариями, достоевистами, посвященные различным актуальным религиозно-философским проблемам творчества великого классика — от рассмотрения религиозного идеала писателя и его философии свободы до анализа его литературного наследия как вершины православного реализма.

В. А. Котельников в статье *«Ф. М. Достоевский на пути к „окончательному идеалу“»* раскрывает особенности отношения Достоевского ко Христу, в котором большое значение для писателя имели идеи бессмертия души и спасения.

В статье *О. Б. Сокуровой «Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского»* на основе анализа художественных и публицистических произведений выявлен экзистенциально-диалектический подход писателя. Автор показывает, что разрешение противоречий свободы Достоевский видит в области христианского мировоззрения, в тех трансцендентных ориентирах, которые даны в святоотеческой церковной традиции.

И. Е. Дронов в статье *«Ф. М. Достоевский: от фурьеризма к славянофильству»* на материале документальных источников реконструирует воззрения молодого Достоевского и приходит к выводу, что его дальнейшая идейная эволюция совершалась не путем резких переворотов, а в русле постепенного сближения со славянофильством.

О. И. Сыромятников в статье *«Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма»* видит актуальность творчества писателя в особом сопряжении мировоззрения и таланта, в творческом осмыслении опыта православной литературы.

В 2021 г. отмечалась еще одна важная дата — 300 лет со дня окончания Великой Северной войны (1700–1721), заключения Ништадтского мира и рождения Российской империи. Тогда в праздник Казанской иконы Божией Матери 22 октября 1721 г. в Троицком соборе Санкт-Петербурга от имени Сената, Синода и народа царь Петр Алексеевич был провозглашен Великим, Императором и Отцом Отечества. Три статьи номера посвящены различным аспектам существования Российской империи — от подвига выдающихся православных просветителей России братьев Киреевских до описания православного быта в императорской семье.

М. А. Можарова в статье *«„У нас есть отечество“: братья Иван и Петр Киреевские о России»* анализирует судьбы и труды знаменитых «мирских оптинцев». Земной путь Ивана Васильевича и Петра Васильевича Киреевских совпал с бурной эпохой жизни России. Это время отмечено одновременно взлетами национального самосознания в результате Отечественных войн 1812 г. и 1853–1856 гг. и религиозным кризисом — распространением неверия в образованном обществе. По мысли автора, братья Киреевские промыслительно были избраны для великого дела просвещения России.

В статье *И. А. Виноградова «Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев о покушении Д. В. Каракозова»* воспроизводится картина всеобщего осуждения, с каким было встречено в 1866 г. покушение на царя-освободителя Александра II. В то же время неподдельный восторг вызвал в обществе подвиг костромского крестьянина О. И. Комиссарова, спасшего царя от смерти. Эти патриотические чувства нашли отражение в литературе и в эпистолярных отзывах известных русских писателей и философов, которые анализирует автор статьи.

Юбилейный «имперский» раздел завершает статья *И. В. Зимина «Мерные иконы в императорской семье»*, посвященная истории бытования мерных икон в царской, а затем в императорской семье Романовых. Автор реконструирует хронологию существования и рассматривает мотивацию написания мерных образов для детей монархов, подчеркивая, что данный обычай являлся одной из духовных скреп, которая связывала императорскую семью с традициями Московского царства.

В постоянной рубрике «Византиноведение» публикуется статья *А. Ю. Митрофанова «Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I?»*

Отметим, что мы не прощаемся с представленными юбилейными темами: и творчество Достоевского, и история и историософия Российской империи и ее расцвета будут также рассматриваться в следующем номере. Читателей журнала ждут новые интересные открытия в области русской философской и исторической мысли и, конечно, знакомство с новыми авторами.

В заключение скажем об одном важном для нас событии: 27 января 2022 г. журнал «Русско-Византийский вестник» получил государственную регистрацию в качестве

средства массовой информации, что стало еще одним уверенным шагом по пути развития нашего научного проекта.

Приглашаем к сотрудничеству ученых-гуманитариев — философов, историков, культурологов, богословов. Ведется прием статей по двум ваковским специальностям — «История философии (русская философия)» и «Отечественная история». Также редакция ждет от авторов и читателей предложения, замечания и пожелания, которые можно направлять на электронную почту главного редактора: igo7777@mail.ru.

Игорь Борисович Гаврилов,
главный редактор научного журнала
«Русско-Византийский вестник»

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

В. А. Котельников

Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу»

УДК 27-1:821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_11
EDN BHLXIB

Аннотация: В статье рассматриваются перипетии духовного пути Ф. М. Достоевского к тому «окончательному идеалу» человечества, который он видел во Христе. Отмечается особенность отношения Достоевского ко Христу: в этом отношении важную роль играет интимно-духовное начало, имеющее чувственную окраску. При этом большое значение для писателя получают идеи бессмертия души и спасения. Указывается на связь воззрений Достоевского с теологическим историзмом Иоахима Флорского и творчеством польского поэта Красиньского. Показано отражение сложного пути писателя в его романах «Преступление и наказание», «Бесы», «Идиот», «Подросток», «Братья Карамазовы».

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, религиозно-этические идеи, романы, Иоахим Флорский, Зыгмунт Красиньский.

Об авторе: **Владимир Алексеевич Котельников**
Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.
E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5135-6782

Для цитирования: Котельников В. А. Ф. М. Достоевский на пути к «окончательному идеалу» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 11–25.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Vladimir A. Kotelnikov

Dostoyevsky on the way to the "final ideal"

UDC 27-1:821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_11
EDN BHLXIB

Abstract: The article examines the vicissitudes of F. M. Dostoyevsky's spiritual path to the "final ideal" of mankind, which he saw in Christ. There is a peculiarity of Dostoevsky's attitude to Christ: in this respect, the intimate-spiritual principle, which has a sensual coloration, plays a special role. At the same time, the ideas of immortality of the soul and salvation are of great importance for the writer. It is pointed to the connection between Dostoevsky's views with the theological historism of Joachim Florsky and the work of the Polish poet Krasinski. The reflection of the writer's complex path in his novels "Crime and Punishment", "Demons", "The Idiot", "The Adolescent", "The Brothers Karamazov" is shown.

Keywords: Dostoyevsky, religious and ethical ideas of the writer, novels, Joachim Florsky, Sigmunt Krasinski.

About the author: **Vladimir Alekseevich Kotelnikov**
Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Institute of the Russian Literature (Pushkinskij Dom) of The Russian Academy of Sciences.
E-mail: vladiko@VK9485.spb.edu
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5135-6782

For citation: Kotelnikov V. A. Dostoyevsky on the way to the "final ideal". *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 11–25.

Глубоко воспринятые Достоевским в детские годы Священная история, христианское вероучение, сам образ Иисуса навсегда остались первоосновой его духовной жизни; он не раз обращался к ним памятью и мыслью, что нашло отражение и в его творчестве. Незадолго до смерти писатель очень скупо, буквально в нескольких словах упомянул об истории «своего Христа», Которого он «узнал в родительском доме еще ребенком и Которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в „европейского либерала“»[1].

Федор Михайлович Достоевский.
Худ. К. А. Трутовский, 1847 г.

Оказавшись в Петербурге, он следовал привитым в семье правилам; как вспоминал знавший его по Инженерному училищу А. И. Савельев, Достоевский ревностно «исполнял обязанности православного христианина. У него можно было видеть и Евангелие, и „Die Stunden der Andacht“ Цшокке и др. После лекций из Закона Божия о. Полуэктова Федор Михайлович еще долго беседовал со своим законоучителем. Все это настолько бросалось в глаза товарищам, что они его прозвали монахом Фотием»[2]. Надо полагать, что беседы эти были долгими потому, что у Достоевского уже в ту пору возникали серьезные вопросы, ответы на которые он не находил в доступных ему вероучительных источниках.

С 1840-х гг. его духовная жизнь осложнялась новыми умственными и нравственными коллизиями, религиозное миросозерцание проблематизировалось, экзистенциальный «опыт порога» (перед казнью) и каторги — все это в конце концов заставило его искать вне и выше действительности незыблемую опору существования; такая могла быть дана только в вере. О своем состоянии он с предельной откровенностью сообщал Н. Д. Фонвизиной в январе-феврале 1854 г. «Я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпа<ти>чнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1; 176).

Такие доказательства выдвинули западные историки и философы позитивистской ориентации, предпринявшие десакрализацию Христа и Его дела. Достоевский позднее отозвался на их критику, выражавшую секулярные тенденции эпохи: «Подставить ланиту, любить больше себя — не потому, что полезно, а потому, что нравится, до жгучего чувства, до страсти. Христос ошибался — доказано! Это жгучее чувство говорит: лучше я останусь с ошибкой, со Христом, чем с вами» (27; 57). Истина

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 26. Л., 1985. С. 152. Далее при ссылке на это издание в скобках после цитаты указывается том (книга) и номер страницы.

[2] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990. Т. 1. С. 163.

как адекватное представление субъекта познания о сущности вещи, данное в понятиях разума, не много стоила для Достоевского[3]. Истиной для него было не «что», а «кто».

О каком «жгучем чувстве» идет речь? Об остром переживании заповеданного Христом самоуничижения, вершиной которого стала Его Голгофа и которое Достоевский считал высшей нравственной способностью человека. «Между тем после появления Христа как *идеала человека во плоти* стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, — это как бы уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (20; 172). К Христу, «идеалу человека во плоти», Достоевский испытывал страстное влечение. Наряду с исповеданием учения Христа, у Достоевского в отношении к Нему важную роль играло интимно-духовное начало, имеющее чувственную окраску, вызывающее наслаждение, доходившее в нем подчас до восторга, который запомнился А. Е. Врангелю из его бесед с ним[4]. Именно оно, это начало, утверждает Достоевский, а не только моральный долг христианина, движет человеком в подражании Христу.

Восхищало и привлекало его во Христе богочеловеческое смирение, доведенное до степени бесконечно жертвенной любви к людям. Тут у Достоевского был своего рода нравственный стигмат, запечатлевший близость его к Иисусу. В смирении видел он силу, которой Христос неодолимо влечет к Себе и которой преображает людей, а через них и весь мир. Лишь смиряющимся и смиренным, возлюбившим ближнего до самоуничижения, дано у Достоевского побеждать зло, напомнить о реальности Царствия Небесного — таковы Сонечка Мармеладова, Макар Долгорукий, старец Зосима, Алеша Карамазов.

У Достоевского был «свой» Христос, стоящий в центре его религиозно-этического миросозерцания. «Христос — 1) красота, 2) нет лучше, 3) если так, то чудо, вот и вся вера» (24; 202). Разумеется, «простой символ веры», сложенный для себя Достоевским, не заменял Никео-Константинопольского «Верую», который — когда Достоевский преодолевал свои сомнения и позывы скептицизма — принимался им в каждом его члене в точном догматическом значении. Интимно-духовное влечение к Иисусу он связывал с Иоанновой проповедью воплощенного Логоса: «Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание Его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное Слово, Бог воплотившийся» (11, 187–188). Так излагал писатель свою христологию в подготовительных материалах к «Бесам».

В его религиозной мысли и в творчестве первостепенное значение — неотрывно от личности Иисуса — получали два момента: вера в воскресение мертвых и в жизнь будущего века и твердая вера в возможность спасения.

С 1860-х гг. мысль об инобытии после завершения земного существования не покидает Достоевского; она возникает в переживании и продумывании смерти жены Марии Дмитриевны, что отразилось в известной записи 16 апреля 1864 г., которая оканчивается вопросом: «Увижусь ли с Машей?» (20; 172). Здесь следы давних сомнений, здесь вопрос о «жизни будущей», и сейчас он еще не решен Достоевским безусловно. Но постепенно решение положительное утверждается в его сознании, основанием его надежд и ожиданий становится *идея бессмертия*. «Высшая идея на земле лишь одна, — провозглашает он в «Дневнике писателя» (декабрьский выпуск 1876 г.), — и именно — идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные „высшие“ идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают» (24; 48).

[3] См. также: *Котельников В. А.* «Истина» у Ф. М. Достоевского и М. Хайдеггера // Труды и дни. Памяти В. Е. Хализева. М., 2017. С. 266–275.

[4] Две любви Ф. М. Достоевского. СПб., 1992. С. 61.

И вот что особенно замечательно и характерно для Достоевского: он последовательно, усиленно настаивает на исключительном значении этой идеи именно для земного существования. В том же выпуске «Дневника...» он продолжает: «...Бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство» (24; 49). Он неоднократно повторяет излюбленную мысль, что именно на земле произойдет предстоящее при втором пришествии окончательное восстановление в новой плоти преображенного человеческого естества. И сообщает в письме к Н. П. Петерсону (от 24 марта 1878 г.) о себе и В. С. Соловьеве: мы «верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30, кн. 1; 15).

Ф. М. Достоевский, 1861 г.

Со временем все больше захватывает Достоевского вопрос о возможности и путях спасения человека, пребывающего в мире, — избавления его от зла внутреннего и внешнего, освобождения от власти греха, просветления его тварной природы и конечного ее обожения.

Но поскольку Достоевский рассматривал человека в реальных условиях своей эпохи, этот вопрос перерастал в большую религиозно-нравственную проблему, захватывающую не только личность, с ее земной и посмертной судьбой, но и человечество в его движении к пост-историческому завершению бытия.

Сотериологическая тема погружена у него в художественный материал. Существенно, однако, что это относится к религиозной рефлексии и творчеству только последних полутора десятилетий. Начиная с «Преступления и наказания», эта тема стала прямо или подспудно влиять на персонологию, сюжетную разработку, идейную концепцию романов.

Достоевский предпринимает историзацию и социализацию сотериологической проблемы. В этом он наследует Иоахиму Флорскому[5], который сделал мощной традицией идеи Исаака из Стеллы, впервые предпринявшего (как то описывает П. М. Бицилли) переход «от проблемы индивидуального спасения через слияние в мистическом акте души с Христом к проблеме спасения социального, проблеме по существу исторической»[6]. Такой переход мы видим и у Достоевского.

[5] Аббат Иоахим Флорский (Joachimus Florensis или Gioacchino da Fiore, ок. 1132–1202 гг.) принадлежал к ордену цистерцианцев, но вскоре основал в горах Калабрии собственный — Флорский — монастырь с более строгим уставом монашеской жизни. Он немало странствовал по Средиземноморью, пророчествовал, написал семь сочинений (среди них «Apocalypsis nova», «Enchiridion in Apocalypsin», «Super quattuor Evangelia» и др.). Основы своей теологии истории Иоахим изложил в «Concordia Novi et Veteris testamenti», дополняя ее и в других сочинениях.

[6] *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 149.

Иоахим изображает три состояния мира (status mundi), через которые предстоит пройти человечеству: периоды господства Бога Отца, Сына и Духа Святого, а в каждом из этих периодов — через шесть потрясений (tribulationes). Соответственно трем состояниям мира, о чем свидетельствуют сами перемены времен и деяний (хотя, оговаривается Иоахим, весь этот ныне существующий мир один), есть три сословия избранных (хотя и один народ Божий, одно множество). И первое из этих сословий «разряд брачущихся» (вступающих в брак), второе — «сословие клириков», третье — «сословие монахов».

Сопоставление текстов Ветхого и Нового Заветов и хронологические расчеты привели Иоахима к убеждению, что в современную ему эпоху царство Отца сменилось царством Сына, наступил век священства и писанного Евангелия. Но близится другая эпоха, когда состояние священства сменится господствующим состоянием монашества. Сословие монахов, поясняет Иоахим, имеет образ Духа Святого, который есть любовь Божия, поскольку не может само это сословие презреть мир и то, что принадлежит миру, если оно не призвано любовью Божией и если не влечется тем Духом, который гнал Господа в пустыню; отсюда оно и называется духовным, поскольку следует не плоти, но духу. В эту эпоху воцарится свободная христианская любовь, наступит царство Духа Святого, упразднится Евангелие буквы и восторжествует единое Вечное Евангелие (Evangelium Aeternum), а Церковь Петрова преобразится в Церковь Иоаннову.

Примечательно, что в третьей эпохе Иоахим усматривает и новое *социальное* качество — воцарение справедливости и благоденствия. При этом, провозглашая грядущую, завершающую эпоху, Иоахим, по точной характеристике П. М. Бицилли, «не предугадывал будущего, не переживал его по антиципации в порывах вдохновения. Он его *знал* так же хорошо, как и настоящее, потому что он его *дедуцировал* научно из прошедшего. Пророком его можно назвать, стало быть, в таком же смысле, как — если угодно — Карла Маркса»[7]. Подобного же рода пророком был и Достоевский; он страстно *веровал* в наступление «нового и последнего воскресения» (13; 379), но еще более страстно он хотел *знать*, как это свершится исторически, он притягивал эсхатологические события к земле, связывал их с фактами текущей действительности, художественно и публицистически создавая *знание* о человеке в истории и после ее завершения.

Перспектива установления новой эпохи Духа Святого и Вечного Евангелия входила в состав религиозно-этических предчувствий и ожиданий Достоевского (на это обратил внимание еще Н. А. Бердяев в «Миросозерцании Достоевского»[8]) и отождествлялась им с тысячелетним благоденствием преображенного мира (здесь Достоевский сближается именно с Иоахимом, а не с хилиастической ересью Керинфа или эбионитов).

Воздействие теологии истории Иоахима на эсхатологию Достоевского несомненно и сильно[9]. Допустимо предположить, что с идеями Иоахима писатель впервые познакомился, читая роман Ж. Санд «Спиридион» («Spiridion», 1839), где отразились

[7] *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 147–148.

[8] *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // *Его же.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 149.

[9] Влияние ее, по мнению Н. Лобковица, вообще оставалось значительным и в Новое время, причем даже в большей степени, чем влияние исторической концепции св. Августина (*Лобкович Н.* Иоахим Флорский и Миллениум // Вопросы философии. М., 2002. № 3. С. 55, 65). Этот же автор, говоря о близости к иоахимизму тех, кто «мечтает о постхристианской или хотя бы трансконфессиональной религиозности», упоминает и Достоевского (Там же. С. 65), полагая (впрочем, вслед за Дж. Франком (*Frank J.* Dostoevsky: the Seeds of Revolt. Princeton — NY, 1976. P. 122–130), что русский писатель «был знаком с наследием Иоахима по романам Жорж Санд, некоторые из которых он переводил» (*Лобковиц Н.* Иоахим Флорский и Миллениум. С. 68). Нужно заметить, что роман «Спиридион» Достоевский не переводил, в других же произведениях его автора следы влияния иоахимизма отсутствуют. См. также: *Котельников В. А.* «Что есть истина?» Литературные версии критического идеализма. СПб., 2009. С. 230–231.

черты учения Иоахима и где молодой монах берет на себя миссию нести в мир религию «третьего завета». Не исключены, впрочем, и иные источники, в частности, сочинения Э. Сведенборга, Г. Э. Лессинга («Воспитание человеческого рода»), Ж. де Местра. Однако с большей уверенностью можно утверждать, что эти идеи он нашел в подробном изложении у хорошо известного ему Э. Ренана, чья обстоятельная работа об Иоахиме впервые появилась еще в 1866 г. в «Revue des deux Mondes»[10], и читавший этот журнал Достоевский просто не мог ее пропустить.

Возвещенные Иоахимом конец господства клириков (что у него, однако, не предполагало упразднения духовенства), уход из мира «Церкви Петровой» имеют прямые соответствия в экклезиологических ожиданиях Достоевского: он был уверен, что авторитарность римско-католической церковной власти, ее политические и юридические притязания приведут к падению престола Петровых преемников и всего царства их, за чем он провидел утверждение такой Церкви, которая пойдет путем Апостола Любви, Иоанна.

Знаменательно сходство в развитии экклезиологических идей иоахимизма у Достоевского и (что кажется неожиданным) у католика, польского поэта Зыгмунта Красиньского (Krasiński, 1812–1859). Этот аспект оказался вне поля зрения исследователей. Близость русского и польского писателей усматривали лишь в их мессианистских умонастроениях.

В самом конце 1830-х гг. Красиньский написал поэму в прозе «Trzy myśli pozostałe po ś. p. Henryku Ligenzie zmarłym w Morreale, 12 kwietnia 1840 roku»[11], в третьей части которой, «Legenda», в картине разрушения католического Рима, что символизирует конец «Церкви Петровой» и торжество проповеди Иоанна, Красиньский в художественной форме совершает ревизию католической эсхатологии с философско-теологической позиции иоахимизма.

В грандиозной эпической фреске изображает он пришествие тысяч паломников со всех концов земли в Рим, к храму апостола Петра; на пути их встречает Ангел с черной завесой на челе, а незримый голос возвещает, что ныне Христос последний раз родится у гроба Петра[12]. Во время освящения Св. Даров возникает фигура Христа, который произносит: «Я здесь!». Затем в образе кардинала появляется апостол Иоанн, на призыв которого из могилы поднимается апостол Петр; услышав, что Иоанну повелено от Бога жить вечно на земле и водворить между людьми царство любви и мира, он с возгласом «Горе мне!» вновь исчезает в могиле[13]. Коленопреклоненный папа произносит последние молитвы, тем временем рушатся стены храма Петрова и Ватикана, паломники бегут, и с папой остается лишь польская шляхта, героически обрекшая себя на трагическую гибель вместе с римской церковью[14]. В конце поэмы апостол Иоанн восседает на троне с книгой, при чтении которой «лицо его было как бы исполнено милостивого выражения и полного покоя»[15], что и символизирует здесь Иоаннову проповедь «Вечного Евангелия любви».

Кроме общей идеи неизбежной смены церковно-исторических эпох и смены жизненных форм христианства, данные рецепции иоахимизма связываются общим пунктом художественного их выражения. У Красиньского в «Легенде» и у Достоевского в «Легенде о Великом Инквизиторе» это событие явления Христа в критический момент на границе двух периодов истории человечества: старой эпохи Петровых преемников, подчинивших Церковь земным целям, и грядущей эпохи свободного принятия человеком идеалов любви и истины.

---

[10] *Renan E.* Ioachim de Flore et l'Evangile éternel // Revue des deux Mondes. 1866. Julllet et août. P. 94–142.

[11] *Krasiński Z.* Trzy myśli pozostałe po ś. p. Henryku Ligenzie zmarłym w Morreale, 12 kwietnia 1840 roku. Paryż, 1840.

[12] Ibid. S. 59–63.

[13] Ibid. S. 70–74.

[14] Ibid. S. 74–78.

[15] Ibid. S. 79.

Алеша. Иллюстрация к роману «Братья Карамазовы». Худ. И. С. Глазунов, 1982 г.

Достоевский мог быть знаком с «Легендой» Красинского по предпринятому, но не опубликованному переводу И. С. Аксакова, который предполагал поместить этот текст (под заглавием «Ночь на Рождество Христово») в своей газете «День» в начале 1864 г.

Также в согласии с иоахимовой теологией истории в творчестве писателя происходит неуклонное вытеснение «состояния священства» «состоянием монашества». Не только и не столько критическое его отношение к современному белому духовенству было причиной такого «вытеснения». Одна из самых радикальных идей средневекового теологического историзма, высказанная Иоахимом и дошедшая через многих посредников до Нового времени, активно присутствует в эсхатологии Достоевского: не иератическое служение священства, но аскетико-подвижническое творчество монашества призвано сыграть решающую роль в обновлении мира и в преображении человека. Отсюда — возрастающий интерес писателя к монашеству и то центральное положение, которое было определено «русскому иноку» в «Братьях Карамазовых».

В русле общей сотериологической проблематики возникал важнейший для Достоевского вопрос: возможно ли восстановление «человека духовного» (по слову апостола Павла) в современном человеке душевно-телесном — именно в таком, каким его теперь узнавал писатель?

В «Записках из Мертвого дома», определяя жажду «крови и власти» как тиранство, писатель полагал, что дойти до него может и «самый лучший человек», а вот «возврат к человеческому достоинству, к раскаянию, к возрождению становится для него уже почти невозможен» (4; 154).

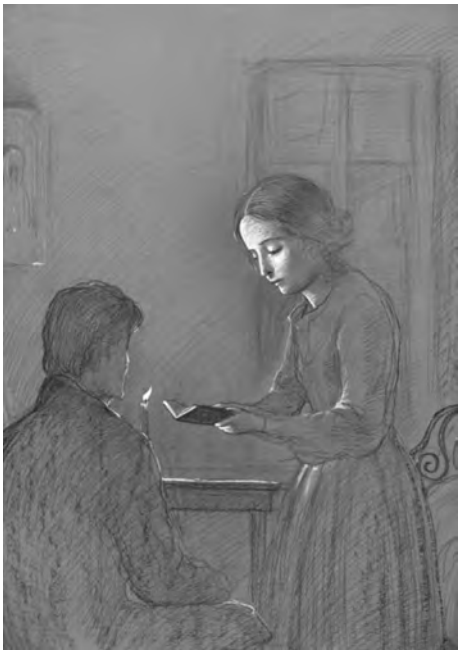
В «Преступлении и наказании» Достоевский как христианин и гуманист все-таки решил *доказать*, что возможен. Доказательства писатель извлекает из самого же человека, приведенного по всем умственным и нравственным ступеням к «акту эксцесса» и через то — к «опыту предела», говоря языком новейшей философской антропологии (М. Бланшо, Ж. Батай, М. Фуко). Содержанием романа стало оправдание в преступнике человека через отысканную в нем возможность «полного воскресения в новую жизнь» (6; 421); в конце эпилога сообщается уже определенно, что Раскольников «воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим» (6; 421).

Вся эта работа писателя опиралась, конечно, на христианскую традицию, развивавшую в новозаветном повествовании, в Предании, в агиографии и духовной литературе тему преодоления греховности в человеке и приближения его к образу и подобию Божию.

Сюжет воскресения Раскольникова в романе возводится к евангельскому эпизоду воскресения Лазаря. Но не менее значимым для этого сюжета был имплицитно присутствующий в романе эпизод с покаявшимся разбойником (апокриф называет и его имя — Рах). Из двух злодеев, распятых вместе с Иисусом и «злословивших Его», один раскаялся и просил Христа помянуть его в Царствии Небесном, на что Спаситель отвечал: «Истинно говорю тебе: нынче же будешь со Мною в раю» (Лк 23:43). Такой переход от бездн греха, неверия, хулы на Бога к вере и спасению дается ценой страданий,

искупляющих содеянное зло, и ценою искреннего — среди мук и покаяния — исповедания Христа.

Событие исключительного значения для христианства; с ним раскрылась доступная и последнему грешнику благодать внутреннего перерождения, смена личной эсхатологической перспективы. Данный акт свободной воли к покаянию и свободной веры в спасение ставился чрезвычайно высоко. В акте преображения собственной природы, в акте обретения блаженства в духе разбойник оказывается даже выше апостола. «Когда Петр, верховный из учеников, отрекся внизу, тогда он, — говорит св. Иоанн Златоуст о разбойнике, — находясь вверху, на кресте, исповедал (Христа)»[16]. И Златоуст призывает «взять себе учителем разбойника, которого Владыка наш не постыдился ввести в рай прежде всех; не постыдимся взять себе учителем человека, который первый из всего рода человеческого оказался достойным жизни в раю»[17].



Раскольников и Соня. Иллюстрация к роману «Преступление и наказание». Худ. И. С. Глазунов, 1982 г.

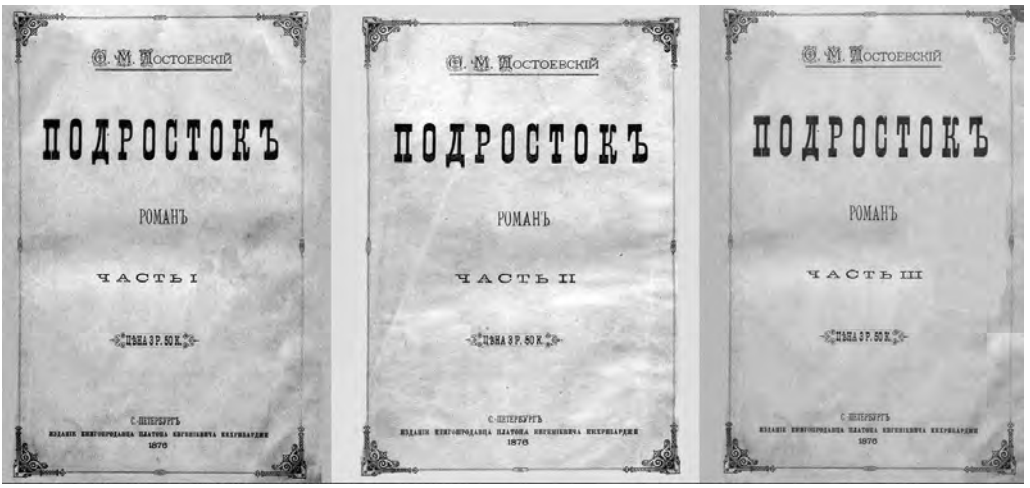
Апокриф находит мистико-соматическое объяснение внезапному обращению разбойника: еще будучи младенцем, он болел и чудесно исцелился, когда вкусил молока Богородицы, проходившей в тех местах с новорожденным Иисусом во время бегства в Египет. Потом он вырос, разбойничал, но приобщение к святыне спасло его на кресте[18]. Апокриф дает свою версию осуществления изначального Божьего замысла о человеке: в его тварной плоти, вместе с первородным грехом, есть зерно добра и правды, и неисповедимы пути и сроки его прорастания. В этом был убежден Достоевский, и это стало основанием его антроподицеи.

На путь греха поставлен Свидригайлов, но его путь лишен перспективы покаяния, возрождения и спасения. Христианскую эсхатологию, в которой может открыться такая перспектива, он не принимает и высказывает Раскольникову мысль, возможно, мелькавшую и в сознании самого автора в моменты скептического умонастроения: «Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность» (6; 221). У Раскольникова, еще недавно заявлявшего, что не верит в «в будущую жизнь», такая сатанинская подмена вызывает исполненный «болезненного чувства» отклик: «И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и справедливее этого?» (6; 221). Достоевский оставляет Раскольникову сохраняющуюся в глубине его души надежду на какие-то «утешения» и какую-то «справедливость» в «жизни будущего века», и для героя, преступившего человеческий и Божеский закон, оказываются не пустыми два последних члена символа веры. Исходя из объявленного им Порфирию Петровичу личного исповедания (он «буквально» верует в Бога, в воскресение Лазаря и в Новый Иерусалим — 6; 201), душа Раскольникова доступна действию благой воли Бога, в нем

[16] Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста. СПб., 1899. Т. 2. С. 456.

[17] Там же. С. 457.

[18] Ф. Н. Глинка удачно использовал этот апокриф в поэме «Таинственная капля».



«Подросток», 1876 г.

заключена возможность воскресения из мертвых — еще до явления Нового Иерусалима. К чему и направляет его автор.

Свидригайлов, со своим бременем нераскаянного преступления, с неверием в бессмертие, оставлен в нравственной и духовной изоляции от мира. В таком состоянии логичной, по решению рассудка, становится и конечная изоляция от жизни — самоубийство.

Подобный путь уготован Ставрогину. Но перед завершающей роман катастрофой замкнутая в герое сфера зла как будто разрывается при встрече с душеведцем и провидцем Тихоном, архиереем, жившим на покое в монастыре (соответствующая глава не вошла в прижизненные публикации). Зло опознано, перспектива преодоления его в «великом подвиге» покаяния и смирения, ведущем к спасению, открыта перед Ставрогиным. Однако произведенное Тихоном вскрытие его души в конце встречи обнаруживает, что злом захвачена и умертвлена вся личность героя, это «гроб повапленный», который окончательно устраняется из жизни последним актом всегубительной воли Ставрогина.

Начиная с «Бесов» Достоевский вводит в романы фигуры православных подвижников. Они нужны как источник религиозно-нравственного света, в котором рельефнее выступают черты и проясняется смысл образов.

В «Подростке» такой фигурой становится Макар Долгорукий, чье странничество по России, по монастырям и святыням было его подвижнической стезей. После знакомства и разговора с ним взволнованный Аркадий признается: «Я вам рад. Я, может быть, давно вас ожидал»; в нем велика жажда того света, который носит в себе Макар, и подросток говорит: «Как бы новый свет проник в мое сердце» (13; 291). Он отрекается от всех окружавших его, потому что «у них нет благообразия» (13; 291). Это последнее слово стало ключевым определением идеала, возникшего перед Аркадием. «С этой минуты я ищу „благообразия“» (13; 291).

У Макара «благообразие» есть видимая форма его религиозно-нравственного отношения к миру, любви к нему, ко всем людям, что внутри он ощущает как «веселие сердца», иногда выражающееся в почти болезненной восторженности. При этом Аркадий замечает в нем «какое-то удивительное целое, полное народного чувства и всегда умилительное» (13; 309).

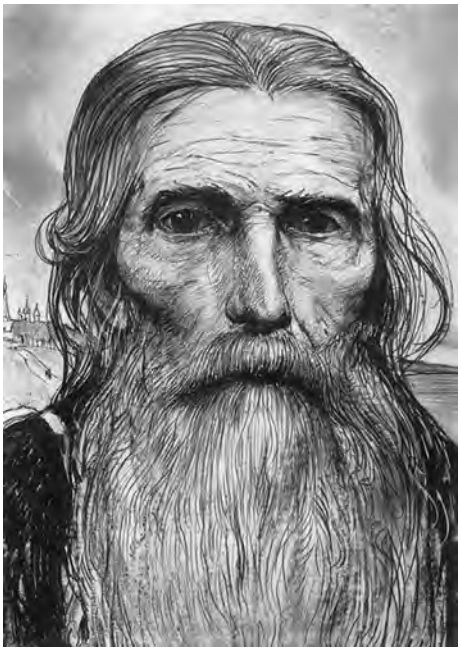
Драма Версилова состоит в том, что стремление к этому идеалу не исключает в нем и иных, зачастую противоположных свойств, что он сам ясно сознает. «Жажда благообразия была в высшей мере, и уж конечно, так, но каким образом она могла сочетаться с другими, уж Бог знает какими, жаждами — это для меня тайна. Да и всегда

было тайною, и я тысячу раз дивился на эту способность человека (и, кажется русского человека по преимуществу) лелеять в душе своей высочайший идеал рядом с величайшею подлостью, и все совершенно искренне. Широкость ли это особенная в русском человеке, которая его далеко поведет, или просто подлость — вот вопрос!» (13; 307).

Дмитрий Карамазов потом скажет: «Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (14; 100).

Так же широк и Версилов. Его путь к идеалу то и дело раздваивается, так что внутреннее раздвоение поражает его личность и делает ее трагичной, ибо он не может излечиться от сословно-наследственной болезни интеллектуальной «широкости» и связанного с ней морального релятивизма.

«Он решительно как бы прилепился к Макару Ивановичу» (13; 311), когда тот после своих странствий поселился в доме, где жила Соня и бывал Версилов, любивший «восторженные выходки» Макара.



Макар Иванович Долгоруков.
Иллюстрация к роману «Подросток».
Худ. И. С. Глазунов, 1984 г.

В отличие от образов Раскольникова, Ставрогина, образ Версилова складывался на иных путях и посредством иных приемов. В ходе создания его, как и при создании образа Мышкина, преобладала не тотализирующая, а деконструирующая работа.

Дальним, идеальным заданием персонажа также ставится «благообразие» как состояние цельности, согласия чувства, совести и ума, что на завершающем этапе разработки персонажа в августовской записи 1875 г. подается как мысль самого Версилова и как основание его родства с Аркадием: «Когда ты произнес „благообразие“, но ведь это моя идея, — думаю, — ты мой, ты сын мой» (16; 401). «Благообразие», однако, остается только идеей. От идеала Версилов постоянно отбрасывается в состояние «безобразия», «беспорядка», разложения (в августе 1874 г. записано: «ОН все время занят своей высшей идеей (разложением) и своею *потерею цели и химическим* своим разложением» — 16; 52), и, под конец, наступающего распада личности — вплоть до того, что, как записано в начале августа, «Версилов *идиотом* целует руки у мамы» (16; 395). Это намечается писателем — как противоположность идеальному заданию — уже в начале разработки замысла: на знаменательное событие разбивания Версиловым иконы указывается в майской записи 1874 г. (16; 12) и впоследствии регулярно упоминается в подготовительных материалах. В сюжете романа и в движении характера оно финально, но как символическое выражение внутреннего мира героя сопровождает подготовительное прописывание его образа постоянно с самого начала работы над романом. Расколотая икона, принадлежавшая Макару, вместе с тем символизирует расколотую Версиловым цельность того мира, который олицетворялся Макаром. Между Версиловым, тяготеющим к идеалу, и Версиловым в жизненной реальности устанавливается сильное моральное и психологическое напряжение.

Определение «хищный тип» применительно к Версилову в подготовительных материалах встречается многократно. В февральских записях 1874 г. оно повторяется на соседних страницах семь раз (16; 6–7), что свидетельствует об особой важности этого качества в персонаже и с чего Достоевский начинает его разработку. Хищность,

«Братья Карамазовы», 1881 г.

несомненно, свойственна интимным инстинктам и вожделениям Версилова, ее психофизические выражения предстают в накале и вспышках его страстей, направленных на женщину, о чем есть столь же многочисленные записи в подготовительных материалах. Достоевский доводит до крайней экспрессии такие выражения — прежде всего в отношениях героя с Катериной Николаевной. В связи с этим Достоевский помечает 7 сентября с припиской «ГЛАВНОЕ»: «Все время укушен бешеной собакой» (16; 114). Хищная окраска присутствует временами и в отношениях его к Аркадию, в которых не раз проступают соблазн и демоническая насмешка, — когда в серьезном разговоре Версилов шепчет на ухо Аркадию о своих речах: «Он тебе все лжет» (13; 212).

Вместе с тем до сильной экзальтации доводятся подъемы гуманистической мысли Версилова. В подготовительных материалах обе указанные стороны персонажа обнажены и подчеркнуты — подчас утрировано, что создает эффект действования двух противоположных личностей. Соединенные в романе в одном персонаже, они открывают темные глубины человеческой природы при одновременном ее подъеме к духовным вершинам.

Уже почти окончательно доработав персонажа с такими свойствами, с внутренними разрывами, Достоевский перед 11 августа 1875 г. сразу после очередной характеристики Версилова делает прямую отсылку к найденному им в 1864 г. типу: «Подпольный человек есть главный человек в русском мире» (16; 407). Отсылка поддерживает другие указания на «необычайную широту натуры» Версилова, о которой он откровенно говорит Аркадию. В записи 6 июля 1874 г. он, сознавая, что «бесконечно силен» (и это отсылает нас к Ставрогину), признается: «Меня ничем не разрушишь и, что всего подлее, ничем не смутишь. Я беспрерывно бесстыден. Я могу чувствовать два противоположных чувства вместе. Это бесчестно и даже не по моей воле» (16; 20). Право на бесчестье — один из ведущих мотивов в ряде характеристик писателем современного русского дворянства (в августовской записи 1875 г.: «отцы обрадовались бесчестью» — 16; 429). В сословном «продукте» (так называет себя сам Версилов — 16; 21) Достоевский насаждает и принуждает сосуществовать оба нужные ему для персонажа свойства, чему отвечает и декларация героя: «Мы *не только* подлецы, мы, кроме того, и единственные носители высшей идеи» (16; 21).

Многосложность версиловского типа, его страстное влечение к идеалу, в котором смешаны интеллектуализм и острая чувственность, его путь с тяжелыми срывами и катастрофой — все это перерастает в последнем романе Достоевского в картину трагической сложности человеческой природы вообще. В разгуле «карамазовского безудержа»

страстей, умственных и плотских, умирает «пшеничное зерно» тварной жизни, но оно приносит, как предсказано Христом, «много плода» — плода уже духовного.

Своего рода русским иноческим Фавором становится та духовная вершина, на которую возведен в «Братьях Карамазовых» старец Зосима, приблизившийся к Христу и приблизивший к Нему Алешу, которому в видении брака в Кане Галилейской явился Зосима с сияющими фаворским светом глазами и «солнце наше», Сам Иисус (14; 327). Следуя своему личностному отношению ко Христу, Достоевский ставит рядом с Ним Зосиму сотрудником в будущем (и скором) устроении Царства Божия на земле. «И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне, — в объедении, блуде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного над другим? Твердо верую, что нет и что время близко. Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслю, что мы со Христом это великое дело решим» (14; 288).

Князь Мышкин.
Иллюстрация к роману «Идиот».
Худ. И. С. Глазунов, 1956 г.

Мысль отыскать отображение идеального Христа в реальном человеке не оставляла Достоевского.

Он задумал «изобразить вполне прекрасного человека» (28, кн. 2; 241), как излагал он 31 декабря 1867 г. А. Н. Майкову свою «давно уже мучившую мысль», развернутую им на следующий же день в письме к С. А. Ивановой. Заметим, однако, что сам писатель, начиная работу над «Идиотом», считал свою «слишком трудную» мысль «невыношенной», а себя «к ней не приготовленным». И все-таки он «рискнул как на рулетке», надеясь, что «под пером разовьется», — так признавался он в том же письме к Майкову (28, кн. 2; 241) в разгар писания.

В подготовительных материалах в «Проекте характера Сына» отразилось временное колебание Достоевского между ролями персонажа, обозначенного как Сын, и Идиота. Рядом с первым появляется запись «Христос», которая, видимо, должна была иметь к нему отношение. За чем следует: «Сын отчасти поражает Идиота еще прежде», в последнем вновь выдвинуто названное в самом начале свойство: «Но тот (Идиот) тогда в бешенстве страсти» (9; 152). Это упоминание о Христе остается без дальнейшего развития, хотя упоминание о Нем будет не последним. Косвенно писатель указывает на Него чертами характера Идиота (в романе — князя Мышкина): «Он проникается глубочайшим состраданием и прощает ошибки. <…> Взамен получает высокое нравственное чувство в развитии и делает подвиг» (9; 146); в бывшем «Новом плане» Идиоту приписываются «приниженность, *смирение*» (9; 218), что также войдет в образ Мышкина. В апрельском (1868 г.) слое записей «3-я и 4-я <части>» обнаруживается знаменитое «КНЯЗЬ ХРИСТОС» (9; 246), сокращенно повторенное в записях под «4-й частью». Но эта крупно заявленная персонологическая тема осталась без соответствующей разработки в образе Мышкина; преградой к тому стало «человеческое, слишком человеческое» в натуре князя с его страстями, хотя и прикрытыми прекрасными нравственными свойствами, но разрушительными по конечному своему действию. Не случайно приведенная запись сделана на полях, задним числом, после заполнения 102-й страницы тетради. Близость

Мышкина к «окончательному идеалу» остается сомнительной как в подготовительных материалах, так и в романе.

Именно страдающая женщина возбуждает в Мышкине страстное влечение к ней — почему Достоевский и приковывает взгляд героя к лицу Настасьи Филипповны, ее страдание выражающему. Ее лицо — *лик* самой женской природы, с ее вакхическими экстазами и болью, образ вечно женского, таящий *вечное* страдание в глубине *временной* красоты своей, столь влекущей и гибельной. Чувственность Идиота страстно отозвалась на эту сторону образа и готова идти за ним до порога смерти. Ибо: «Всё, всё, что гибелью грозит, / Для сердца смертного таит / Неизъяснимы наслажденья — / Бессмертья, может быть, залог», — как пелось в известном гимне. Мышкин может расстаться с Настасьей Филипповной, но не может расстаться с ее лицом, с ее ликом. Примечательно, что возводимая в романе в степень идеально прекрасного красота ее нигде не изображается пластически именно как красота, она провозглашается, но не подтверждается художественно.

Придание в романе речам и поступкам Мышкина высокого нравственного смысла не приводит и не может привести к моральному (и соответственно — сюжетному) разрешению духовной драмы героя и драмы его положения в обществе. Такой смысл остается в романе лишь авторской окраской психологических коллизий и житейских отношений. В спасении Мышкиным Настасьи Филипповны нет необходимости, оно и не происходит и невозможно, ибо вечное не нуждается в том, чтобы его спасал человек тварный. Мышкин в действительности испытывает потребность не спасать (от чего он и отказывается наконец), а страстно любить красоту, пронзенную страданием. Поэтому он бессознательно хочет довести и Аглаю до такого страдания и полюбить в ней тот же *лик*, который поразил и увлек его в Настасье Филипповне.

Христианская тема не получает развития в романе. При отсутствии соответствующих мотивов, образных и сюжетных выражений ее, есть два знаменательнейших диалога. На вопрос Рогожина «веруешь ли ты в Бога или нет?», Мышкин не отвечает, а лишь говорит: «Как ты странно спрашиваешь и … глядишь!» (8; 182). Когда Ипполит спрашивает: «Вы ревностный христианин?», Мышкин *не отвечает ничего* (8; 317). В передаче того же Ипполита, «князь утверждает, что мир спасет красота», но и это остается без ответа (8; 317). Надо полагать, что, если Мышкин и говорил так, то имел в виду красоту Настасьи Филипповны, чья «красота — сила <…> с этакою красотой можно и мир перевернуть» (8; 69). Но это совершенно расходится с фундаментальным убеждением Достоевского: «Мир спасет красота Христова» (11; 188).

В кругозоре Мышкина не появляются Бог и Христос. Зато «странный и ужасный демон привязался к нему окончательно и уже не хотел оставлять его более» (8; 193). Главное же — его позиция: гуманизм героя находится вне церковного исповедания и вне сферы религиозно-философских идей. В «горячешной тираде», в «страстных и беспокойных словах» (8; 453) перед светским собранием он затрагивает тему, но развертывает ее в неистовое обличение католицизма, противопоставляя римской проповеди «искаженного Христа» — Христа истинного, сохраненного Россией. Однако в образе и в предваряющих его материалах не находится предпосылок к тому, чтобы Мышкину выступать с такими филиппиками, наполненными публицистически заостренным социально-политическим содержанием. Его впечатления от России и знания о ней неопределенны, в апрельском слое «Мысли и фонд (2)» записано о возвращении после путешествия: «Князь приезжает, полный чего-то нового и несколько смутный» (9; 257) — и только. Не стали они яснее и в романе. Эти речи с их пафосом, конечно, прямо переданы ему автором, который уже тогда обдумывал подобные идеи, чтобы позже развернуть их в «Дневнике писателя» и в «Легенде о Великом инквизиторе».

Эксперимент с «Идиотом» показал невозможность достичь «окончательного идеала» без Церкви, без укорененности в христианской почве. Самая крупная, обобщающая характеристика состояния и возможностей князя в слое записей под названием «*СИНТЕЗ РОМАНА*» указывает на слабость человека, лишенного прочных

и истинных религиозных устоев. Достоевский выделяет столбцом и прописным курсивом: «*ИДИОТ ВИДИТ ВСЕ БЕДСТВИЯ. БЕССИЛИЕ ПОМОЧЬ. ЦЕПЬ И НАДЕЖДА. СДЕЛАТЬ НЕМНОГО. ЯСНАЯ СМЕРТЬ. АГЛАЯ НЕСЧАСТНА*» (9; 241).

«Окончательный идеал» человечества Достоевский видел во Христе. Но движение к нему, знал писатель, требует преодоления верующим разумом и волей поврежденной природы человека с ее духовными и душевными немощами.

Источники и литература

1. *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2.
2. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.
3. Две любви Ф. М. Достоевского. СПб., 1992.
4. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Л., 1972–1990.
5. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1990.
6. [*Иоанн Златоуст, свт.*] Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста. СПб., 1899. Т. 2.
7. *Котельников В. А.* «Что есть истина?» Литературные версии критического идеализма. СПб., 2009.
8. *Котельников В. А.* «Истина» у Ф. М. Достоевского и М. Хайдеггера // Труды и дни. Памяти В. Е. Хализева. М., 2017.
9. *Лобковиц Н.* Иоахим Флорский и Миллениум // Вопросы философии. М., 2002. № 3.
10. *Frank J.* Dostoevsky: the Seeds of Revolt. Princeton–NY, 1976.
11. *Krasiński Z.* Trzy myśli pozostałe po ś. p. Henryku Ligenzie zmarłym w Morreale, 12 kwietnia 1840 roku. Paryż, 1840.
12. *Renan E.* Ioachim de Flore et l'Evangile éternel // Revue des deux Mondes. 1866. Julllet et août.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

О. Б. Сокурова

Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского

УДК 1(091)(470):821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_26
EDN GSCTDE

Аннотация: В статье исследуются различные аспекты философии свободы, которую Ф. М. Достоевский считал наиболее существенной в понимании тайны человека и которую он разрабатывал на протяжении всей творческой жизни. На основе анализа художественных и публицистических произведений выявлен экзистенциально-диалектический подход писателя к названной теме. Показано, что в фокусе его внимания всегда находилась опасность подмены свободы духовным рабством — как в области глобальных социальных проектов, так и во внутреннем мире человека (интеллектуальной, психологической и духовной сферах). Сделан вывод, что разрешение сложных противоречий в проблематике свободы и верное направление на путях ее достижения Достоевский видит только в области христианского мировоззрения, в тех трансцендентных ориентирах, которые даны в святоотеческой церковной традиции.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, философские проблемы, оппозиция «свобода / духовное рабство», природа человека, художественный текст, экзистенциальная диалектика, христианство.

Об авторе: **Ольга Борисовна Сокурова**
Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.
E-mail: sokurova_ob@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2310-3219

Для цитирования: Сокурова О. Б. Философия свободы в творчестве Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 26–44.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Olga B. Sokurova

Philosophy of freedom in the works of F. M. Dostoevsky

UDC 1(091)(470):821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_26
EDN GSCTDE

Abstract: The article examines various aspects of the philosophy of freedom, which F. M. Dostoevsky considered the most significant in understanding the mystery of man and which he developed throughout his creative life. Based on the analysis of fiction and journalistic works, the existential-dialectical approach of the writer to the named topic is revealed. It is shown that the focus of his attention has always been the danger of substituting freedom for spiritual slavery — both in the field of global social projects and in the inner world of a person (intellectual, psychological and spiritual spheres). It is concluded that Dostoevsky sees the resolution of complex contradictions in the problems of freedom and the right direction on the path to achieving it only in the field of the Christian worldview, in those transcendental guidelines that are given in the patristic church tradition.

Keywords: F. M. Dostoevsky, philosophical problems, "freedom / spiritual slavery" opposition, human nature, literary text, existential dialectics, Christianity.

About the author: **Olga Borisovna Sokurova**
Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art History, Associate Professor at History Institute of Saint-Petersburg State University.
E-mail: sokurova_ob@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2310-3219

For citation: Sokurova O. B. Philosophy of freedom in the works of F. M. Dostoevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 26–44.

Федор Михайлович Достоевский, 1879 г.

Федор Михайлович Достоевский на протяжении всей жизни разгадывал тайну человека. Эту сложнейшую задачу, как известно из его письма брату Михаилу, он поставил перед собой еще в 18-летнем возрасте: «Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»[1]. И он достиг таких глубин в познании человека, до каких не доходили еще мировая литература и философия. Один из главных аспектов этой тайны, оказавшийся в центре внимания писателя, — метафизический корень человеческой свободы.

Прот. Василий Зеньковский пишет, что «тема свободы, как *последней сущности человека*» (здесь и далее выделено мною. — *О. С.*) находит у Достоевского «острое, непревзойденно глубокое выражение»[2]. При этом Зеньковский отмечает, что мысль Достоевского чрезвычайно диалектична — он выявляет антиномии там, где другие успокаиваются на каком-либо одностороннем предположении. В отличие от них, писатель даже заостряет антиномии, заключенные в реальности, и только после этого поднимается над ними. Зеньковский подчеркивает: «И везде этой высшей сферой, где „примиряются“ противоречия, становится „горняя сфера“, область религии. Это постоянное восхождение к религиозным высотам и делает Достоевского вдохновителем русской религиозной философии в дальнейших поколениях»[3].

В частности, именно с религиозных позиций, по мнению Зеньковского, «Достоевский очень глубоко вскрывает диалектику идеи свободы»[4]. Свобода, в том числе свобода выбора добра или зла, человеку дана, дарована Богом и является неотъемлемой частью его духовной природы — и это неизбежно, поскольку человек создан по образу и подобию Божию, а истинная свобода — в Боге. Но как только человек «освобождает» себя от Бога и Его заповедей, как только в этой своевольно утверждаемой «неограниченной свободе» своей надеется сам стать богом, — он на деле перестает быть свободным, подчиняется духу зла, духу обмана и лести, и неизбежно становится пленником греха и смерти.

Достоевский осознал это на собственном трагическом опыте. О свободе человека он начал глубоко, серьезно и неотступно размышлять с начала 1850-х гг. Оказавшись по делу петрашевцев в Омской каторжной тюрьме, он понял, что ни ужасные условия острога, ни уголовное окружение, ни отсутствие столь необходимой для него возможности уединиться, побыть одному, по мучительности не могут сравниться с главным: «Весь смысл слова „арестант“ означает человека без воли…» (3, 278) И спустя многие годы Достоевский еще раз подтвердил: «…Лишение свободы есть самое страшное истязание, которое почти не может переносить человек»[5].

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1992. Т. 28/1. Письма. С. 23. Дальнейшие ссылки на это издание будут даны внутри текста в круглых скобках: первая цифра означает том, вторая — страницу.

[2] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Париж: IMCA-PRESS, 1989. С. 431.

[3] Там же. С. 434.

[4] Там же. С. 435.

[5] Собрание мыслей Ф. М. Достоевского / Сост., авт. предисл. М. А. Фырин. М.: Звонница-МГ, 2003. С. 579.

По наблюдениям писателя, малейший глоток свободы был в Омском остроге облегчением. Например, арестанты очень ценили карманные деньги, пусть и небольшие — ведь их можно было потратить на что угодно: хоть разжиться табачком или купить дешевые конфеты, хоть подарить кому-то, хоть в карты проиграть, зато все это по своей «глупой воле». Более того, накапливая деньги в течение долгого времени, арестант мог в одночасье их прокутить, но при этом он «покупал» то, что «считал выше денег. Что же выше денег для арестанта? Свобода или хоть какая-нибудь мечта о свободе» (3, 278).

Достоевский в Омске.
Худ. Б. Н. Николаев, 1991 г.

Писателю запомнилась также разборка барки на Иртыше: когда было приказано осуществить ее в течение дня, без каких-либо конкретных указаний, работа шла медленно и бестолково; но когда «кондуктор» дал вразумительный «урок» вынуть без поломки четыре кокоры и разобрать значительную часть барки — «с тем, что тогда уж можно идти домой», — откуда только взялись сноровка, сметливость, скорость: «Дело кипело. Все вдруг как-то замечательно поумнели. Ни лишних слов, ни ругани, всяк знал, что сказать, что сделать, куда стать, что посоветовать» (3, 290), — и все это из-за возможности выиграть хотя бы полчаса *свободного* времени.

Об этих наводящих на серьезные мысли впечатлениях писатель рассказал впоследствии в своих замечательных «Записках из Мертвого дома». И подготовка спектакля к Рождеству, которому посвящена целая глава «Записок», т. е. погружение в творчество, также *освобождало* на какое-то время душу от страшной действительности. Человек «творит без оглядки на обстоятельства; здесь, в сфере искусства, он у себя самого, он свободен безгранично, он самостоятелен и силен, он сам по себе и с другими вместе...»[6] С горечью отмечает писатель, сколько сил и таланта погибает у нас на Руси иногда почти даром, в неволе... (3, 355).

«*Мотив свободы* проходит через всю книгу, — подытоживает К. В. Мочульский, — все построение определяется этим идейным замыслом. В конце записок рассказывается о раненом орле, который жил на тюремном дворе. Арестанты отпускают его на волю и долго смотрят ему вслед. „Вишь его!' — задумчиво проговорил один. 'И не оглянется', — прибавил другой... 'Знамо дело — воля. Волю почуял!' — 'Слобода значит'. — 'И не видать уж, братцы!' — 'Чего стоять-то? Марш!' — закричали конвойные, и все молча поплелись на работу...". Идея „Записок" — свобода — воплощена в образе орла»[7], — раскрывает К. Мочульский символическое значение этого эпизода.

[6] *Иванова А. А.* Философские открытия Ф. М. Достоевского. М.: Наука, 1995. С. 23.

[7] *Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество // *Его же.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 311.

ЗАПИСКИ

ИЗЪ МЕРТВАГО ДОМА

Ѳ. М. ДОСТОЕВСКАГО

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПЕТЕРБУРГЪ
ВЪ ТИПОГРАФІИ ЭДУАРДА ПРАЦА
1862

«Записки из Мертвого дома», 1862 г.

Но там же, на каторге, где открылся писателю глубочайший корень изначально заложенной в природе человека свободы, выявился перед его мысленным взором также метафизический корень зла, который таится в падшей природе человека, ставшей таковой в результате *свободного* выбора. Здесь встретил он арестанта с «говорящей» фамилией Орлов. Но, в отличие от вольной птицы, этот человек нес в себе отрицательный образ лжеименной свободы. Орлов поразил Достоевского своим «странным высокомерием», демоническим презрением к бесполезным попыткам пробудить в нем хоть какое-то раскаяние. Орлов обладал железным характером, которым была достигнута не только полнота победы над плотью, но и полнота победы над совестью. То был «сверхчеловек», в котором ощущалось страшное, люциферовское могущество и гордыня, торжество отрицательной свободы. Достоевский благодаря обретенному опыту узрел: «*Зло есть мистическая реальность и демоническая духовность*»[8].

Однако Орлов был фигурой исключительной. Приглядываясь к остальным заключенным, изучая их судьбы, писатель пришел еще к одному неожиданному выводу: большинство из них совершили преступление не из-за безвыходного положения, а по своей *свободной воле, из внутренней тяги к злодеянию.* Раскольников откровенно признается Соне, что если бы он от голода убил, то был бы счастлив. Но убил он из-за себя, «во имя свое».

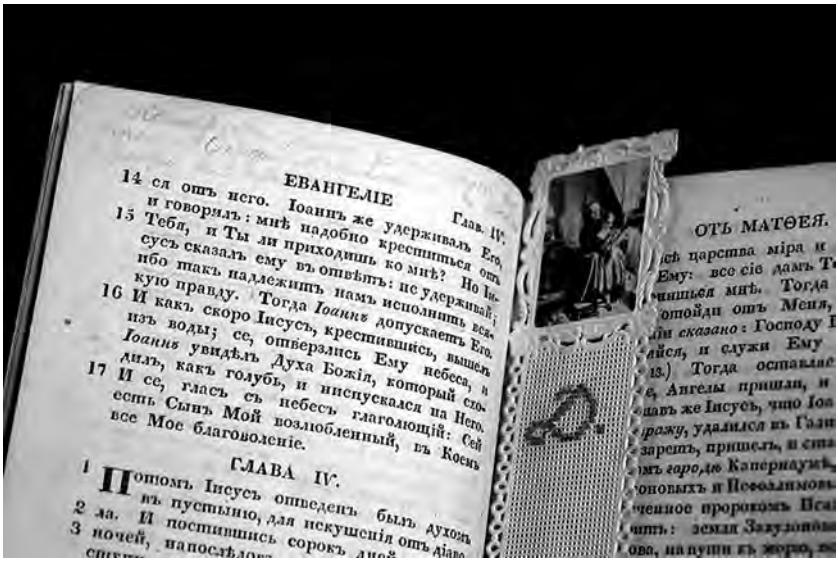
Писатель стремился показать, что зло существует в мире не только и не столько из-за плохих условий, неправильного устройства общества, нищеты, необразованности, как считали прежние его единомышленники и соратники по борьбе, а потому, что склонность к злым поступкам, мыслям и словам укоренена в природе человека, искаженной первородным грехом.

Итак, каторга дала Достоевскому тяжелый, но необходимый опыт. Именно на каторге произошел в нем решительный духовный переворот, «метанойя», пересмотр прежних взглядов, связанных с влиянием Белинского, Петрашевского, Спешнева. На каторге, «как трава иссохшая», жаждал он веры и начал обретать ее, ибо «в несчастии яснеет истина». Такое драгоценное признание он сделал в письме Н. Д. Фонвизиной, подарившей ему в одной из пересыльных тюрем Евангелие, с которым писатель не расставался до последнего вздоха.

Читая Вечную книгу в условиях каторжной тюрьмы, Достоевский стал отличать истинную свободу от свободы ложной, которую предлагают людям в качестве главной приманки и которая на деле приводит душу к порабощению. Он также понял, что клетка, в которую загоняют человека, остается клеткой, будь она железной, как в тюрьме, или золотой, как в хрустальном доме социальной утопии Чернышевского.

После каторги Достоевский продолжил развитие этой темы в трех произведениях. Это уже упомянутые «Записки из Мертвого дома», где была начата разработка философии свободы; «Зимние заметки о летних впечатлениях», где писатель передает свои наблюдения о жизни европейских народов после своей первой поездки

[8] *Мочульский К. В.* Указ. соч. С. 314.


ЕВАНГЕЛІЕ Глав. IV.
14 сл отъ него. Іоаннъ же удерживалъ Его,
и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ
15 Тебя, и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іи-
сусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: не удерживай;
ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Тогда Іоаннъ допускаетъ Его.
16 И какъ скоро Іисусъ, крестившись, вышелъ
изъ воды; се, отверзлись Ему небеса, и
Іоаннъ увидѣлъ Духа Божія, который сходилъ, какъ голубь, и вносущался на Него.
17 И се, гласъ съ небесъ глаголющій: Сей
есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Комъ
все Мое благоволеніе.
ГЛАВА IV.
1 Потомъ Іисусъ отведенъ былъ духомъ
въ пустыню, для искушенія отъ діа-
2 ла. И постившись сорокъ дней
3 ночей, напослѣдокъ
ОТЪ МАТѲЕЯ.
царства міра и
Ему: все сіе дамъ Т
нишься мнѣ. Тогда
опойди отъ Меня,
сказано: Господу
йся, и служи Ему
13.) Тогда оставлае
е, Ангелы пришли, и
давъ же Іисусъ, что Іоа
ражу, удалился въ Гали
заретъ, пришелъ, и сиа
мъ городѣ Капернаумѣ,
новыхъ и Іерусалимов
ченное пророкомъ Иса
чить: земля Завулонова
ова, на пути къ морю,

Новый Завет 1823 г. издания, подаренный Ф. М. Достоевскому Н. Д. Фонвизиной в Тобольске по дороге на каторгу и сопровождавший его всю жизнь.
На стр. 6 — надпись и подчеркивание строк карандашом рукой А. Г. Достоевской: «Открыты мною и прочтены по просьбе Феодора Михайловича в день его смерти, в 3 часа».

по странам Европы в 1863 г.; наконец, «Записки из подполья», явившиеся в идейном отношении преддверием его великого «пятикнижия».

Достоевский, в частности, размышляет о лозунге Французской революции, знаменитом «liberté, égalité, fraternité ou la mort» (4, 430), акцентируя внимание на финальных словах этого лозунга — «или смерть», что заставляет вспомнить знаменитую формулу Робеспьера о «*диктатуре свободы против тирании*». Оксюморон «диктатура свободы» был подтвержден реалиями не только французской, но и всех прочих революций. В романе «Бесы» теоретик грядущего русского бунта Шигалев заявляет: «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом» (10, 311) — и ведь впоследствии так и случилось. Шигалев при этом пообещал построить *земной рай* для одной десятой человечества, которая получит «безграничное право» над остальными девятью десятыми, лишенными личностного начала, превращенными в рабочее стадо. Зато они достигнут «первобытной невинности» и, следовательно, «райского» состояния. На это один из присутствующих (то был «полезный шут» Лямшин) возразил: «А я бы вместо рая… взял бы этих девять десятых человечества, если уж некуда с ними деваться, и *взорвал их на воздух*, а оставил бы только кучку людей образованных, которые и начали бы жить-поживать поученому» (10, 312–313). Шигалев с живостью поддержал: «И, может быть, это было бы лучшим разрешением задачи!.. Вы, однако, и не знаете, какую глубокую вещь удалось вам сказать, господин веселый человек. Но как ваша идея почти невыполнима, то надо ограничиться земным раем» (10, 313).

Невыполнимая тогда, «идея» тотального уничтожения людей стала вполне выполнимой в наши дни. И создается впечатление, что те, кто хочет осуществить земной рай для избранной 1/10 человечества, в последнее время вплотную принялись за различные современные способы устранения с лица земли остальных девяти десятых.

Хотелось бы также обратить внимание на то, что мысль о земном рае как гибельной приманке, уготованной для человеческого большинства, высказана в романе «Бесы» Шигалевым, образ которого представлен в чрезвычайно зловещем, негативном свете. Он, по сути, — идейный противник автора романа. Он — душитель свободы. Верховенский так характеризует его политическую программу: «У него каждый член общества

смотрит один за другим и обязан доносом… Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное — равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов, не надо высших способностей!.. в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина! Ха-ха-ха, вам странно? Я за шигалевщину!» (10, 322).

Непосредственное обращение к этому и другим текстам Достоевского не позволяет доверять мнению о его склонности к эсхатологической утопии построения земного рая (такой упрек высказывал, в частности, К. Н. Леонтьев) — достаточно обратить внимание на тех персонажей его романов, которые являются идеологами этой утопии, а также тех, кто отнюдь не бескорыстно берется за ее реализацию.

Писатель уже в начале 1860-х гг. задавался вопросом, каково оно, это грядущее устроение «человеческого счастья», и каково представление о свободе в современной Европе. В Лондоне он побывал на первой Всемирной выставке, и его поразил могучий и гордый дух, который согнал туда людей и сбил их «во едино стадо». «Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилонии, какое-то пророчество из Апокалипсиса, воочию совершающееся» (4, 417), — писатель-пророк увидел в Лондонской выставке прообраз грядущего глобализма, «всеобщего муравейника», управляемого угаданным им «могучим духом» и его носителями. Впоследствии он развил это пророчество в главе «Великий инквизитор», о которой будет сказано ниже.

На вопрос о современной европейской свободе он нашел такой ответ: «Одинаковая свобода всем делать все в пределах закона. Когда можно делать все, что угодно? Когда имеешь миллион. Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона не тот, кто делает все что угодно, но тот, с которым делают все что угодно» (4, 427).

Что касается состояния умов при решении данного вопроса в России, то здесь Достоевский с возрастающим вниманием рассматривал парадокс *свободно выбранной несвободы*. Он, в частности, неоднократно указывал на *лакейство мысли* русских либералов. «Вся наша крайняя прогрессивная партия до ярости стоит за чужие помочи» (4, 399), — иронически отмечал писатель. «Зато как мы уверены в своем цивилизаторском призвании, как свысока решаем вопросы, да еще какие вопросы-то: почвы нет, народа нет, национальность — только известная система податей, душа — tabula rasa[9], вощичек, из которого можно сейчас же вылепить настоящего человека, общечеловека, всемирного гомункула <…>. Теперь уж народ нас совсем за иностранцев считает, ни одного слова нашего, ни одной книги нашей, ни одной мысли нашей не понимает, — а ведь это, как хотите, прогресс. Теперь мы до того глубоко презираем народ и начала народные, что даже относимся к нему с какою-то новою, небывалою брезгливостью <…>. Теперь мы с такой капральской самоуверенностью, такими фельдфебелями цивилизации стоим перед народом, что любо-дорого посмотреть» (4, 404–405). Актуальность этих наблюдений только возросла в наши дни.

Самоуверенному и деспотическому стремлению цивилизовать и насильно осчастливить человека, народ и человечество, по мнению писателя, неизбежно, из иррациональных глубин всякого еще живого человеческого существа может быть оказан неожиданный отпор: «Тут опять выходит загадка: кажется, уж совсем гарантируют человека и требуют от него только работы и согласия… обещаются кормить, поить его, работу ему доставить, и за это требуют от него только самую капельку его личной свободы для общего блага, самую, самую капельку. Нет, не хочет человек жить на этих расчетах, ему и капелька тяжела. Ему все кажется сдуру, что это острог, и что самому по себе лучше, потому — полная воля» (4, 430).

На расчетах и выгодах отказывается жить герой-парадоксалист, человек циничный, но очень неглупый, которого Достоевский сделал автором «Записок из подполья»: «Человек не является заранее заданной величиной, и если ему докажут, как дважды два четыре, что то или иное устройство выгодно и хорошо, то он пошлейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтобы самому

[9] Чистая доска (*лат*).

себе подтвердить, что люди *все еще люди*, а не фортепианные клавиши»; «ведь все дело-то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтоб человек поминутно доказывал себе, что он человек, а не штифтик...» (4, 474) Далее следует издевательское резюме: «Я согласен, что дважды два четыре — превосходная вещь; но если уже все хвалить, то и дважды два пять — премилая иногда вещица» (4, 476).

Когда из человека делают штифтик или клавишу (или пробуют играть на нем как на флейте, что так возмутило принца Гамлета), — он перестает быть человеком, со всей свойственной человеку непредсказуемостью, с инстинктивной готовностью защищать свою внутреннюю свободу.

ЗАПИСКИ ИЗЪ ПОДПОЛЬЯ

I

ПОДПОЛЬЕ *)

Я человѣкъ больной... Я злой человѣкъ. Непривлекательный я человѣкъ. Я думаю, что у меня болитъ печень. Впрочемъ я ни шиша не смыслю въ моей болѣзни и не знаю навѣрно что у меня болитъ. Я не лѣчусь и никогда не лѣчился, хотя медицину и докторовъ уважаю. Кромѣ-же я еще и суевѣренъ до крайности: ну, хоть настолько, чтобъ уважать медицину. (Я достаточно образованъ, чтобъ не быть суевѣрнымъ, но я суевѣренъ.) Нѣтъ-съ, я не хочу лѣчиться со злости. Вотъ вы этого навѣрно не изволите понимать. Ну-съ, а я понимаю. Я разумѣется не съумѣю вамъ объяснить кому именно я насолю въ этомъ случаѣ моей злостью; я отлично хорошо знаю, что я докторамъ я никакъ несмогу «напакостить» тѣмъ, что у нихъ не лѣчусь; я лучше всякаго знаю, что всѣмъ этимъ я единственно только себѣ поврежу и никому больше. Но все-таки, если я не лѣчусь, такъ

*) И авторъ записокъ и самыя "Записки," разумѣется вымышленны. Тѣмъ не менѣе такіе люди какъ возникшій такихъ записокъ не только могутъ, но даже должны существовать въ нашемъ обществѣ, какія-бы соображенія къ обстоятельствѣ, при которыхъ вообще складывалось наше общество. Я хотѣлъ вывести передъ лицо публики, немножко обыкновеннѣе, одинъ изъ характеровъ протекшаго недавняго времени. Это — одинъ изъ представителей еще доживающаго поколѣнія. Въ этомъ отрывкѣ отрывки, называемомъ: „Подполье," это лицо рекомендуетъ самого себя, свой взглядъ, и какъ-бы хочетъ выяснить ихъ причины, по которымъ оно явилось и должно было явиться въ нашей средѣ. Въ слѣдующихъ отрывкахъ предметъ уже настоящія „записки," этого лица о нѣкоторыхъ событіяхъ его жизни. Такимъ образомъ этотъ первый отрывокъ можно считать какъ бы вступленіемъ къ самой книгѣ, почти правдивымъ.

Ѳедоръ Достоевскій.

32

Начало повести «Записки из подполья». Публикация в журнале «Эпоха» 1864 г.

К предупреждению великого писателя было бы важно прислушаться именно теперь, в эпоху трансгуманизма, когда на глазах происходит процесс расчеловечивания человека, превращающегося в «штифтик» в условиях торжества цифровых технологий. В самое последнее время на одном из форумов в Давосе неким представителем «высшего разряда» уже была объявлена перспектива устроить мнимо счастливое существование «твари дрожащей» с помощью погружения ее в виртуальные удовольствия и симулякры прогнозируемой метавселенной.

«Всеобщая гармония», построенная на величайшем обмане, вселенском надувательстве — вот что предсказал Достоевский. И с помощью сильных художественных средств, через судьбы своих героев он убедительно показал, что можно лукаво и успешно поменять местами добро и зло, правду и ложь, и что своевольное стремление к безграничной свободе будет всякий раз оборачиваться духовным рабством.

Человек, как мы знаем, триедин в своем внутреннем устроении: силы его души — ум, чувство, воля. Принцип свободы, заложенный в духовной природе человека, действует во всех этих сферах. Разные последствия и результаты свободного выбора, им сделанного, показаны писателем на высочайшем художественном и философско-экзистенциальном уровне.

Начнем со сферы действий человеческого ума. Напомним, что главные персонажи великого пятикнижия Достоевского — это герои-идеологи, теоретики. Прп. Иустин (Попович), крупнейший сербский богослов и философ XX в., утверждал, что именно Достоевский сумел доказать: «всякий рационализм, когда разовьется до своей завершающей стадии, должен — по закону психологической и логической необходимости — закончить нигилистическим бунтом, анархическим неприятием мира»[10].

Рабами своих ложных разрушительных теорий становятся, например, в романах Достоевского идейный убийца Раскольников и идейный самоубийца Кириллов. Оба мечтают о неограниченной свободе: Раскольников — причисляя себя к высшему разряду «право имеющих» безоглядно, без рефлексии и переживаний, переступать законы Божеские и человеческие; Кириллов — ставя себя на место Бога и вместо Бога решая гамлетовский вопрос, быть ему или не быть.

В первой части «Преступления и наказания» Достоевский разрабатывает сложную траекторию движения Раскольникова к преступлению, причем он делает это

[10] *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007. С. 51.

Георгий Тараторкин в роли Родиона Раскольникова. Кадр из фильма «Преступление и наказание», 1969 г.

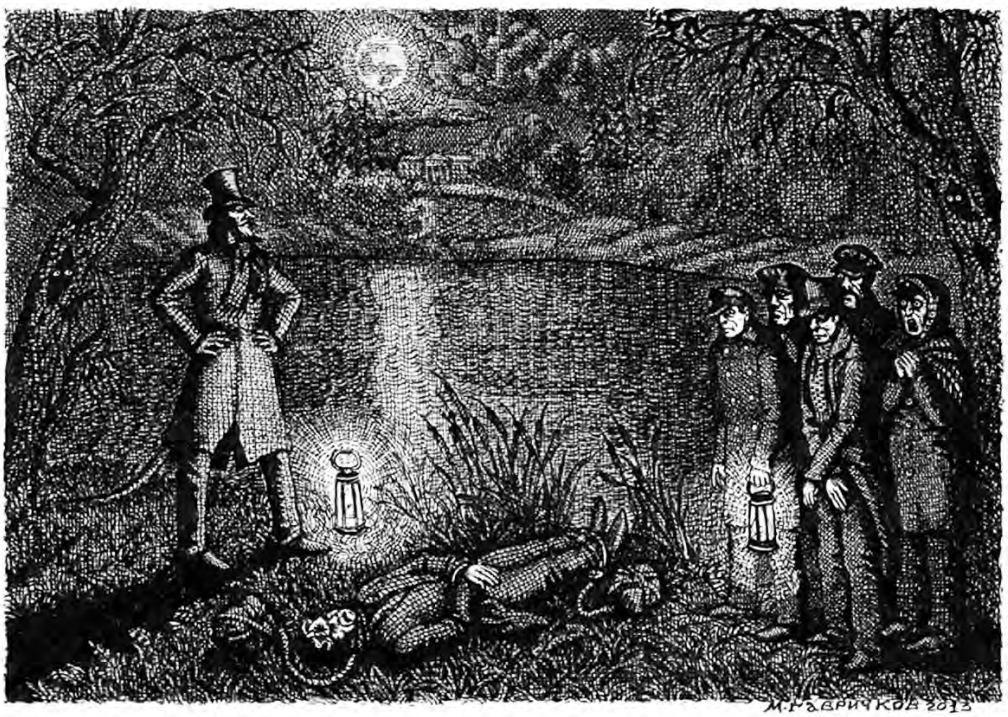
в соответствии с учением святых отцов о так называемом «прилоге» (мысли, всеваемой демоническими силами, но принимаемой человеком за свою). Поскольку преступный помысел не был отсечен Раскольниковым в самом начале, этот помысел постепенно овладевает сердцем, а после того как сердце, сдавшись, склоняется к преступлению, наступает паралич воли. Писатель показывает, как до последнего момента в «расколотой» личности героя происходит борьба светлых и темных ее сторон. Но темная сила одерживает победу: Раскольников, сделав «почему-то» порядочный крюк, оказавшись на Сенной площади и «случайно» подслушав разговор о том, что Лизаветы вечером не будет дома, «всем существом вдруг почувствовал, что нет у него больше ни своего рассудка, ни воли», «как будто кто-то взял за руку и потянул за собой неотразимо, слепо, с неестественной силой». Он шел на преступление, как идут многие — не своими ногами, безвольно исполняя приказ невидимых демонических сил («это черт убил!»).

А утверждавший свою неограниченную *свободу* Кириллов («Если нет Бога, то я бог») (10, 600) признает, что он теперь *обязан* совершить самоубийство. Приведем выразительный диалог Кириллова с Петром Верховенским в романе «Бесы»: «— …Бог необходим, а потому должен быть. — Ну, и прекрасно. — Но я знаю, что Его нет, и не может быть. — Это вернее. — Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых? — Застрелиться, что ли? — Неужели ты не понимаешь, что из-за этого только одного можно застрелить себя?» (10, 599).

То, что для пошлого циника Верховенского — только мозговая забава, ироническая игра, то для Кириллова — вопрос жизни или смерти. Два противоположных ответа о существовании Бога не могут ужиться в его смятенной душе. Но он выбрал третий путь: самому стать на место Божие, «предельно свободно» (и отрицательно) решив вопрос о своем бытии. В результате Кириллов парадоксально и неизбежно оказывается послушной пешкой в руках мелкого беса Верховенского, *приказывающего*, когда и как он должен уйти из жизни, и *обязавшего* этого «человекобога» написать записку с ложным признанием в убийстве Шатова.

Достоевский показывает, как человек становится рабом захватившей его идеи. Но одновременно писатель убежден, что личность человеческая всегда больше и глубже своего «теоретически раздраженного» ума. Так, Раскольников досадует на себя, когда вмешивается в судьбу девочки на Каменноостровском проспекте или принимает горячее участие в горе семейства Мармеладовых, отдав последние деньги на похороны и поминки несчастного спившегося чиновника. Все это кажется ему отступлением от выбранного пути, вызывает раздражение. А на самом деле эта «непоследовательность» — пространство истинной свободы, еще остающееся в его душе, гораздо более доброй, щедрой и благородной, чем хотелось бы ему, идеологу права на «кровь по совести».

Точно так же готовящийся к самоубийству Кириллов проявляет неожиданную доброту к соседским детям, помогает Шатову найти акушерку для его беглой и вернувшейся жены, собирающейся родить чужого ребенка (скорее всего, ребенка Ставрогина). Захваченный *идеей смерти*, Кириллов помогает рождению *новой жизни* — в «алогизме» практических действий, а не в логике теоретических построений могла быть обретена искомая им свобода. Но увы…



Убийство Шатова. Иллюстрация к «Бесам». Худ. М. А. Гавричков, 2013 г.

Наконец, для Достоевского принципиально важно, что не головная теория, а *таинство рождения в мир нового человека* переворачивает душу Шатова, наполняет ее восторгом, светом и смыслом, окончательно освобождает от бесов революции и делает настоящим христианином. Именно *духовной свободы* не могут простить ему бесы, и потому Верховенский стреляет в голову, в мозг русскому правдоискателю Ивану (имя неслучайно), обретшему истинную веру, а вместе с нею — независимость мысли.

Очень характерно, что в последнем, итоговом романе Достоевского Иван Карамазов, самоутверждаясь в богоборческом бунте, не любя Христа, все же почему-то «непоследовательно» хочет, чтобы Христос его любил. Это коренное противоречие его личности объясняет загадочный и до сих пор вызывающий споры и ложные толкования финал поэмы о Великом инквизиторе: «Поцелуй [Христа] горит в его сердце, но он продолжает оставаться в прежней идее». Христос целует своего противника вовсе не потому, что якобы согласен с ним. Здесь нет и не может быть никакого согласия, — здесь явлена на деле проповедуемая Христом любовь к врагу. Вот почему Алеша, выслушав Иванову «поэмку» (а на деле — его задушевные мысли, его «положительную программу»), горячо обличает эту программу «счастливого устроения» человечества, которую прозорливо определил как масонскую. Тем не менее, перед расставанием он целует брата, потому что любит его, и Иван в восторге восклицает, что это литературный плагиат. Замечателен этот его восторг…

Беда Ивана в том, что он, втайне желая Божией любви, нуждаясь в ней, вместе со своим героем «продолжает оставаться в прежней идее», по сути богоборческой. Братья расходятся и идут в символически противоположные стороны: Алеша направо, к умирающему старцу, Иван — налево. Ему предстоит встреча со Смердяковым, во время которой *лакей* настойчиво *велит* своему хозяину уехать подальше от предстоящих событий. И неожиданно для самого себя этот гордый бунтующий герой, хоть и с ненавистью, но подчиняется лакейскому приказу. Впереди Ивана ждет еще одна встреча — с пошлым «приживальщиком», посланцем преисподней, в болтовне

Василий Качалов в роли
Ивана Карамазова в спектакле МХТ
по отрывкам «Братьев Карамазовых».
Реж. В. И. Немирович-Данченко,
В. В. Лужский, 1910 г.

которого Иван с отвращением и ужасом слышит отголоски своих (своих ли?) мыслей.

«*Независимый* мыслитель» *зависит* от инфернальных сил. Достоевский всем ходом романной жизни разоблачает и опровергает претензии гордого ума, показывает страшные последствия реализации его идей по насильственному устроению человечества.

«Смирись, гордый человек!» — одна из основных формул писателя-пророка. В *смирении* ума перед неумопостигаемой Премудростью Божией видит он условие духовного *освобождения* личности — здесь вновь явлена столь близкая Достоевскому парадоксальность христианских истин.

В произведениях Достоевского показано, насколько сильным может быть не только страдание гордого ума, одержимого ложной идеей, но и мучение горячего *сердца, оказавшегося в рабстве у собственных страстей.* Писатель психологически точно, используя собственный опыт, описывает, например, игровую зависимость Алексея Ивановича в повести «Игрок». Он показывает повальное поклонение золотому тельцу, страстное подчинение власти денег в романе «Идиот» (особенно в сцене именин Настасьи Филипповны). Современное человечество, говорит в этом романе Лебедев, умный философствующий шут, взявшийся толковать Апокалипсис, «находится при пятом коне, вороном, и всаднике с мерой в руке». «Мера» здесь символизирует корыстные расчеты и выгоды, страсть стяжательства. А затем неизбежно, согласно Книге Откровения, последует «конь блед», коему имя — смерть.

Вне рассуждений Лебедева остался еще один апокалиптический образ — Вавилонской великой блудницы, воцарившейся в мире и демонстрирующей свою власть над ним. Между тем, Достоевский постоянно держит этот образ в фокусе своего внимания. Он показывает, какая поистине смертельная опасность грозит тому, чье сердце порабощено сладострастием, ибо суть его — все та же неутолимая жажда обладания, только не материальными ценностями, а другим человеком. Рогожин одержим этой страстью — и убивает Настасью Филипповну. Версилов в романе «Подросток» разрывается между любовью и ненавистью к вдове Ахмаковой и едва не убивает ее. Митя Карамазов, всецело захваченный страстью к Грушеньке, готов пойти на отцеубийство. Но, по его собственному признанию, в последний момент он был остановлен молитвой матери, а может быть, Ангелом-Хранителем.

В знаменитом мхатовском спектакле «Братья Карамазовы» 1910 г.[11] роль Мити Карамазова замечательно сыграл Л. М. Леонидов. Его герой, находившийся в каком-то хаотическом, горячечном состоянии души, в конце первой части спектакля прибегал в поисках Грушеньки к ней домой. Узнав, что она уехала на встречу с человеком, который когда-то предал ее, а вот теперь внезапно появился и позвал, Митя выкрикивал бессильные угрозы и мчался в Мокрое. И вот во второй уже вечер (новаторский спектакль имел «романную протяженность» и шел два вечера), в сцене «В Мокром»,

[11] Анализ этого и других спектаклей по последнему роману Достоевского см.: *Сокурова О. Б.* Сценическая история «Братьев Карамазовых» // Вестник СПбГУ. История. Сер. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 123–132.

зритель наблюдал его внутреннее перерождение. После трагического крещендо предыдущего вечера Митя вдруг... смирялся, стихал. Это был замечательно точный ход, найденный Леонидовым благодаря той внутренней сосредоточенности, которая требовалась от актеров при работе над спектаклем по Достоевскому.

Леонидов вспоминал: «Я уже стою в первой кулисе, слева от публики и жду своего выхода. На сцене Грушенька, Мусялович — бывший жених Грушеньки, Врублевский. Внимание! Дают занавес! И вот вдруг со мной происходит какое-то перевоплощение. Я увидел Грушеньку, рядом человека, которым когда-то она увлекалась. Но вдруг это чувство опять в ней проснется? Я могу ее потерять. Сердце мое заныло, заплакало. Я стал тих, покорен, в душе, в глазах, в словах — одна покорность, и я тихо вхожу и тихо прошу продолжить беседу и не обращать на меня внимания, одна просьба: „Не прогоняй меня, Грушенька“»[12].

Леонид Леонидов в роли Дмитрия Карамазова в спектакле МХТ по отрывкам «Братьев Карамазовых». Реж. В. И. Немирович-Данченко, В. В. Лужский, 1910 г.

Столь неожиданно смирившийся Митя Карамазов на деле оказался победителем: в нем умирал ветхий и рождался новый, призванный Христом, человек. До сих пор он был рабом роковой, бешено ревнивой, поистине карамазовской страсти, эгоистичной и унизительной. И вот настала «высшая» минута, в которой проявились скрытые до сих пор под грубой коростой драгоценные глубины Митиного сердца, проступил образ Божий. Весь размах прежней Митиной страсти вдруг оказался невеликим, жалким перед ширью его любящей души, сумевшей благословить надменных «панов» и Грушенькино счастье с другим. Это был подвиг самоотречения, который поразил и тронул чуткое сердце Грушеньки. В ней тоже рождался новый человек. Митя решился на страдание, и она, по-настоящему полюбив его, была готова до конца его страдание разделить.

А. Н. Бенуа, который, как считал Вл. И. Немирович-Данченко, «по поводу „Карамазовых“ дал замечательную статью»[13], писал о Мите в исполнении Леонидова, что он несет всенародно крест жизни и все же, почти раздавленный им, воссылает «самые ликующие осанны»[14].

На примере блестяще раскрытого в мхатовском спектакле образа Мити Карамазова можно видеть, что свобода торжествует в добровольном приятии креста. И что свобода возможна только в любви. *Раб стал свободным, когда признал свободу другого человека.*

Прот. Георгий Флоровский, размышляя о диалектике свободы в творчестве Достоевского, справедливо отметил: «Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе, — чрез любовь к свободе ближнего. Несвободная любовь вырождается неминуемо в страсть, оборачивается насилием для любимого и роком для мнящего любить. <...> С пугающей прозорливостью Достоевский изображает эту

[12] *Леонидов Л. М.* Воспоминания. Статьи. Беседы. Переписка. Записные книжки. М., 1960. С. 113–114.

[13] *Немирович-Данченко Вл. И.* Из прошлого. М.; Л., 1936. С. 283.

[14] *Бенуа А.* Художественные письма. Мистерия в русском театре // Речь. 1912. 27 апреля.

антиномическую диалектику несвободной любви. И ведь Великий Инквизитор есть, прежде всего, именно жертва любви, несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы...»[15]

Действительно, alter ego Ивана и «лирический герой» его знаменитой философской поэмы[16], презирая людей, но при этом якобы «любя» их гораздо больше Христа, планирует устроить им беззаботное и бездумное существование. Но за это люди должны отдать ему свою свободу, груз которой, по мнению Инквизитора, для «этих слабосильных бунтовщиков» невыносим. Инквизитор предрекает, что когда-нибудь они придут к новым хозяевам жизни и скажут: «Лучше поработите нас, но накормите нас».

Хлебу небесных истин, высоким идеалам люди предпочтут хлеб земной — внешнее благополучие и комфорт, удовольствия и обывательскую сытость. Между прочим, на наших глазах наступает время, когда в масштабах целого мира последователи и единомышленники Инквизитора, творцы нового мирового порядка, стремятся установить тотальный контроль едва ли не над всеми продовольственными, финансовыми и энергическими ресурсами *(«хлебы»).* Они используют в своих интересах и целях *«чудеса»* научно-технического прогресса, чтобы окончательно утвердить свой *«авторитет»,* свою власть над миром. (Тем самым они, как признается Великий инквизитор, принимают те самые три искушения «могучего и умного духа, духа разрушения и небытия», которые отверг Христос в пустыне.) Не забудем, в чем состоит их тайна: «Или я не знаю, с Кем говорю?.. слушай же: мы не с Тобой, а *с ним,* вот наша тайна!»

Что же готовы предложить они людям — этим «жалким слабосильным» существам? Как предрекал писатель, человечеству будут «дарованы»: мир как «бесспорный общий муравейник», жизнь как детская игра и якобы гуманное дозволение любого греха[17]: «О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволяем грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя... Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами или любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию... Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостию, потому что оно избавит их от великой заботы и страшных мук решения личного и свободного» (14, 236).

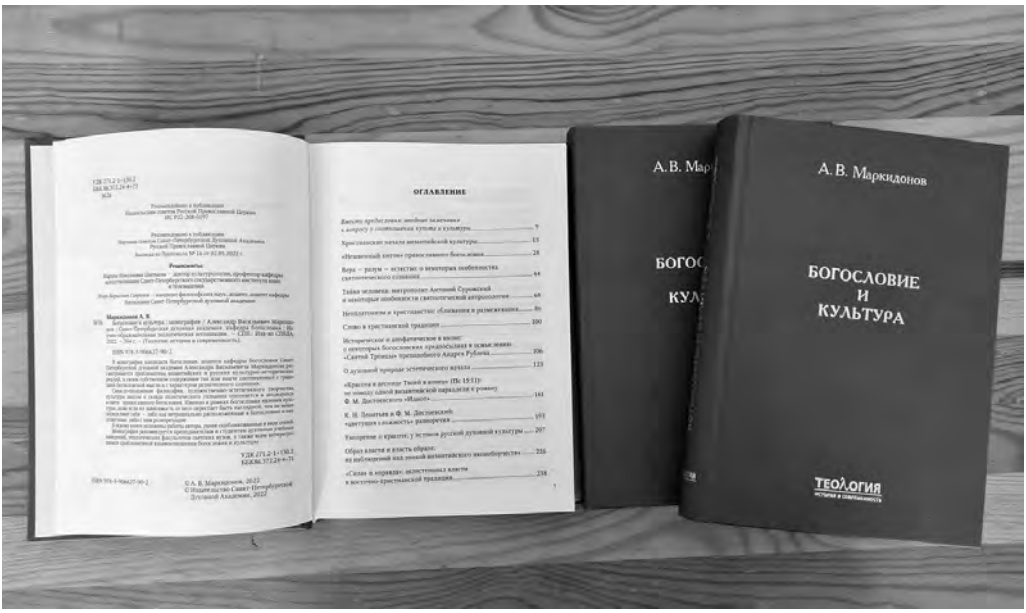
«Свобода греха» презрительно предоставлена людям как «бонус» за послушание и отказ от истинной свободы и от совести. «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградою небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они».

---

[15] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 297.

[16] Поэма о Великом инквизиторе привлекала пристальное внимание едва ли не всех выдающихся отечественных мыслителей — В. Соловьева, К. Леонтьева, В. Розанова, Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка. См.: О великом инквизиторе. Достоевский и последующие / Сост., предисл., илл. Ю. И. Селиверстова. М.: Молодая гвардия, 1992. 270 с. Огромный интерес, проявленный к позиции Ивана Карамазова и героя его поэмы, серьезность и глубина развернувшейся дискуссии выявили значимость проблем, поднятых гениальным художником, для прошлых, настоящих и будущих судеб России и мира. Русские философы исследовали и трактовали текст поэмы об Инквизиторе с самых разных сторон, обнаруживая в нем все новые содержательные пласты. Тем не менее, как представляется, настало время рассмотреть проблематику поэмы с позиций накопленного более чем за столетие исторического опыта, с учетом происходящих сегодня процессов и событий, поскольку многое из того, что пророчески предсказано Достоевским, реализуются именно в наши дни.

[17] См. подробнее об этом: *Сокурова О. Б.* «Братья Карамазовы» Ф. М. Достоевского в сценических отражениях и исторической перспективе // Духовный потенциал русской классической литературы. Сб. научн. трудов. М.: Русский мир, 2007; *Ее же.* Сценическая история «Братьев Карамазовых» // Вестник СПбГУ. История. Сер. 2. Вып. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 123–132.



Монография А. В. Маркидонова «Богословие и культура», изданная в СПбДА в 2022 г.

Таким образом, людей «освободили» от борьбы с грехом, чтобы сделать рабами греха. «Освободили» от несения креста, чтобы отнять вечность. Свобода предполагает ответственность. Людей «освободили» от ответственности, чтобы лишить свободы. *«Мировая гармония» инквизиторов основана не на «слезинке», а на сатанинском обмане*[18].

Ф. М. Достоевский, как можно видеть, являлся убежденным противником безбожного, а значит, ложного гуманизма, ведущего человечество в духовное рабство, что ставит под сомнение вывод К. Н. Леонтьева о «розовом христианстве» писателя.

О. Георгий Флоровский зорко подметил разницу в самих истоках религиозного мировоззрения русских мыслителей: «Достоевский веровал от любви, не от страха. В этом он так не похож ни на Гоголя, ни на Константина Леонтьева, одинаково стесненных в их духовном опыте каким-то нерасходящимся испугом, почти отчаянием»[19].

Не менее интересные и чрезвычайно точные и тонкие наблюдения о сущности расхождений Достоевского и Леонтьева содержатся в монографии А. В. Маркидонова «Богословие и культура», изданной совсем недавно Санкт-Петербургской духовной академией. В главе, посвященной «цветущей сложности» разноречивых установок двух писателей-современников, каждая из которых по-своему отражает опыт Церкви, исследователь отмечает, что для Леонтьева характерно глубокое и строгое размежевание двух миров — земного и небесного; ограниченного человеческого — и трансцендентного, вневременного, Божественного. Это бесспорно так. Но, в представлении Леонтьева, непроницаемость трансцендентного для человеческого мира обусловлена непреложным действием в этом мире природных законов или их аналогов — в том числе в сфере истории или аскетики. Отсюда, по обоснованному выводу ученого, в области антропологического опыта Леонтьев неожиданно обнаруживает склонность к сциентизации, выражающейся в преобладании «„природно-процессуального“ (и по существу, детерминирующего) начала над началом творческим, свободным, „природное“ превосходящим»[20].

[18] Там же.

[19] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 300.

[20] *Маркидонов А. В.* К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский: «цветущая сложность» разноречия // *Его же.* Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 196.

Совсем иначе, справедливо считает А. В. Маркидонов, обстоит дело у Достоевского: «Он изначально динамичен, даже катастрофичен и загадочно-непредсказуем. Анти-рассудочные, анти-сциентистские инвективы Достоевского[21] служат у него реабилитации и торжеству *подлинной безусловной свободы. В ней для Достоевского — суть человека;* он экзистенциалист: сама природа человеческая осуществляется в свободе и только через нее может достичь своего совершенства — приобрести образ и достоинство личности»[22]. По мнению исследователя, эмпиризму, психологизму и сциентизму Леонтьева никак не может соответствовать *метафизика* Достоевского: «Человек у него — существо „экстатическое", природа его открыта, она не безусловно детерминирована, а точнее, — он имеет способность (как некую судьбу свою) *превосходить* природу. Выступать за свои границы (переступать) — это и призвание человека, и его трагедия, поскольку эмпирически (и психофизически, и социально) он все-таки связан...»[23]

Достоевский, как никто другой, понимает и трезво показывает в своем творчестве эту земную связанность. Так, например, в конце своего последнего романа он оставляет открытым вопрос, выдержит ли Митя испытание каторгой — каково, и психологически, и физически, будет ему реально, день за днем, выносить страшную тяжесть несправедливого приговора за несодеянное преступление — «двадцать лет рудничков понюхать». Тот восторг покаяния и готовности пострадать («за него, за дите, и пойду»), который был пережит им в сфере духа, совсем не просто воплотить в трагической земной судьбе.

Писатель и не ищет полноты свободы ни в социальной, ни в политической, ни в психофизической сфере — свобода, убежден он, укорена и по-настоящему возможна лишь в духовной природе человека. «Зависеть от царя, зависеть от народа — не все ли нам равно?» — так еще мудрый Пушкин писал в Каменноостровском цикле, в стихотворении «Из Пиндемонти». А Достоевский следовал за Пушкиным, прослеживал его гениальные мысли, открывал значение его заветов для последующих поколений и его пророческий дар принял в наследство, вместе с даром творческой свободы.

Хотелось бы, в связи с вопросом о бережном отношении к названному дару, сказать несколько слов. Прошедшие недавно юбилейные торжества, связанные с двухсотлетием со дня рождения великого писателя и 140-летием со времени его кончины, неожиданно обнаружили тенденцию довольно предвзятого к нему отношения. Выяснилось, что ряд современных исследователей, отвлекаясь от прямой встречи с авторским словом, предпочитают рассматривать мировоззрение писателя через призму многочисленных суждений о нем, в разное время высказанных его критиками и интерпретаторами — подчас весьма авторитетными. Следует помнить, однако, что далеко не все из них сумели избежать «предрассудков любимой мысли» (опять вспоминается Пушкин). Кроме того, методологическая сложность в понимании Достоевского состоит в том, что его мысль находится в непрерывном динамическом развитии и, как уже было отмечено, в смелом, драматическом и диалектическом выявлении и столкновении антиномий. А главное, она неотделима от *свободного* движения самой жизни — погружена в нее и ею проверяется. *Гнозис Достоевского экзистенциально онтологичен.* Между тем, мощное течение его мысли подчас пытаются остановить, предпочитая вычленить и рассмотреть какой-то отдельный ее аспект, какую-то сторону, вне живого непредсказуемо смелого движения — в условиях несвободы.

Конечно, существовали и существуют поистине бесценные исследования, основанные на бережной и ответственной работе с текстами писателя. Глубина, сила, напряжение и непрерывное развитие его мысли, работа которой неразрывно связана с работой сердца и воли, взывает к ответному предельному напряжению всех

[21] Герой «Записок из подполья» по поводу сциентизма иронически замечает, что законы природы стоит только открыть, и за поступки свои человек отвечать не будет, поэтому жить ему станет чрезвычайно легко.

[22] *Маркидонов А. В.* К. Н. Леонтьев и Ф. М. Достоевский... С. 197.

[23] Там же. С. 199.

внутренних сил настоящего читателя и настоящего ученого. В этой небольшой статье даны ссылки на исследования именно такого рода.

Но по сей день и у нас, и на Западе наговорено и надумано много такого, по поводу чего вспоминается известная фраза: «Про неправду все написано». И порой хочется пробиться через множество опосредованных суждений, разнообразных, часто противоречащих друг другу «голосов» о Достоевском (отметим, кстати, что в «полифоническом» творчестве самого писателя голоса героев равноправны, *но не равно правы!*) — пробиться непосредственно к живому авторскому слову.

Вот почему в конце этой небольшой статьи ее автор решил позволить себе и читателю услышать прямую авторскую речь на заявленную тему. Вернемся к итоговому роману писателя.

В комментариях и пояснениях к «Братьям Карамазовым» Достоевский не раз отмечал, что ответом Ивану и Инквизитору является *весь роман, вся его целокупная, вольно текущая жизнь.* Головная теория самой этой жизнью и проверяется. В главе «Бунт» Иван, стремясь овладеть душой Алеши и убедить его в своей правоте, незаметно использовал хитрый и безотказный прием: *разделяй и властвуй.* Он разделил Творца и творение («я Бога принимаю, но мира, Им созданного, принять не могу»); взрослых и детей (те пусть страдают, «они яблоко съели», но почему страдают невинные дети?); он отделил любовь к человеку от уважения к нему, а страдания — от радости. Причем, обосновывая свой бунт против мира и человека, Иван приводит очень сильные примеры издевательств над детьми, их невинных страданий, когда люди и на Востоке, и на Западе, и в России *свободно* выбирают зло.

В романе, однако, есть немало примеров, когда его персонажи так же *свободно* выбирают добро[24]. В его художественном мире, как в жизненной ткани, все переплетено. Оказывается, например, что дети тесно связаны со взрослым миром, взрослыми проблемами (Илюшечка вступается за оскорбленного отца) и в то же время очень много детского во взрослых (в том числе и в самом Иване, который в разговоре с Алешей весело называет себя желторотым мальчишкой).

«Все связано со всем, в одном месте тронешь — в других концах мира отзовется»; «все перед всеми и за всех виноваты». Таковы главные формулы итогового романа.

Между тем, «человек уединяется» ради утверждения своей личной неограниченной свободы — по мнению о. Георгия Флоровского, в этом главная тревога Достоевского. Обособление, уединение, выделение себя в «высший разряд» из человеческой общности — все это относится, прежде всего, к героям-идеологам, которые оказываются в зависимости от собственного гордого и самолюбивого «Я», в плену у *своеволия.* Писатель стремится освободить человека из-под власти «отвлеченных начал»[25] и, как пишет о. Георгий, «вернуть человека к цельности, к цельной жизни», без которой (очередной парадокс) не может быть истинной *личной* свободы.

«Свобода вполне осуществляется только через любовь и братство — в этом тайна соборности, тайна Церкви как братства и любви во Христе...»[26] Поэтому для понимания проблемы свободы особенно важен голос Церкви. В романе он звучит в размышлениях старца Зосимы, прототипом которого исследователи называют оптинского старца прп. Амвросия, прп. Зосиму (Верховского) и свт. Тихона Задонского.

Прислушаемся к этим мыслям. Вот некоторые из них: «Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что мы видим в свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство. Ибо мир говорит: „Имеешь потребности, а потому насыщай их. Не бойся насыщать их, но даже приумножай“, — вот нынешнее учение мира. В этом видят свободу. И что же выходит из сего права на приумножение потребностей?

---

[24] См. об этом и других мало исследованных философских аспектах «Братьев Карамазовых»: *Федорова И. С.* Русские мальчики и вековечные вопросы бытия // Русская история и культура. Статьи. Воспоминания. Эссе / Под ред. Ю. К. Руденко. СПб.: Наука, 2007. С. 178–190.

[25] «Тут книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце», — говорит Порфирий Петрович (6, 473).

[26] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 297–299.

Владимир Готовцев в роли Алеши Карамазова в спектакле МХТ по отрывкам «Братьев Карамазовых». Реж. В. И. Немирович-Данченко, В. В. Лужский, 1910 г.

У богатых уединение и духовное самоубийство, а у бедных — зависть и убийство, ибо права-то дали, а средств насытить потребности еще не указали.

Уверяют, что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение тем, что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верьте таковому единению людей. Понимая свободу как приумножение и скорое насыщение потребностей, искажают природу свою, ибо зарождают в себе много бессмысленных желаний, привычек и нелепейших выдумок. Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства...» (14, 284).

Но как же быть? Что следует противопоставить соблазнам мира и лукаво предлагаемой на каждом шагу ложной свободе? Здесь без опытного духовного наставника и в его лице любящего мудрого отца не обойтись.

Достоевский в своем последнем романе разрабатывал важнейший вопрос об исключительном значении старчества на Руси и пытался дать на него ответ: «Итак, что такое старец? Старец — это берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и свою волю» (поскольку, добавим мы, старцу в его духовном опыте, в молитве открывается воля Божия). Добровольно вручая себя духовному руководству старца, как отмечает писатель, человек проходит трудную школу жизни, «в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы наконец достичь, через послушание всей жизни, уже совершенной свободы, то есть свободы от самого себя, избегнув участи тех, кто всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли» (14, 285). Снова христианская мысль оказывается на острие парадоксов: совершенная свобода достигается послушанием; через отречение от себя человек обретает себя. Вот, по словам старца Зосимы, «путь к *настоящей, истинной* уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием, и достигаю тем, *с помощью Божьей*, *свободы духа*, *а с нею и веселья духовного*!» (14, 285).

Быть веселым — этимологически означает «быть *в силах*». Действительно, всем старцам — и тем, о которых автору этой статьи приводилось читать и слышать, и тем, которых посчастливилось видеть, — присуща какая-то особая веселость. Наверное, это веселость победителей. В труднейшей духовной брани уже одержана ими существенная победа над духами злобы поднебесной, во многом достигнута свобода от греха. Все они — воины Христовы, передовой отряд нашей земной воинствующей Церкви. Но одновременно они принадлежат уже отчасти и Церкви Небесной, Церкви торжествующей — во всяком случае, они ее свидетели. В их веселости — несомненное напоминание о победе Христа над адом и смертью. Поэтому веселость наших старцев по сути своей Пасхальная.

Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская» получил от своего старца посмертный урок смирения и радости во Христе. Приведем изумительно красивое место романа, словно пронизанное духовными энергиями: «Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта

двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. Осенние роскошные цветы в клумбах около дома заснули до утра. Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною… Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами <…>. Как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, „соприкасаясь мирам иным". Простить хотелось ему всех и за все просить прощения, о! не себе, а за всех, за все и за вся, а „за меня и другие просят", — прозвенело опять в душе его. Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в душе его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом…» (14, 328).

Подведем некоторые итоги. Русская философская мысль, в лице Достоевского, одного из главных последователей ее традиций (от древнерусских книжников до славянофилов), одного из ее вдохновителей и гениально смелых разработчиков, с особой силой проявила свое стремление быть *погруженной в жизнь*, со всеми ее противоречиями, алогизмами, антиномиями, непредсказуемостью, и в то же время универсальностью и целостностью. Русская философская мысль, таким образом, всегда стремилась быть *живой.* Именно потому она так органично существует и свободно развивается в неразрывной ткани художественного текста (а текст и есть ткань), в переплетенных друг с другом нитях. Экзистенциальный характер русской философии как раз и проявился в том, что в русской культуре наиболее глубокими и самобытными мыслителями всегда были писатели и поэты[27], которым свойственно передавать свои философские открытия в образах и символах, а не в понятийной логической форме[28]. Человеческой логике, не отвергая ее, наши мыслители предпочитают ориентацию на Божественный Логос[29]. Это в полной мере относится к Достоевскому и философии свободы в его творчестве, столь глубоко разработанной. Оппозиция «свобода / духовное рабство» представлена здесь во всей остроте, многоплановости и диалектике развития. Изначально дарованная Богом, свобода именно поэтому так дорога человеку, так *жизненно* ему необходима, что заложена в духовной глубине человеческой природы и является условием ее существования.

В то же время в падшей, искаженной природе нашей стремление к свободе и ложное ее понимание нередко оборачивается духовным рабством как на внешнем, социально-политическом, так и на интеллектуальном и психологическом уровнях. Парадоксы рабства самолюбивой самости, своевольной мысли и своенравных страстей сопрягаются в романах писателя с не менее поразительными парадоксами свободы послушания и независимой силы смирения. И все это проходит проверку жизнью и освещается высшей парадоксальностью Евангельских истин. Ведь, в конце концов, не было и не могло быть в человеческой истории и метаистории *более свободного и освобождающего поступка, чем слова смиренной Девы «Се, раба Господня»…*

Жизнь, воспринимаемая в ее непредсказуемом вольном движении как величайшая ценность, никоим образом не ограничивается, не сковывается Достоевским земными рамками — ее смысл и цель, ее главные ориентиры заложены в мирах иных, в Жизни вечной и в Источнике Жизни. Он пишет: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного образа Христова перед нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение

---

[27] *Сокурова О. Б.* Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10 (10). СПб., 2013. С. 117.

[28] См. об этом: *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002. С. 63–65.

[29] См.: *Эрн В.* Борьба за Логос. Опыты философские и критические // *Его же.* Соч. М.: Правда, 1991. С. 11–297.

живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя понять на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой, и взошло все, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает и уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе» (14, 290–291).

Здесь ключ к пониманию тайны человека и его свободы: она в Боге, в благой Божьей воле.

«Мы познали Истину, и Истина сделала нас свободными».

Источники и литература

1. *Бенуа А.* Художественные письма. Мистерия в русском театре // Речь. 1912. 27 апреля.
2. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1992.
3. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Париж: IMCA-PRESS, 1989.
4. *Иванова А. А.* Философские открытия Ф. М. Достоевского. М.: Наука, 1995.
5. *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Минск, 2007.
6. *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002.
7. *Леонидов Л. М.* Воспоминания. Статьи. Беседы. Переписка. Записные книжки. М., 1960.
8. *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022.
9. *Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество // *Мочульский К. В.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995.
10. *Немирович-Данченко Вл. И.* Из прошлого. М.; Л., 1936.
11. О великом инквизиторе. Достоевский и последующие / Сост., предисл., илл. Ю. И. Селиверстова. М.: Молодая гвардия, 1992.
12. Собрание мыслей Ф. М. Достоевского / Сост. и авт. предисл. М. А. Фырин. М.: Звонница-МГ, 2003.
13. *Сокурова О. Б.* Слово в истории русской духовности и культуры: монография // История и культура. Вып. 10 (10). СПб., 2013.
14. *Сокурова О. Б.* Сценическая история «Братьев Карамазовых» // Вестник СПбГУ. История. Сер. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 123–132.
15. *Федорова И. С.* Русские мальчики и вековечные вопросы бытия // Русская история и культура. Статьи. Воспоминания. Эссе / Под ред. Ю. К. Руденко. СПб.: Наука, 2007. С. 178–190.
16. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
17. *Эрн В.* Борьба за Логос. Опыты философские и критические // *Эрн В. Ф.* Соч. М.: Правда, 1991. С. 11–297.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

И. Е. Дронов

Ф. М. Достоевский: от фурьеризма к славянофильству

УДК 1(091)(470):821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_45
EDN HBHVDO

Аннотация: Во многих биографических исследованиях о Ф. М. Достоевском центральную роль играет история о его превращения из революционера и атеиста в верующего христианина и монархиста, которое произошло вследствие его осуждения по политическим обвинениям на смертную казнь, замененную ссылкой на каторгу в Сибирь. Внешне эта концепция базируется на, казалось бы, очевидных фактах: действительно, между Достоевским участником кружка левых радикалов в 1840-х гг. и Достоевским лидером консервативного общественного мнения в 1870-х гг. лежит огромная пропасть. Однако внимательное изучение данных документальных источников, позволяющих реконструировать взгляды молодого Достоевского (прежде всего материалов следствия по делу петрашевцев, допросов и показаний подсудимых), заставляет усомниться в истинности этой концепции. Эти материалы не подтверждают революционности Достоевского, но дают основание считать, что структура и содержание его взглядов в 1840-х гг. находят наиболее близкое соответствие в консервативной идеологии славянофилов. Поэтому последующая идейная эволюция Достоевского совершалась не путем резких переворотов, а путем постепенного сближения со славянофильством, сторонником которого Достоевский публично объявил себя в 1870-х гг.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, М. В. Петрашевский, В. Г. Белинский, Н. В. Гоголь, И. С. Аксаков, петрашевцы, фурьеризм, социализм, консерватизм, славянофильство, почвенничество.

Об авторе: **Иван Евгеньевич Дронов**
Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Российского государственного аграрного университета — МСХА им. К. А. Тимирязева.
E-mail: ivan_dronov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1948-4212

Для цитирования: Дронов И. Е. Ф. М. Достоевский: от фурьеризма к славянофильству // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 45–88.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Ivan E. Dronov

F. M. Dostoevsky: from Fourierism to Slavophilism

UDC 1(091)(470):821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_45
EDN HBHVDO

Abstract: In many biographical studies about F. M. Dostoevsky, the central role is played by the story of his transformation from a revolutionary and atheist into a believing Christian and monarchist, which occurred as a result of his conviction on political charges to the death penalty, replaced by exile to hard labor in Siberia. Outwardly, this concept is based on seemingly obvious facts: indeed, there is a huge gap between Dostoevsky-a member of the circle of left-wing radicals in the 1840s and Dostoevsky-the leader of conservative public opinion in the 1870s. However, a careful study of documentary sources that allow reconstructing the views of the young Dostoevsky (first of all, the materials of the investigation into the Petrashevites case, interrogations and testimony of the defendants), make one doubt the truth of this concept. These materials do not confirm Dostoevsky's revolutionism, but give reason to believe that the structure and content of his views in the 1840s find the closest correspondence in the conservative ideology of the Slavophiles. Therefore, the subsequent ideological evolution of Dostoevsky was accomplished not by abrupt coups, but by a gradual rapprochement with Slavophilism, of which Dostoevsky publicly declared himself a supporter in the 1870s.

Keywords: F. M. Dostoevsky, M. V. Petrashevsky, V. G. Belinsky, N. V. Gogol, I. S. Aksakov, Petrashevites, Fourierism, socialism, conservatism, Slavophilism, Pochvennichestvo.

About the author: **Ivan Evgenievich Dronov**
Candidate of historical Sciences, associate Professor of the Department of history of the Russian state agrarian University — Timiryazev Moscow agricultural Academy.
E-mail: ivan_dronov@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1948-4212

For citation: Dronov I. E. F. M. Dostoevsky: from Fourierism to Slavophilism. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 45–88.

Прочно устоявшаяся в общественном сознании история идейных исканий Ф. М. Достоевского в самой общей форме сводится к трансформации его мировоззрения от радикально левых взглядов в 1840-е гг. (в эпоху его участия в кружке М. В. Буташевича-Петрашевского) к крайне консервативным в 1870-х — начале 1880-х гг. (в годы его близости с И. С. Аксаковым, К. П. Победоносцевым, В. П. Мещерским и другими видными фигурами из охранительного лагеря, включая членов царской семьи). Промежуточным этапом этой трансформации считается период «почвенничества» — не очень успешная и поэтому кратковременная попытка либерально-консервативного синтеза. По отношению к идеологии консерватизма, таким образом, позиция Достоевского в рамках этой схемы менялась от жесткого противостояния через временный компромисс к полному слиянию и отождествлению.

Фундаментом для подобной схемы послужили отчасти собственные ретроспективные оценки Достоевским своего жизненного пути. Припоминая времена причастности своей к кружку Петрашевского, писатель утверждал, что вполне готов был тогда сделаться если и не «Нечаевым», то «нечаевцем», способным чуть ли не на убийство во имя «филантропических» идей социальных демагогов, под очарованием которых находились сам Достоевский и его молодые товарищи[1]. Затем, пройдя через очищающие страдания на каторге, поневоле разделяя их с людьми из простого народа и постепенно проникаясь народным мировоззрением, Достоевский осознал тщету социальных утопий, ложность «математического» счастья, которое пытаются навязать человечеству революционные реформаторы. Подлинный путь спасения писатель обрел в христианском учении о смирении и любви, нашедшем свое живое воплощение в русском народе. Хотя Ф. М. Достоевский не оставил после себя какой-либо связной автобиографии, но приблизительно такой нарратив складывается из его собственных разрозненных воспоминаний о своем прошлом.

Любовь Федоровна Достоевская, дочь писателя (1869–1926). Фото 1886–1887 гг.

Наиболее прямолинейная трактовка этого семейного нарратива дана в воспоминаниях дочери Федора Михайловича — Л. Ф. Достоевской. «Отец всегда утверждал, — писала она, — что речь шла о политическом заговоре, о свержении царя и создании в России

[1] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 129–131. Эта исповедь «старого нечаевца», содержащая воспоминания Достоевского о его «революционном прошлом», была опубликован в «Дневнике писателя» на страницах журнала «Гражданин» в 1873 г. Скорее всего, подобные воспоминания о прошлом были вызваны дикой травлей писателя в «прогрессивной» (т. е. почти всей тогдашней) печати, обрушившейся на него после публикации романа «Бесы» (1871–1872). Достоевского помещали в один ряд с авторами тенденциозных «антинигилистических» романов В. П. Клюшниковым, А. Ф. Писемским, М. Стебницким (Н. С. Лесковым) и др., которых считали наемными писаками у правительства и которые становились надолго, если не навсегда, изгоями в литературе. Своей «исповедью» Достоевский пытался оправдаться и убедить читателей, что его критика революционных идей и практик идет не извне, со стороны врагов и «гасильников», с целью диффамации освободительного движения, а изнутри — со стороны прошедшего искус и умудренного горьким опытом друга и доброжелателя, стремящегося предостеречь молодежь от трагических ошибок и заблуждений.

республики интеллигентов. Вероятно, Петрашевский, готовивший отряд добровольцев, доверил только некоторым избранным тайную цель предприятия. Возможно, Петрашевский, знавший ум, мужество и моральную силу Достоевского, предназначал для него одну из главных ролей в будущей республике». В подтверждение того, что Достоевский был серьезным заговорщиком, Л. Ф. Достоевская указывает на то, что ее отец имел скрытный характер, «был молчалив, мало общителен и не любил изливать душу перед каждым встречным, как принято в России»[2].

Кроме подобных сомнительных аргументов, имеется не так много фактических подтверждений радикализма взглядов Достоевского в 1840-х гг.

По свидетельству О. Ф. Миллера в его очерке о Достоевском, опубликованном в 1883 г., Достоевский, прочитав изданные за границей материалы по делу петрашевцев под названием «Общество пропаганды 1849. Собрание секретных бумаг и высочайших конфирмаций» (Лейпциг, 1875), немного разочарованно заявил: «Верна, но неполна. Я не вижу в ней моей роли. Многие обстоятельства совершенно ускользнули; целый заговор пропал»[3]. В этих словах великого писателя принято видеть намек на то, что властям в 1849 г. не удалось вскрыть настоящих революционных замыслов петрашевцев, какой-то очень тайной и очень опасной для властей организации среди них. Хотя, скорее всего, загадочные слова Достоевского объясняются намного прозаичнее: подборка документов в книге «Общество пропаганды 1849…» носила отрывочный и случайных характер. Там были опубликованы записка чиновника особых поручений МВД — инициатора дела Петрашевского — И. П. Липранди, некоторые личные документы, изъятые при аресте у Н. А. Спешнева, Н. А. Момбелли, А. Н. Плещеева и других петрашевцев, а также отдельные официальные документы судебного процесса. Имя Достоевского в этих документах упоминалось мельком буквально несколько раз; и, разумеется, основываясь лишь на упомянутой публикации, никакой «роли» его в этом деле увидеть было невозможно.

Только после смерти Достоевского постепенно начали вводиться в научный оборот мемуары причастных к событиям 1849 г. лиц, публиковались многочисленные архивные материалы следствия и суда над петрашевцами, которые позволяли в полной мере установить роль Достоевского в этом деле. Если царские сыщики, несмотря на самый дотошный и усердный розыск, не сумели раскопать в деле петрашевцев ничего, кроме «заговора идей», то советские историки и литературоведы преуспели на этом поприще намного больше. Их стараниями была создана мощная историографическая традиция, согласно которой петрашевцы являлись связующим звеном между «дворянским» этапом российского освободительного движения и «разночинским» и не только вели широкую антиправительственную пропаганду, но готовились к вооруженному восстанию и крестьянской революции против самодержавия и крепостничества[4]. Достоевский же в этой борьбе принимал самое заметное и активное участие[5]. Такая историческая концепция возникла не столько вследствие обнаружения новых фактических данных, сколько из идеологической потребности заполнения пустующих клеточек в периодической таблице русского революционного движения, а также из благих побуждений реабилитировать перед лицом марксистско-ленинской догматики запятнавшего себя «реакционными» выходками Достоевского и сохранить в обиходе советской культуры хотя бы часть его наследия.

Однако поиски «пропавшего заговора» продолжились по инерции и после падения советской власти. В своем объемистом труде на эту тему видный современный знаток жизни и творчества Достоевского И. Л. Волгин на вопрос: «Был ли Достоевский

---

[2] *Достоевская Л. Ф.* Достоевский в изображении своей дочери. СПб., 1992. С. 53.

[3] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 90.

[4] В этом духе написаны основные труды по истории петрашевцев советской эпохи: *Лейкина-Свирская В. Р.* Петрашевцы. М., 1965; *Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. Л., 1988.

[5] См., напр.: *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский и петрашевцы // *Его же.* Достоевский в процессе петрашевцев. М., 1971. С. 5–90.

революционером?», — уверенно дал положительный ответ: «Во всяком случае, он совершил такие поступки, которые не оставляют сомнений на этот счет»[6]. Но в том-то и проблема, что никаких фактических доказательств не то что «поступков» или хотя бы намерений такие «поступки» совершить, но даже малейших признаков «революционных» настроений у Достоевского в 1840-х гг. не имеется.

Ф. М. Достоевский.
Литография П. Ф. Бореля, 1862 г.

Простор для всевозможных гипотез, а зачастую и фантазий, по поводу подлинных политических взглядов и настроений Достоевского в 1840-х гг. открывается в силу отсутствия синхронных источников, в которых бы звучала прямая речь Достоевского об этих предметах. В 1860–1880-х гг. писатель в силу облегчения цензурных условий получил возможность для активной публицистической деятельности и широкой пропаганды своих общественно-политических взглядов. От этого периода сохранился также большой объем переписки Достоевского с его соратниками и единомышленниками, в которой еще более четко и даже резко выражалась его идеологическая позиция. К сожалению, для 1840-х гг. ни публицистики, ни писем, содержащих политические высказывания Достоевского, в нашем распоряжении нет, а единственным источником, который позволяет судить о его политико-идеологическом направлении, являются следственные документы, допросы и показания самого Достоевского и других привлеченных по делу Петрашевского лиц.

Разумеется, этот уникальный и весьма информативный источник в силу своей специфики имеет определенные ограничения. Однако подвергать тотальному сомнению данные материалы, полагать, как это делают некоторые исследователи, что показания петрашевцев не содержат ничего, кроме лжи и уверток, обусловленных стремлением подследственных максимально скрыть свои истинные действия и убеждения, у нас нет оснований. Во-первых, петрашевцы по своим человеческим качествам, характерам и моральным установкам очень сильно отличались от последующих профессиональных революционеров времен «Народной воли», партии эсеров или большевиков. Подавляющее большинство из них не осознавало свое участие в деятельности кружка как нечто антиправительственное и преступное и не испытывало никакого желания «пострадать за правду». Поэтому они не только не запирались, а напротив, активно «сотрудничали со следствием», пытаясь всеми силами разъяснить недоразумение, и рассказывали даже о том, о чем их не спрашивали, чтобы доказать свою благонамеренность. Откровенные показания давали и лидеры «заговора». Так, Петрашевский, обидевшись на Н. А. Спешнева, который рассказал жандармам даже содержание их бесед один на один, в отместку поведал все, что сумел вспомнить, о самом Спешневе[7]. Во-вторых, к следствию было привлечено больше сотни

[6] *Волгин И. Л.* Пропавший заговор. Достоевский и политический процесс 1849 года. М., 2000. С. 435.

[7] Дело петрашевцев. Т. 1. М.; Л., 1937. С. 111–112. В приговоре по делу Спешнева специально упоминалось о его «полном чистосердечном признании и доставлении верных сведений, могущих предупредить исполнение другого злого умысла» (Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. М.; Л., 1928. С. 71).

участников кружка, которых в течение нескольких месяцев основательно и неоднократно допрашивали. При такой многочисленности и разнородности личного состава кружка следователям не составило труда, сопоставляя показания, шаг за шагом точно выяснить, кто, что и когда говорил или не говорил на собраниях у Петрашевского. В-третьих, МВД удалось внедрить в ряды кружка своего агента, П. Д. Антонелли, который с января по апрель 1849 г. предоставлял подробные отчеты обо всем происходившем в кружке Петрашевского. Несмотря на свою тенденциозность, стремление сгустить краски и раздуть дело в ведомственных интересах, доносы Антонелли важны для поверки других материалов дела петрашевцев.

И наконец, last but not least[8], невозможно представить себе трусливо лгущего Достоевского. Известный литературовед П. Н. Сакулин справедливо, по нашему мнению, писал об этом: «Разумеется, на допросе он не чувствовал себя совершенно свободным и не мог откровенно обнажать своей души перед жандармами. Умолчания, смягчения, несомненно, могли иметь место в его показаниях. Трудно лишь допустить в них совершенную ложь. Это противоречило бы нашему общему представлению о Достоевском, как о необычайно правдивой, хотя и скрытной натуре»[9].

Что можно извлечь для характеристики взглядов Достоевского в 1840-х гг. из материалов следствия?

Согласно показаниям Достоевского, он познакомился с М. В. Буташевичем-Петрашевским еще в 1846 г., в течение 1847–1848 гг. изредка посещал его салон, но лишь зимой 1848–1849 гг. стал бывать у Петрашевского более регулярно (всего, по подсчетам Достоевского, с сентября 1848 г. до своего ареста 23 апреля 1849 г. он был у Петрашевского 8 раз[10]). Дом Петрашевского был едва ли не единственным в тогдашнем Петербурге местом, где гости не убивали время за игрой в карты и пустой светской болтовней. Для Достоевского, всегда томимого духовной жаждой и остро нуждавшегося в живой интеллектуальной среде, это было важно. После разрыва с петербургским кружком западников (В. Г. Белинского, И. И. Панаева, Н. А. Некрасова, И. С. Тургенева и др.) в 1847 г. Достоевский пробовал бывать в литературном салоне у князя В. Ф. Одоевского, однако и здесь появлялся ненавистный И. С. Тургенев, который открыто третировал Достоевского, всячески издевался над ним, называя его «прыщом, рдеющим на носу литературы», да и сам хозяин, стремившийся сделать привлекательным свой салон для столичной аристократии, очевидно, тяготился присутствием таких «демократов», как Достоевский[11]. У Петрашевского же самолюбие Достоевского не повергалось подобным испытаниям, здесь собирались люди, действительно взыскующие истины и с неподдельным интересом обсуждающие «проклятые вопросы», здесь не было привилегий и ранжиров, и все могли свободно обмениваться мнениями как равные с равными…

Все это, несомненно, импонировало Достоевскому, однако со временем на собраниях у Петрашевского стало появляться много случайных людей и все чаще возбуждались споры на разные скользкие политические темы. Тогда Достоевский и несколько его единомышленников весной 1849 г. решили покинуть кружок Петрашевского и собираться отдельно у С. Ф. Дурова на «музыкально-литературные вечера», исключив всякую «политику» из обихода этого нового кружка. Когда же вскоре выяснилось, что избавиться от шлейфа политических страстей, тянущихся из кружка Петрашевского, и в новом кружке не получается, было решено его ликвидировать[12]. Однако

---

[8] Последнее по счету, но не по важности (*англ.*).

[9] *Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. Ч. 1. Ранний русский социализм. М., 1924. С. 369.

[10] Агент П. Д. Антонелли зафиксировал присутствие Достоевского на пятницах у Петрашевского 4, 11, 18, 25 марта, 1 и 15 апреля 1849 г. (*Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 116–117). Однако относительно 11 и 25 марта 1849 г. сообщения агента оказались ошибочными, в эти дни Достоевский не посещал Петрашевского (Там же. С. 126–127).

[11] *Аронсон М., Рейсер С.* Литературные салоны и кружки. М., 2001. С. 224–229.

[12] Дело петрашевцев. Т. 3. М.; Л., 1951. С. 201. Показания С. Ф. Дурова.

было уже поздно: все так или иначе причастные к кружку Петрашевского были арестованы…

Первоначальным капитальным пунктом обвинения петрашевцев явилась их приверженность доктрине Фурье. Под впечатлением революционных событий во Франции в 1848 г. Ш. Фурье воспринимался российскими властями как один из тех французских «каналий», которые ополчились против алтарей и тронов. Однако какого-либо адекватного представления об учении Фурье они, по всей видимости, не имели. Так, один из членов Следственной комиссии, управляющий III Отделением Л. В. Дубельт, делая заметки в своем дневнике после первых допросов петрашевцев, даже имена французских социалистов коверкал: «Все они, более или менее, подтвердили о бывших собраниях у *Петрашевского*, о суждениях о социализме, о *Прудене* и о *Фуррье*»[13].

Поэтому первые допросы петрашевцев напоминали какую-то комедию ошибок: арестованные недоумевали, почему им вменяют в преступную вину увлечение идеями Фурье, а следователи, в свою очередь недоумевали, почему уличенные в «ужасном» фурьеризме петрашевцы не приносят повинную голову и не бросаются на колени с мольбами о пощаде?

Наконец следователи попросили Н. Я. Данилевского изложить для них смысл учения Фурье, что тот любезно и сделал. Данилевский в своей записке убедительно обосновал «мирный и безвредный характер учения Фурье». «В теории Фурье, — писал Данилевский, — нет ничего разрушительного, ничего вредного, ничего противоречащего существующим политическим и нравственным принципам, служащим основанием государственной и частной жизни в наше время». Данилевский решительно опровергал распространенные предрассудки относительно учения Фурье в части половых и семейных отношений, показав, что оно ни в чем не противоречит традиционной морали. Он также указал, что устройство так называемых «фаланстеров» в качестве опыта предполагалось Фурье по модели акционерного общества, каковым обществам и надлежало доказать свои преимущества в свободной конкуренции с существующими формами организации труда. В случае же неудачи практической реализации подобных опытов это нагляднее любых умозрительных доводов и бессмысленных преследований подтвердило бы «невозможность другого лучшего экономического устройства человеческих обществ, чем то, которое теперь существует»[14].

Свое участие в кружке Петрашевского Данилевский объяснил заинтересованностью во всестороннем обсуждении учения Фурье с предполагаемыми единомышленниками, не усматривая в этом ничего преступного в силу того, что ни сочинения Фурье, ни произведения его последователей не были включены в индекс запрещенных в России книг и вполне легально распространялись книготорговцами[15].

И действительно, те из петрашевцев, кто был очарован учением Фурье, искренне не усматривали в нем ничего такого, что бы противоречило существующему в России политическому строю. Их понимание фурьеризма вполне можно назвать консервативным, что в общем-то не расходилось со взглядами самого основоположника. «Характер учения Фурье консервативный», — утверждал петрашевец А. В. Ханыков[16]. И. Л. Ястржембский в своих показаниях писал: «Учение Фурье я не считал опасным, потому что… он не только не советует восставать противу правительства, но даже воспрещает думать о перемене образа правления, порицает везде либералов и упрекает их за их покушения, отдаляющие только эпоху введения повсеместно его системы, и отдает преимущество монархическому образу правления перед другими»[17]. Вряд ли случайно в свое время «Фурье обращался с письмом к императору

[13] *Дубельт Л. В.* Записки для сведения, 1849 г. // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. XIV. М., 2005. С. 168.

[14] Дело петрашевцев. Т. 2. М.; Л., 1941. С. 318–319.

[15] Там же. С. 290, 324–325.

[16] Там же. Т. 3. С. 25.

[17] Там же. Т. 2. С. 203, 211.

Александру I, указывая ему на принадлежащее ему право самодержавия как на самое надежное средство для проведения коренной реформы», разумеется, в фурьеристском духе[18]. Поэтому нет никакого когнитивного диссонанса в том, что многие петрашевцы, не исключая и Достоевского, являясь почитателями идей Фурье, в то же время не переставали быть убежденными монархистами и совершенно лояльными подданными русского императора.

Петрашевец А. И. Европеус также указывал на «антиреволюционный характер» фурьеризма, каковое учение «прямо противоположно коммунизму, анархическому равенству и беспорядкам всякого рода». В подтверждение сего Европеус напоминал, что фурьеристы никогда не принимали участие ни в каких революционных событиях во Франции[19]. Сам Петрашевский усматривал причину отсутствия революционности в фурьеризме в том, что семья Фурье лишилась всего своего состояния вследствие революции 1789 г. и ему пришлось всю жизнь вести тяжелую борьбу с нуждой. Якобинский террор также стал травмирующим для психики Фурье событием. Кроме того, как считал Фурье, Великая революция жестоко обманула надежды народных масс, поскольку новый буржуазный порядок принес им лишь иной вид угнетения и несправедливости. Все это предопределило отрицательное отношение Фурье к любым насильственным переворотам, которые выгодны одним только политическим честолюбцам и авантюристам[20].

Другой петрашевец, К. И. Тимковский, «был убежден, что системы социалистов, за исключением Фурье, более или менее неполны, мечтательны, неудобоприменимы и даже гибельны, потому что уничтожают собственность, семейственность, даже личность людей; требуют невозможного равенства между всеми членами общества и готовы вводить свои преобразования хотя бы ценою крови и революций. Система же Фурье не заслуживает этих упреков: она свято сохраняет собственность каждого, не только не допускает всеобщего равенства между людьми, но, напротив, основывает всю гармонию общественного устройства на неравенствах состояний, сословий, иерархий, способностей, заслуг. По сей системе предполагаются реформы не в правительстве, но в обществе, в тех элементах общественных, которые по законам всех государств предоставлены произволу граждан; она достигает своих целей путем мира, без смут, без насильственных потрясений, при какой бы то ни было форме правления, даже требуя непременным условием, чтобы правительство стояло твердо и прочно на своем основании. Притом фурьеристы желают, чтобы их система была предварительно испытана на деле в малом размере, без применения к целому государству вдруг, т. е. чтоб им позволено было составить мануфактурно-земледельческое общество или товарищество в 1800 человек, которое жило бы все вместе, владея пространством земли в 8 квадратных верст и заведовало бы само своим внутренним домашним управлением, не освобождаясь, однако, от подчиненности общим государственным законам. Если бы такое общество состоялось, и правительство увидело бы на деле от него пользу и исполнение обещанных им целей, т. е. достижение общего благоустройства его членов, то оно без сомнения поощрило бы учреждение подобных же обществ, и таким образом, чрез более или менее продолжительное время, преобразовалось бы целое государство»[21].

В силу своей убежденности в несомненной пригодности для блага Отечества системы Фурье Тимковский предлагал на собраниях Петрашевцев обратиться к правительству с просьбой о «выдаче денежных средств на учреждение первого пробного общества в 1800 человек». В случае отказа со стороны правительства в финансировании устройства «фаланстера» Тимковский намеревался «проехать просто к какому-нибудь банкиру, например, к Штиглицу, рассчитать ему всю выгоду, которую он получит, если обратит часть своих капиталов на эту спекуляцию, что зовется у фурьеристов

[18] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 108–109.

[19] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 177.

[20] Там же. Т. 1. С. 83.

[21] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 115.

„фалангой“»[22], не сомневаясь, что никакой банкир не устоит перед выгодами планируемого предприятия.

Такими же романтическими поклонниками идей Фурье были в то время Д. Д. Ахшарумов (который даже в тюремной камере Петропавловской крепости царапал гвоздем на стене вирши о светлом будущем человечества под знаменем фурьеризма) и некоторые другие петрашевцы. Сам Петрашевский, по-видимому, очень серьезно относился к идеям Фурье. По крайней мере в своих заметках от называл учение Фурье «путеводной звездой», а его самого — «гением из гениев». В завещании Петрашевский просил после его смерти передать одну треть от наследства В. Консидерану, «главе школы фурьеристов, для основания *фаланстера*»[23]. Известна также трагикомическая попытка Петрашевского осчастливить своих крепостных крестьян жизнью на принципах фурьеризма, закончившаяся сожжением мужиками построенного для них фаланстера. Несмотря на такой конфуз, Петрашевский все же выражал надежду «на своем веку жить в фаланстере»[24].

Ф. М. Достоевский тоже, несомненно, живо интересовался идеями французского утописта и доброжелательно отзывался о восторженных ревнителях учения Фурье среди своих товарищей, однако энтузиазма их не разделял. В частности, о Тимковском Достоевский сказал на допросе, что тот по молодости лет, недостатку образования и чрезмерной впечатлительности некритично воспринял учение Фурье, возлагая на него преувеличенные и неосуществимые надежды, однако, по словам Достоевского, «во всех других отношениях Тимковский показался мне совершенно консерватором и вовсе не вольнодумцем. Он религиозен и в идеях самодержавия. Известно, что система Фурье не отрицает самодержавного образа правления»[25].

В скептическом отношении к фурьеризму Достоевский был не одинок. Так, Ф. Г. Толль, по его словам, «узнав социальные системы, не сделался социалистом, а считал их утопиями, не принимающими в соображение эгоистической человеческой природы, попытками соединить людей в ангельское общество»[26].

П. А. Кузьмин дал на допросе очень любопытный отзыв о такого рода утопиях: «Мнение мое насчет социальных систем было, есть и будет таково, что все они могут существовать только на бумаге, в применении же никогда, потому что основание всех их ложно. Все господа систематики изображают человека добродетельным, без всяких дурных наклонностей и проч. Очевидно, что основание это ложно, человек далеко не таков, и устраивать целые общества из собрания таких идеальных господ несбыточно, не только теперь, но и никогда… Положим, что такая-то система и удовлетворила бы во всех подробностях понятиям нескольких человек о лучшем устройстве общества, но где же средства к применению ее для всех? Скажут, проповедание ее и приготовление постепенное. Но могут ли несколькие убедить всех? Не найдутся ли разве люди, которые подметят слабые стороны и опрокинут этот карточный домик?..»[27]

В этих рассуждениях Кузьмина уже угадывается образ «джентльмена с ретроградной физиономией» из «Записок из подполья» (1864), который отлично подметил слабые стороны «карточного домика» и предложил опрокинуть его одним

---

[22] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 444.

[23] Там же. Т. 1. С. 75, 183, 517.

[24] См.: *Семевский В. И.* Собр. соч. Т. 2. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Ч. 1. М., 1922. С. 174–175.

[25] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 137.

[26] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 188. Н. А. Момбелли, говоря об идеях Фурье и его последователей, писал: «В них химеричность и ложность бросаются в глаза; однако ж, не разделяя их фантазий, я им всем сочувствовал за то только, что обещали людям лучшую жизнь» (Там же. Т. 1. С. 370–371).

[27] Там же. Т. 2. С. 232–233. Прочитав показания П. А. Кузьмина, Л. В. Дубельт сделал вывод, что тот считает, будто «все системы социалистов есть сущий бред» (*Дубельт Л. В.* Записки для сведения, 1849 г. С. 180).

непочтительным пинком. Не мог не видеть этих уязвимых сторон фурьеризма и прочих утопий Достоевский и в 1849 г. Поэтому вполне заслуживают доверия его показания, в которых он утверждал: «Я не принадлежу ни к какой социальной системе, а изучал социализм вообще, во всех системах его, именно потому я (хотя мои познания далеко не окончательные) вижу ошибки каждой социальной системы. Я уверен, что применение хотя которой-нибудь из них поведет за собою неминуемую гибель. Я уже не говорю у нас, но даже во Франции. Это мнение было не раз выражаемо мною». В конце концов Достоевский категорически заявил: «Я никогда и не был социалистом, хотя и любил читать и изучать социальные вопросы»[28].

То, что Достоевский отнюдь не был пламенным адептом социалистических доктрин, подтверждают многие мемуаристы, близко знавшие Федора Михайловича в 1840-х гг. Петрашевец А. П. Милюков вспоминал: «Все мы изучали этих социалистов, но далеко не все верили в возможность практического осуществления их планов. В числе последних был Ф. М. Достоевский. Он читал социальных писателей, но относился к ним критически. Соглашаясь, что в основе их учений была цель благородная, он, однако ж, считал их только честными фантазерами… Он говорил, что жизнь в икарийской коммуне или фаланстере представляется ему ужаснее и противнее всякой каторги»[29].

Между прочим, ни один из дававших показания петрашевцев не припомнил, чтобы Достоевский хотя бы раз говорил что-нибудь на их собраниях в пользу социалистических идей вообще и фурьеризма, в частности.

Все это убедило следователей в том, что вменять приверженность фурьеризму в вину петрашевцам означало бы выставить себя на публичное посмешище, во-первых, в силу совершенной политической безобидности этого учения, а во-вторых, вследствие того, что далеко не все из них (в том числе и Достоевский) являлись его поклонниками.

В итоге же первый этап расследования дела петрашевцев, драматично начинавшийся как спасение Отечества от зловещей секты фурьеристов, заканчивался слегка комически: 2 августа 1849 г. на допросе А. Н. Майкова, бывавшего у Петрашевского и вызванного для дачи показаний в Следственную комиссию, допрашиваемый вместе с членами комиссии уже весело потешались над разными нелепыми фантазиями Фурье о будущей блаженной жизни в «фаланстериях»[30].

Те из петрашевцев, которых не удалось уличить в каких-либо иных прегрешениях, кроме интереса к «утопическим мечтаниям» (как Н. Я. Данилевский, А. П. Беклемишев, А. П. Баласогло, М. М. Достоевский, А. Н. Майков и др.), были выпущены на свободу без серьезных для них последствий, если не считать таковыми высылку на некоторый срок из столиц и секретного полицейского надзора. В правительственном сообщении о приговоре петрашевцем говорилось лишь о распространении ими неких «зловредных учений», однако имя Фурье не упоминалось вовсе.

Следует обратить внимание на то, что фурьеризм в понимании петрашевцев был учением с ярко выраженной антибуржуазной и антилиберальной направленностью. Петрашевский писал в своих показаниях: «Причина, почему *социализм*, при всей благодатности своего направления и стремления, так много подвергался и подвергается еще поныне в Европе превратным истолкованиям и даже площадным ругательствам и насмешкам, заключается в том, главным образом, что *он есть учение* (начала), *прямо противоположное либерализму*, и то, что, восставая противу тех злоупотреблений, тех законами дозволяемых по сие время разбоев, которые могут производить в настоящее время в обществе Ротшильды и другие владельцы капиталов в деньгах через *скупы* (accaparage), *биржевую игру* (agiotage), он таковые безнравственные действия представляет в настоящем их виде и вредит этим удаче их спекуляций подобного рода. Либералы и банкиры суть властители (феодалы) в настоящее время в З[ападной] Европе. Одни господствуют влиянием на мнение общественное, другие же — чрез

[28] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 146.

[29] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1990. С. 263–264.

[30] Там же. С. 253.

посредство биржи и промышленности — по своему произволу распоряжаются явлениями жизни общественной. Нет ни одного волнения народного, от которого при видимой сперва потере не понажился хороший банкир — подобно Ротшильду, — от одного уменья выждать время и возможности перенести потерю, для других разорительную, для него ничтожную»[31].

Нельзя не провести параллели между этими рассуждениями и тем, что много лет спустя писал Достоевский о «ротшильдовской» идее, о буржуазной бездуховности и т. п.

На вопросы следователей об источниках и причинах возникновения у него либеральных настроений Достоевский либералом себя не признавал, объясняя: «Со всею искренностию говорю еще однажды, что весь либерализм мой состоял в желании всего лучшего моему Отечеству, в желании безостановочного движения его к усовершенствованию. Это желание началось с тех пор, как я стал понимать себя, росло во мне все более и более, но никогда не переходило за черту невозможного. Я всегда верил в правительство и самодержавие... Меня всегда руководила самая *искренняя* любовь к Отечеству, которая подсказывала мне добрый путь и (я верю в то) оберегала меня от пагубных заблуждений. Я желал многих улучшений и перемен. Я сетовал о многих злоупотреблениях. Но вся основа моей политической мысли была — ожидать этих перемен от самодержавия»[32].

Спустя совсем немного лет Достоевский в Сибири рассказывал своему другу барону А. Е. Врангелю, что «Петрашевского он не любил, затеям его положительно не сочувствовал и находил, что политический переворот в России пока немыслим, преждевременен, а о конституции по образцу западных при невежестве народных масс и думать смешно»[33].

Достоевский действительно не питал к Петрашевскому личных симпатий[34], но, судя по всему, вполне разделял сомнения того в благодеяниях западного конституционализма. В «Карманном словаре иностранных слов», изданном Петрашевским, в статье «Конституция» об этом образе правления сказано следующее: «Защитники его доказывают, что он основан на праве каждого члена общества участвовать в управлении того целого, которого он часть, но на практике это начало неосуществимо в больших государствах. Везде необходимость заставляет ограничить число лиц, имеющих право выбрать депутата от провинции или от сословия. А так как единственная мера, которою везде руководствуются, состоит в количестве имущества гражданина, то на практике до сих пор это хваленое правление есть не что иное, как аристократия богатства... Защитники конституции забывают, что человеческий характер заключается не в собственности, а в личности, и что, признав политическую власть богатых над бедными, они защищают самую страшную деспотию»[35].

---

[31] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 92–93.

[32] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 145.

[33] *Врангель А. Е.* Из «Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М., 1964. С. 251.

[34] Как, впрочем, и другие посетители его вечеров. Д. Д. Ахшарумов в своих показаниях писал: «Петрашевский человек самолюбивый, гордый, и он не был любим, как кажется, никем» (Дело петрашевцев. Т. 3. С. 115). Н. С. Кашкин признавался, что общество Петрашевского ему было тягостно (Там же. С. 162). Другие петрашевцы, собираясь каким-либо своим отдельным кружком, усиленно старались избежать приглашения туда Петрашевского «как человека, который, войдя в дом, испортит вечер своим присутствием и своими речами». Петрашевского ценили лишь за его умение достать любую запрещенную в России иностранную книжку, да за обильную трапезу и выпивку, которую предлагали гостям на его пятницах. «К Петрашевскому сходились как в трактир и так же вели себя», — отмечал Ахшарумов (Там же. С. 118. Ср.: Дело петрашевцев. Т. 1. С. 398. Показания Ф. Н. Львова).

[35] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 86. Надо отметить, что Петрашевский, отрицательно относясь к буржуазному либерализму, не был при этом монархистом, а исповедовал республиканские взгляды, и будущее России виделось ему по образу и подобию «Соединенных Штатов Северной Америки» (см., напр.: *Семевский В. И.*

Позднее идею «увенчания здания» — заветную мечту либералов-конституционалистов — Достоевский называл «заговором против народа», а сам народ, по его словам, «прямо окрестил названием: „господчиной“»[36]. Эту мысль писатель высказывал неоднократно: «Конституцию, — вспоминал А. С. Суворин, — он называл „господчиной“ и уверял, что так именно называют ее мужики в разных местах России, где ему случилось с ними говорить»[37].

Отвергали буржуазный либерализм и конституционализм и многие другие петрашевцы. И. Л. Ястржембский заявил следователям: «Либеральным себя я не сознаю, а держусь системы Фурье, который придерживается монархического правления»[38].

Ф. Г. Толль, опираясь на исторический ход развития просвещения в России, приходил к выводу о незаменимости царского самодержавия для блага русского народа: «Мне кажется, что ни у одного народа на Западе (не говоря уже о древних) просвещение не истекало так прямо от верховной власти, как на Руси; не буду распространяться об этом, потому что это очевидно и давно сказано и доказано. Но из этого убеждения выходит у меня другое: что если просвещение должно идти вперед в России, то источником прогресса и впоследствии будет самодержавная власть, которая источник его в настоящую минуту»[39]. С. Ф. Дуров тоже назвал себя сторонником самодержавия: «Мои убеждения, глубокие, задушевные убеждения в том, что… самодержавие есть, так сказать, краеугольный камень прошедшего, настоящего и будущего величия и благоденствия России»[40].

А. П. Беклемишев показал: «Я не либерал, не приверженец конституций, ни монархических, ни республиканских, дарованных или завоеванных. По моему мнению, можно быть свободным в монархии, рабство часто господствует в республике»[41].

А. П. Баласогло хотя и допускал в каком-то неопределенном будущем возможность возникновения в России некоторых элементов представительного правления, но для настоящего времени полезным это не считал: «Я коренным и опытным образом, во всю полноту своей совести, убежден, что Россия без монарха не может просуществовать и ныне, и весьма-весьма надолго вперед ни единого часа. Это ключ свода; вырвать его — значит обрушить все здание»[42]. Наиболее зрелый и житейски опытный из петрашевцев Р. А. Черносвитов находил (в согласии с Достоевским), что существующий политический режим самодержавия соответствует культурному уровню населения империи: «Народ наш, — рассуждал он, — не в состоянии усвоить себе понятия о представительном правлении, и потому лучше настоящего оно быть не может… Республиканское правление еще дальше от возможности в народе младенческом и едва только не диком»[43].

Приведенные критические мнения петрашевцев относительно либеральной доктрины и представительной демократии показывают, что Достоевский не был белой вороной в их среде, что подобные взгляды разделяли многие из них (хотя и не все). А это служит косвенным доказательством правдивости показаний Достоевского о его

М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Ч. 1. С. 133–134, 136–138). Достоевский же находил республику неприменимой для России: «Для меня никогда не было ничего нелепее идеи республиканского правления в России, и всем, кто меня знает, известны об этом мои мысли» (*Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 120). «Людьми безумными и злоумышленными, ищущими личной пользы в смутах народных», называл республиканцев К. И. Тимковский (Дело петрашевцев. Т. 2. С. 418). Н. А. Момбелли, хотя и выражал сочувствие республиканским идеям, «мысль применения их к России находил нелепою» (Дело петрашевцев. Т. 1. С. 371).

[36] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 44.

[37] *Суворин А. С.* О покойном // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 470.

[38] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 223.

[39] Там же. Т. 2. С. 168.

[40] Там же. Т. 3. С. 192.

[41] Там же. Т. 2. С. 372.

[42] Там же. С. 97.

[43] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 483.

взглядах, иначе трудно было бы объяснить, каким образом он мог так долго вращаться в среде предполагаемых «революционеров» и «заговорщиков». Логичнее предположить, что ни Достоевский, ни большинство петрашевцев таковыми не были.

Непричастность к каким-либо революционным замыслам у петрашевцев объяснялась также теми историософскими взглядами, которые были свойственны многим из них. В соответствии с этими взглядами исторический процесс в России коренным образом отличался от западноевропейского, равно как и сформировавшийся под его воздействием национальный характер русского народа. Достоевский излагал на следствии данную историософию так: «Я, может быть, еще объясню себе революцию западную и *историческую необходимость* тамошнего современного кризиса. Там несколько столетий, более тысячелетия, длилась упорнейшая борьба общества с авторитетом, основавшимся на чуждой цивилизации завоеванием, насилием, притеснением. А у нас? И земля-то наша сложилась не по-западному! У нас исторические примеры перед глазами: 1) падение России перед татарами от ослабления авторитета и раздробления его, 2) безобразие республики новгородской — республики, испробованной в продолжение нескольких веков на славянской почве, — и, наконец, 3) двукратное спасение России единственно усилением авторитета, усилением самодержавия: первый раз — от татар, второй раз — в реформу Петра Великого, когда только одна теплая, детская вера в своего великого кормчего дала России возможность перенести такой крутой поворот в новую жизнь»[44].

Схожие взгляды развивал и В. А. Головинский: «Либерализм и социализм — понятия чисто западные, там для них есть применение, потому что они развились историческим ходом Западной Европы. Европейское общество сложилось завоеванием: два враждебные племени — завоеватели и побежденные — вот основание. Власть феодальная не примирила, а еще более разъединила их; образовалось сословие феодалов, требовательное перед властию королевскою, угнетательное для прочих сословий (городского и сельского); вольные горожане соединяются с королями для того, чтобы избегнуть сурового угнетения, и в свою очередь неприязненно действуют на сословие сельское. При усилении власти монархической короли опираются не на народ, а на сословие привилегированное, которое в 1789 году своею требовательностию перед властию, своим нежеланием сделать необходимую уступку своих привилегий открыло ход движению революционному. Это начало либерализма, последовательно развиваемого всею новейшею историею Запада, то есть последнего 50-летия».

Буржуазная революция, однако, породила новые не разрешимые мирно противоречия: «При большом промышленном развитии, быстром увеличении народонаселения, неравномерном распределении собственности открылось новое зло — пауперизм. Трудящийся не находил обеспечения своих первых потребностей в труде своем и с жадностию бросился на те системы, которые представляли ему лучшую организацию общества (по его понятию). Социализм — это протест голода. Как выйдет Европа из своего затруднительного положения, обеспечится ли благосостояние всех и каждого — решит время и история. В России же все эти понятия, как либеральное, так и социальное, совершенно не применимы, они могут явиться только как плод фантазии — быть вычитаны, а самый поверхностный разбор исторического развития России покажет их неосновательность. Русское правительство всегда опиралось не на одно какое-либо сословие, а на целый народ, оно не предоставляло интересов слабых на произвол интересам сильных и постоянно заботилось о нравственном и физическом благосостоянии народа. Оно шло впереди развития». В России же, благодаря особости ее исторического пути, нет присущих Западу социальных противоречий, трудящиеся не подверглись обезземеливанию и пауперизации. Поэтому здесь нет почвы ни для буржуазной, ни для социалистической революции[45]. Об особом историческом пути и отсутствии в России социальных конфликтов западного типа говорил и Н. А. Момбелли: «Мне

[44] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 133.

[45] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 224–225.

казалось, что у каждого народа своя особая судьба, свое особое назначение, своя история, что между Западом и Востоком Европы нет ничего общего, кроме политических сношений, что Россия… развивается совершенно иначе, из семейного начала, патриархального (Русский император — патриарх России), которое допускает, без треволнений, без тревог, спокойное улучшение своего семейного быта»[46].

Подобные историософские взгляды петрашевцев свидетельствуют об их знакомстве с сочинениями не только Фурье, но также и французских историков Ф. Гизо и О. Тьерри[47], с «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина[48] и, вероятно, с первыми тремя томами «Исследований, замечаний и лекций о русской истории» М. П. Погодина, вышедшими в 1846 г. М. П. Погодин, один из главных идеологов т. н. «официальной народности» в период царствования Николая I, писал о своей концепции русской истории своему соратнику С. П. Шевыреву в 1832 г.: «Россия есть особливый мир, у ней другая земля, кровь, религия, основания, словом, другая история»[49]. Особые основания русской истории, с точки зрения Погодина, заключались в том, что, в отличие от Европы, государство на Руси возникло путем не завоевания, а добровольного призвания власти, что обусловило надклассовую природу этой власти, не имевшей пристрастия ни к одному из сословий и старавшейся умирять их противоречия во имя общего блага. Погодинская историческая концепция отлично укладывалась в идеологическую формулу «Православие, самодержавие, народность» С. С. Уварова и с приходом последнего к управлению Министерством народного просвещения в 1832 г. стала активно внедряться в учебный процесс. Так что многие петрашевцы, в том числе и Достоевский, могли познакомиться с взглядами Погодина на русскую историю еще на школьной скамье в 1830–1840-х гг. На их ровесников, будущих идеологов славянофильства Ю. Ф. Самарина и К. С. Аксакова, учившихся в те годы в Московском университете, лекции Погодина произвели сильное впечатление. «Мы были наведены им на совершенно новое воззрение на русскую историю и русскую жизнь вообще. Формулы западные к нам не применяются; в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам начала, — вспоминал Самарин. — До Погодина господствовало стремление отыскивать в русской истории что-нибудь похожее на историю народов западных; сколько мне известно, Погодин первый, по крайней мере, первый для меня и для моих товарищей, убедил в необходимости разъяснения русской истории из нее самой»[50].

Историческая концепция Погодина оказала заметное влияние на взгляды как славянофилов, так и петрашевцев, включая Достоевского, который с течением времени лишь укрепился в вере в особый путь России. Подобная историософия, разумеется, небесспорна, но бесспорно то, что она никоим образом не могла бы служить элементом революционной идеологии.

О том, что подавляющее большинство петрашевцев действительно не имело революционных устремлений, а взгляды их были чужды какого-либо радикализма, косвенно свидетельствует их судьба после амнистии и возвращения к гражданской жизни.

---

[46] Там же. Т. 1. С. 224.

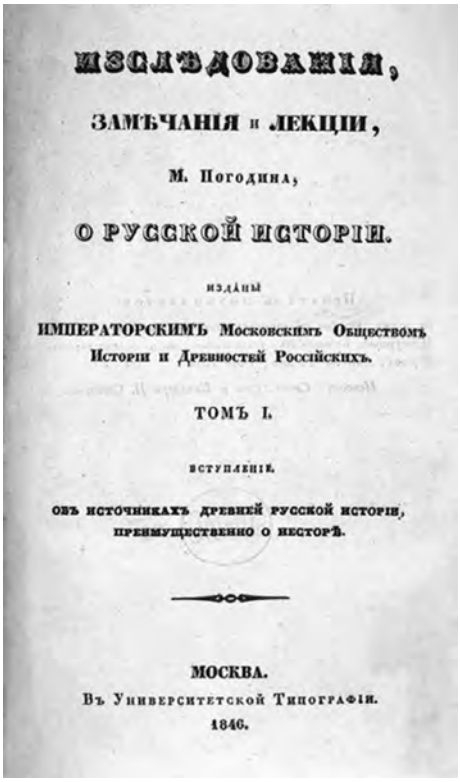
[47] Сочинения Ф. Гизо и О. Тьерри интересовали Достоевского и позднее: в 1854 г. он просил брата Михаила прислать ему на каторгу их книги (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Кн. 1. С. 171).

[48] По воспоминаниям Достоевского, с «Историей» Карамзина он познакомился еще в детстве: «Мне было всего лишь десть лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина, которого вслух по вечерам нам читал отец» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 134). Вероятно, из книги Карамзина запала ему в память история бесславного падения Новгородской республики.

[49] Цит. по: *Павленко Н. И.* Михаил Погодин. М., 2003. С. 98. О том, что история России ни в чем не похожа на историю Европы и требует «другой формулы», писал и А. С. Пушкин в своем известном письме П. Я. Чаадаеву (19 октября 1836 г.).

[50] *Самарин Ю. Ф.* Из воспоминаний об университете (1834–1838) // 1840–1876: Ю. Ф. Самарин. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997. С. 141–142. Ср.: *Аксаков К. С.* Воспоминание студентства 1832–1835 годов // *Его же.* Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 299.

Двое из них (Н. Я. Данилевский и Ф. М. Достоевский) стали видными идеологами консерватизма. Некоторые сделали блестящую карьеру в царской администрации (А. П. Беклемишев стал губернатором, Е. И. Ламанский в течение нескольких десятилетий возглавлял Государственный банк Российской империи). Другие ушли в частную жизнь, занимались наукой, литературой, бизнесом. Те немногие, кто принимал участие в общественно-политической жизни, за пределы весьма умеренного либерализма не выходили. Нельзя сказать, что все они были сломлены заключением, ведь, в отличие от декабристов, проведших в «каторжных норах» многие десятилетия и вернувшихся домой глубокими стариками, петрашевцы находились на каторге или в арестантских ротах годы, а не десятилетия, многие же и вовсе отделались легким испугом. Когда петрашевцы вернулись домой, в стране были в разгаре «Великие реформы» 1860–1870-х гг., открывшие довольно широкий простор для общественно-политической деятельности. Популярность социалистических учений в эту эпоху росла по экспоненте, однако никто из прежних «фурьеристов» не проявил желания включиться в деятельность тогдашних социалистов[51].


ИЗСЛѢДОВАНІЯ,

ЗАМѢЧАНІЯ и ЛЕКЦІИ,

М. Погодина,

О РУССКОЙ ИСТОРІИ.

ИЗДАНЫ

ИМПЕРАТОРСКИМЪ Московскимъ Обществомъ Исторіи и Древностей Россійскихъ.

ТОМЪ I.

ВСТУПЛЕНІЕ.

ОБЪ ИСТОЧНИКАХЪ ДРЕВНЕЙ РУССКОЙ ИСТОРІИ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО О НЕСТОРѢ.

МОСКВА.

Въ Университетской Типографіи.

1846.

«Исследования, замечания и лекции о русской истории» М. П. Погодина, изданные в 1846 г.

Это явление представляет разительный контраст с тем, как вели себя социалисты народнического периода: А. И. Желябов, С. Л. Перовская, Е. К. Брешко-Брешковская, В. Н. Фигнер, Г. А. Лопатин, Л. Э. Шишко и многие другие. Будучи репрессированы за пропаганду, как и петрашевцы, они, едва вырвавшись из лап тюремщиков, немедленно возобновляли борьбу с самодержавием, переходя к вооруженным, террористическим методам. И даже отсидев десятки лет на каторге или в крепости, те из них, кому посчастливилось дожить до освобождения, снова присоединялись к революционно-социалистическому движению и продолжали борьбу во имя своих идеалов до последнего дыхания. Конечно, необходимо учитывать различие исторических эпох и поколенческих психотипов, однако М. А. Бакунину, ровеснику многих петрашевцев, ни смертные приговоры, ни длительное заточение в крепости и на каторге не помешали сохранить верность революционным убеждениям. Кстати сказать, Бакунин, лично хорошо знавший Петрашевского, не считал его настоящим революционером и отзывался о нем как о человеке с невысокой нравственностью («просто свинья с человеческою головою»), но с сатанинскими амбициями. Об остальных петрашевцах Бакунин высказался однозначно: «Кроме Толля и потом Спешнева, явившегося позже, все были решительными, систематическими противниками революционных мер и действий»[52].

[51] Родственники петрашевца А. И. Европеуса в 1860-х гг. имели связи с революционными кругами, но сам он остался совершенно в стороне от движения тогдашних «нигилистов» (см.: *Виленская Э. С.* Революционное подполье в России в середине 60-х годов XIX века. М., 1965. С. 337–338).

[52] Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб., 1906. С. 152–153, 158. Письмо от 7 ноября 1860 г. из Иркутска.

По мнению Достоевского, никакого «революционного заговора» из собраний у Петрашевского не могло бы возникнуть уже потому, что не существовало и в помине хоть каких-то пунктов общего согласия между петрашевцами: «Чтоб ответить на вопрос, не было ли какой тайной, скрытой цели в обществе Петрашевского, можно утвердительно сказать, припоминая всю разноголосицу, все это смешение понятий, характеров, личностей, специальностей, все эти споры, доходившие чуть-чуть не до вражды и которые тем не менее оставались одними спорами, — смотря на все это и сообразив, можно утвердительно сказать, что невозможно, чтоб была какая-нибудь тайная, скрытая цель во всем этом хаосе. Тут не было и тени единства и не было бы до скончания веков»[53].

Участие в этих бурных дискуссиях служило для Достоевского чуть ли не единственным оправданием его посещения пятниц Петрашевского: «Без споров у Петрашевского было бы чрезвычайно скучно, потому что одни споры и противоречия и могли соединить этих разнохарактерных людей...» Причем, и это, по-видимому, было важно для Достоевского, в подобных прениях с открытым забралом, когда нельзя было увернуться от всесторонней критики, когда позиции сторон высказывались до последних пределов, обнаруживались и любые подтасовки, софизмы и словесная мишура, в которые закутывались разные «великодушные» идеи: «Истина всегда наверх всплывет, и здравый смысл одержит победу; так я смотрел на эти собрания и на основании такого взгляда ходил иногда к Петрашевскому. И опыт оправдал меня. Потому что, например, о фурьеризме перестали наконец совсем говорить, ибо фурьеризм был засыпан насмешками со всех сторон, даже как учение. Но если бы решился кто-нибудь у Петрашевского говорить о применении системы Фурье к нашему общественному быту, то ему тут же бы без всяких околичностей насмеялись в глаза»[54].

Еще одним пунктом обвинения петрашевцев было обсуждение на их собраниях крестьянского вопроса, реформы судоустройства и цензурных стеснений печати. Никто из них этого не отрицал. Так, П. А. Кузьмин в своих показаниях от 7 мая 1849 г., признав свое участие в беседах об «улучшении судопроизводства и судоустройства, свободе книгопечатания и уничтожении крепостного состояния» на вечерах у Петрашевского, в свою очередь, задал вполне резонный вопрос следователям: «Но толк об этих предметах нарушил ли хотя на один атом благополучное спокойствие нашего Отечества? Да и мог ли нарушить?»[55] Многие петрашевцы справедливо указывали на то, что сама верховная власть неоднократно возбуждала вопрос об освобождении крестьян от крепостной зависимости и предпринимала конкретные преобразования в этом направлении[56]. В обществе всевозможные толки об этом не утихали ни на минуту. Даже в тогдашней печати этот вопрос рассматривался с разных точек зрения, достаточно вспомнить знаменитую статью А. И. Кошелева «Охота пуще неволи», опубликованную легально всего за полтора года до ареста петрашевцев.

Предметом общего обсуждения крестьянский вопрос был только на одном вечере у Петрашевского, 1 апреля 1849 г. Дискуссия велась в основном между М. В. Петрашевским и В. А. Головинским и касалась действительно центральной проблемы: каким образом обеспечить наделение крестьян землей при выходе из крепостной зависимости, не нарушив при этом законных прав помещиков? Достоевского эта непростая проблема настолько заинтересовала, что потом он еще отдельно обсуждал ее с Головинским. В своих показаниях Достоевский рассказывал об этом так: «В одном из разговоров моих с Головинским, один на один, у меня на квартире, мы заговорили

[53] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 108. Такой именно характер собраний у Петрашевского подтверждают и другие их участники (см., напр.: Дело петрашевцев. Т. 3. С. 299–300. Показания А. Н. Плещеева).

[54] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 107–108.

[55] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 234–235.

[56] Там же. С. 235–236. Показания П. А. Кузьмина; Там же. Т. 3. С. 210–211. Показания В. А. Головинского. «А идея освобождения крестьян — у кого она явилась прежде всех из административных лиц? У государя!» — писал А. Н. Плещеев (Там же. С. 298).

о крестьянах и о возможности их освобождения. Так как я очень интересовался этим вопросом, то и спросил Головинского, каким образом он полагает возможность освобождения крестьян, не разорив помещиков, то есть при вознаграждении помещиков, представляя ему, что иначе вопроса и нельзя разрешить; ибо нашего времени помещик не сам поработил крестьян, а случилось это до него за два столетия, то есть в этом он нисколько не виноват, а теряя право на крестьянина, он теряет работника, след., капитал? Я очень хорошо помню, что Головинский не только согласился с этим, но даже сказал мне, что, по его идее, нет прямой невозможности освободить крестьянина с вознаграждением, что, напротив, вознаграждение возможно, и даже сказал несколько слов о какой-то финансовой мере, по которой бы можно было, рассрочив на несколько лет платеж, выплатить все сполна»[57].

Любопытно, что Петрашевский в ходе этой дискуссии высказывал довольно необычные для «революционера» взгляды, выступая против отмены крепостного права. По словам С. Ф. Дурова, «Петрашевский восставал против освобождения крестьян, отзываясь тем, что помещичьи крестьяне благоденствуют сравнительно с казенными»[58]. Достоевский в своих показаниях подтвердил, что Петрашевский выражал подобную мысль, правда, с несколько иным акцентом: «Он говорил о необходимости реформ: юридической и цензурной прежде крестьянской и даже вычислял преимущества крепостного сословия крестьян перед вольными при нынешнем состоянии судопроизводства»[59]. Н. А. Момбелли тоже высказывал серьезные опасения, что само по себе освобождение крестьян не гарантирует автоматически улучшения их участи: «От одного слова свободный, оттого, что вместо помещичьего крестьянин сделался исключительно казенным, благосостояние его еще не везде улучшится. Без сомнения, правительство имеет больше средств, чем помещики; но зато тут потребуется значительное число особых чиновников, за добросовестность которых всегда нельзя ручаться. Помещик, даже самый строгий, все-таки смотрит на своих крестьян, как на детей, по необходимости понимает, что его собственное благосостояние зависит от благосостояния его крестьян, и в нужде им помогает и выручает их из случайных бед. Недобросовестный же чиновник никакого родственного чувства к крестьянину чувствовать не будет, интересами с ним никакими не связан, о будущности его не подумает и, что можно, вытянет, при случае»[60].

Хотя подобные аргументы нередко звучали и из уст крепостников вроде Н. М. Карамзина[61], это не означает, что Момбелли или Петрашевский не сочувствовали освобождению крестьян, просто хорошо осознавали всю сложность этой задачи. Тем не менее в своем завещании Петрашевский наказывал его крепостных «крестьян освободить, если только они по разделу могли бы достаться на мою долю»[62]. Им был составлен тезисный план бесплатного наделения землею крестьян при выходе их из крепостной зависимости. Впрочем, сам же он считал подобный план нереалистичным и выдвигал его скорее в качестве благого пожелания[63]. В любом случае ни Петрашевский, ни тем более Достоевский «звать Русь к топору» и пускать «красного петуха» и в мыслях не имели.

По сообщению П. П. Семенова-Тян-Шанского, тоже одно время посещавшего Петрашевского, в его кружке читали секретную записку А. П. Заблоцкого-Десятовского «О крепостном состоянии в России», написанную по поручению министра государственных имуществ графа П. Д. Киселева в 1841 г. и предназначенную для императора

---

[57] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 131.

[58] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 197.

[59] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 128.

[60] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 228.

[61] *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 72–74.

[62] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 183.

[63] См.: *Семевский В. И.* Петрашевцы и крестьянский вопрос // Великая реформа. Русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем. Кн. 1. М., 2012. С. 818.

Николая I[64]. В этой записке были внимательно рассмотрены существующие нездоровые отношения помещиков с их крепостными и сформулированы, в самой, впрочем, общей и осторожной форме те принципы освобождения крестьян с наделением их землею, которые в 1861 г. легли в основу Великой реформы Александра II[65]. Возможно, под влиянием этой записки петрашевец А. П. Беклемишев разработал свой проект освобождения крестьян, предусматривавший обеспечение их земельным наделом и вознаграждение помещиков за уступленную крестьянам землю посредством выкупной операции, которая по сути своей очень близка к той, что вошла в Положения 19 февраля 1861 г.[66].

Возможность народных бунтов том в случае, если правительству не удастся найти способ мирного и контролируемого освобождения крепостных крестьян, действительно обсуждалась петрашевцами[67]. Но желательным такой исход они не считали (кроме, возможно, Спешнева[68]). А. П. Милюков вспоминал, с каким вдохновением читал Достоевский на одном из вечеров стихотворение А. С. Пушкина «Деревня» про «рабство, падшее по манию царя», а «когда при этом кто-то выразил сомнение в возможности освобождения крестьян легальным путем, Ф. М. Достоевский резко возразил, что ни в какой иной путь он не верит»[69]. Достоевского пугали даже повествовательные беседы о бунтах и восстаниях. Когда на одном из вечеров у Петрашевского Р. А. Черносвитов рассказал о бунте государственных крестьян в Оренбургской и Пермской губерниях, свидетелем которого он был, Достоевский заподозрил в нем шпиона III Отделения, специально подосланного, чтобы спровоцировать их сообщество на какую-нибудь антиправительственную выходку[70]. Очевидно, что Федору Михайловичу были неприятны любые толки о пугачевщине[71], так как в его жизненные планы едва ли входило вместо салона столичных интеллектуалов внезапно оказаться в шайке злоумышленников, а потом в застенке… Больше подобных разговоров в присутствии Достоевского не велось. Впрочем, и сам Петрашевский в дальнейших приватных беседах с Черносвитовым высказался «вообще против бунта и восстаний черни»[72].

Избежать подобных разговоров в России в те времена не представлялось возможным даже в самых верноподданных кругах. Например, Ф. В. Булгарин, казалось бы, олицетворение угодничества перед начальством и главный рупор идеологии «официальной народности» Николаевской эпохи, и тот в одном из своих донесений главе III Отделения Л. В. Дубельту (от 16 апреля 1848 г.) излагал план постепенной отмены крепостного права, к осуществлению которого советовал приступать безотлагательно,

---

[64] *Семенов-Тян-Шанский П. П.* Мемуары // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. Л., 1984. С. 80.

[65] См., напр.: *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. Т. 2. Крестьянский вопрос в царствование императора Николая. СПб., 1888. С. 327–330.

[66] *Беклемишев А. П.* Письмо об обращении помещичьих крестьян в свободных землевладельцев (1847–1848 гг.) // Дело петрашевцев. Т. 2. С. 394–397.

[67] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 192–193.

[68] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 456–457, 471. Показания Р. А. Черносвитова.

[69] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 262.

[70] *Спешнев Н. А.* О Черносвитове // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. С. 110; *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 147–148. Р. А. Черносвитов, в свою очередь, считал «агентом тайной полиции» самого Петрашевского (Дело петрашевцев. Т. 1. С. 129. Показания Р. А. Черносвитова. Ср.: Там же. С. 174. Показания М. В. Петрашевского).

[71] В своих показаниях Достоевский писал: «Не думаю, чтобы нашелся в России любитель русского бунта. Примеры известны и до сих пор памятны, хотя случились давно. В заключение я припомнил теперь слова свои, несколько раз повторявшиеся мною: что все, что только было хорошего в России, начиная с Петра Великого, все то постоянно выходило свыше, от престола, а снизу до сих пор ничего не выказывалось, кроме упорства и невежества. Это мнение мое известно многим из тех, кто меня знает» (*Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 101).

[72] *Спешнев Н. А.* О Черносвитове. С. 114.

предвидя в противном случае прямую угрозу крестьянского восстания: «Крестьяне не могут всегда оставаться в нынешнем положении — рано или поздно дойдет до *топорной экспликации*»[73].

Достоевский на допросах категорически отрицал, что в его присутствии среди петрашевцев велись какие-либо разговоры о бунтах, вооруженных восстаниях и тайных обществах *в смысле их желательности или целесообразности*, резонно указывая следователям, между прочим, на то, что подобный способ устройства заговора — в многолюдных собраниях, свободно посещаемых случайными гостями, — являл бы собой верх слабоумия. Если бы такие речи вдруг зазвучали на вечере у Петрашевского, то никакого другого впечатления кроме недоумения и ужаса на подавляющее большинство вполне законопослушных и верноподданных гостей они не смогли бы произвести, и на следующий вечер к Петрашевскому никто просто не пришел бы[74].

В конечном итоге даже суровый военный суд вынужден был признать, что «все описанные собрания, отличавшиеся вообще духом, противным правительству, и стремлением к изменению существующего порядка, не обнаруживают единства действий; к разряду организованных тайных обществ они тоже не принадлежали, и чтобы имели какие-либо сношения внутри государства, не доказывается никакими положительными данными»[75].

Петрашевцы в поисках ответа на жгучие социальные вопросы больше уповали не на «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», а на русскую крестьянскую общину. Внимание на общину они обратили, скорее всего, под влиянием известного труда Августа Гакстгаузена «Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России» (1847), выписки из которого сохранились в бумагах Петрашевского. В сочинении Гакстгаузена поземельная община рассматривается как институт, предохраняющий русское крестьянство от пролетаризации и пауперизма, которые стали страшной язвой в странах Западной Европы, вследствие чего там не прекращается революционное брожение и распространяются, словно повальные болезни, идеи социализма и коммунизма. Община, по мнению Гакстгаузена, представляла огромное преимущество России и залог мирного разрешения социальных противоречий[76].

Отголоски концепции Гакстгаузена можно видеть во многих высказываниях петрашевцев. Так, по мнению Петрашевского, единственное, что до сих пор не позволяло русскому мужику впасть в беспросветную нищету при крайне низкой производительности его труда, — это существующий в общине «передел полей — общее пользование землею»[77]. В. А. Головинский, в свою очередь, утверждал: «В славянском начале есть основание, которое избавит Россию от ужасных последствий социализма, — это община. Так в России существует два рода собственности — личная и общинная — деревенская, т. е. крестьянская земля принадлежит не какому-либо отдельному лицу, а целому миру — общине, которая распределяет ее между мирянами»[78]. Н. П. Григорьев вторил ему: «Что такое артель, как не слышимое изобретение русского простого ума — давно поставившего социализм на должное ему место? Что такое наша общественная запашка — все тот же социализм, только без глупости, страшно лишь слово одно»[79]. По свидетельству петрашевца А. П. Милюкова, подобные взгляды

---

[73] Видок Фиглярин: Письма и агентурные записки Ф. В. Булгарина в III Отделение. М., 1998. С. 562–563.

[74] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 132–133 (прим. 1). Ср.: Дело петрашевцев. Т. 3. С. 303. Показания А. Н. Плещеева; Там же. Т. 1. С. 220–221. Показания Н. А. Момбелли.

[75] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 323.

[76] Свои воззрения на русскую общину Гакстгаузен, несомненно, почерпнул из общения с московскими славянофилами во время его поездки в Россию в 1843 г. Однако петрашевцы и в их числе Достоевский в 1840-х гг. со взглядами славянофилов были практически не знакомы.

[77] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 95.

[78] Там же. Т. 3. С. 225.

[79] Там же. С. 250.

разделял в то время и Достоевский: «В особенности настаивал он на том, что все эти теории для нас не имеют значения, что мы должны искать источников для развития русского общества не в учениях западных социалистов, а в жизни и вековом историческом строе нашего народа, где в общине, в артели и круговой поруке давно уже существуют основы более прочные и нормальные, чем все мечтания Сен-Симона и его школы»[80]. По-видимому, Достоевский ничуть не кривил душой, когда писал в своих показаниях: «Фурьеризм, вместе с тем и всякая западная система, так неудобны для нашей почвы, так не по обстоятельствам нашим, так не в характере нации, а с другой стороны, до того порождение Запада, до того продукт тамошнего, западного положения вещей, среди которого разрешается во что бы то ни стало пролетарский вопрос, что фурьеризм с своею настойчивою необходимостью в настоящее время, у нас, между которыми нет пролетариев, был бы уморительно смешон»[81].

Что же касается обсуждения петрашевцами недостатков в российском судоустройстве, то в том, что отечественная судебная система страдает многими недостатками, согласны были практически все в России, не исключая и представителей высшей власти. Само по себе обсуждение в частных беседах изъянов существующих порядков и возможных улучшений в них не могло бы служить поводом для обвинений, поскольку речь не шла о покушении на прерогативы самодержца. Ведь реформы в России всегда исходили от царской власти, и от нее петрашевцы в большинстве своем ожидали реформаторских починов и в будущем[82]. Самым активным сторонником судебной реформы выступал Петрашевский, считавший ее даже важнее крестьянской. Суть его предложений сводилась к введению гласного и состязательного суда, учреждению адвокатуры и суда присяжных, причем все эти институции Петрашевский предлагал властям в качестве эксперимента испробовать на собственном их, петрашевцев, процессе[83]. Революционными подобные преобразования назвать нельзя. Ничего принципиально другого не смогло придумать и само правительство Российской империи, когда оно приступило к разработке судебной реформы при Александре II[84].

В дебатах вокруг судебной реформы Достоевский, видимо, не чувствуя себя достаточно компетентным в этом вопросе, участия не принимал. Зато споры о свободе слова и цензуре явно задевали его за живое. В своих показаниях он необычайно эмоционально изложил свои воззрения на предпринимаемые драконовские меры в отношении печатного слова. Достоевский пытался донести до властей, что неоправданно жесткая цензура убивает не крамолу, а литературу как таковую: «Литературе трудно существовать при таком напряженном положении. Целые роды искусства должны исчезнуть: сатира, трагедия уже не могут существовать. Уже не могут существовать при строгости нынешней цензуры такие писатели, как Грибоедов, Фонвизин и даже Пушкин. Сатира осмеивает порок, и чаще всего порок под личиною добродетели. Как может быть теперь хоть какое-нибудь осмеяние? Цензор во всем видит намек, заподозревает, нет ли тут какой личности, нет ли желчи, не намекает ли писатель на чье-либо лицо и на какой-нибудь порядок вещей… Как будто скрывая порок и мрачную сторону жизни, скроешь от читателя, что есть на свете порок и мрачная сторона жизни. Нет, автор не скроет этой мрачной стороны, систематически опуская ее перед читателем, а только заподозрит себя перед ним в неискренности, в неправдивости…»[85]

---

[80] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 263.

[81] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 112.

[82] Там же. С. 101.

[83] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 120, 124–125, 140–141. Показания М. В. Петрашевского. Ср.: Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 35–37.

[84] Д. Д. Ахшарумов справедливо заметил в своих воспоминаниях: «Наш маленький кружок, сосредоточивавшийся вокруг Петрашевского в конце 1840-х годов, носил в себе зерно всех реформ 60-х годов» (*Ахшарумов Д. Д.* Из моих воспоминаний // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. С. 180).

[85] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 102–103.

Достоевский доказывал, что не может искусство, оставаясь живым, рисовать только фальшивые картины всеобщего согласия, благоденствия и безмятежности. Жизнью движет борьба между добром и злом, оттого искусство, правдиво отражающее жизнь, не может игнорировать явлений неприглядных и уклониться от изображения конфликта, вне которого невозможна победа над заблуждением и пороком и торжество добра. Торжества последнего художники жаждут так же, как и правительство, потому мнимое противостояние между ними основано на чистом недоразумении, так как цель у них общая.

Как бы ни были неприятны эти рассуждения властям, не сознавать их справедливость не могли даже самые преданные слуги николаевского режима. Сам Л. В. Дубельт подчас сомневался в эффективности цензурного террора: «Хороший человек не станет читать худых книг, порочного и безнравственного листка и в руки не возьмет; а дурному человеку никакая цензура не помешает доставать худые книги. Запрещение, напротив, еще более раздражает любопытство и заставляет прочесть какую-нибудь скверность»[86]. В 1846 г. даже Ф. В. Булгарин, заслуживший позорную славу своей рептильностью журналист, представил Дубельту записку о цензуре[87], в которой возмущался бессмысленными преследованиями печатного слова буквально в тех же выражениях, что и Достоевский в своих показаниях (за исключением того, что Булгарин прямо называл цензоров идиотами, а Достоевский ограничивался эвфемизмами). Чтобы быть последовательными, властям надлежало бы посадить на скамью подсудимых вместе с Достоевским также Булгарина и Дубельта за то, что они в частных беседах «порицали государственные учреждения» и вели «рассуждения, противные духу правительства», а также за недонесение о подобных фактах (именно такие вещи вменялись петрашевцам). Вместе с ними можно было бы посадить и министра народного просвещения С. С. Уварова, который в своем всеподданнейшем докладе «О цензуре» от 24 марта 1848 г. пытался объяснить Николаю I контрпродуктивность политики запугивания и репрессий в отношении литературы и периодической печати[88].

Видимо, поэтому обвинения против Достоевского по данным пунктам в его приговоре не были упомянуты[89]. К тому же он не принимал активного участия в дебатах ни вокруг крестьянской и судебной реформы, ни по поводу цензуры, а взгляды его на эти вопросы, откровенно изложенные им в показаниях, очевидно, не заключали в себе ничего неблагонамеренного[90].

Что же еще могли власти вменить Достоевскому? Были ли какие-то вещественные улики, помимо взаимных оговоров петрашевцев?

---

[86] Заметки и дневники Л. В. Дубельта // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. VI. М., 1995. С. 130.

[87] *Булгарин Ф. В.* Литература и цензура // Видок Фиглярин: Письма и агентурные записки Ф. В. Булгарина в III Отделение. С. 505–508. С жалобами на идиотизм цензурных запретов Булгарин обращался к Дубельту также в своем донесении от 5 октября 1849 г. (Там же. С. 570–571). А немного позднее, в октябре 1854 г., еще один столп идеологии «официальной народности» М. П. Погодин в письме уже к самому императору Николаю I, не стесняясь в выражениях, раскритиковал цензурную политику правительства с 1848 г., которая, по словам Погодина, привела к тому, что «порядочные люди решились молчать, и на поприще словесности остались одни голодные псы, способные лаять или лизать» (*Погодин М. П.* Избранные труды. М., 2010. С. 309).

[88] Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I // Река времен (Книга истории и культуры). Кн. 1. М., 1995. С. 72–77.

[89] См.: Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 207–208.

[90] Взгляды петрашевцев на цензуру вообще были довольно умеренными. Сам Петрашевский возражал против неограниченной свободы слова, предвидя злоупотребления этим благом со стороны тщеславных проходимцев (см.: *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 127). П. А. Кузьмин тоже реально смотрел на этот вопрос: «Совершенно свободы книгопечатания не существует нигде, даже во Франции, где ныне республика, следовательно, возможно ли это в государстве самодержавном? Но излишнее стеснение может быть иногда небезвредно» (Дело петрашевцев. Т. 2. С. 264).

Поскольку Достоевский, как и другие петрашевцы, был арестован внезапно в ночь на 23 апреля 1849 г., то уничтожить какие-либо документы возможности он не имел. Пришедшие с обыском жандармы изъяли все обнаруженные у него бумаги и книги. Однако ровно ничего, имеющего отношения к обвинениям в государственном преступлении, среди них не оказалось. Все, что удалось обнаружить подозрительного, сводилось к трем пунктам:

1. Письмо к Достоевскому от А. Н. Плещеева о его пребывании в Москве. Следователи обратили свое бдительное внимание на передаваемые Плещеевым московские сплетни: «Царь и двор встречают здесь мало симпатии. Все, исключая разве лиц, принадлежащих ко двору, желают, чтобы скорее уехали. Даже народ как-то не изъявляет особенной симпатии» и т. д.[91] Письмо Плещеева заключала также игривая фраза «всем salut et fraternité»[92], и слово «fraternité» заставило сыщиков рефлекторно навострить уши. Приобщение к делу в качестве улик такой ерунды лишний раз показывает, насколько ничтожна была доказательная база в распоряжении тех, кто затеял это дело о «революционном заговоре». Кроме того, если это письмо и могло вообще компрометировать кого-либо, то не Достоевского, а Плещеева;

2. Записка от В. Г. Белинского с приглашением Достоевского в гости к неназванному по имени третьему лицу, совершенно невинного содержания, доказывающая лишь факт знакомства Достоевского с покойным Белинским, коего Достоевский и не отрицал[93];

3. Две запрещенные в России книги на французском языке: “Le Berger de Kravan” и “La célébration du dimanche”[94]. Относительно этого пункта Достоевский дал следующее объяснение: «Накануне ареста, 22 апреля, я заходил вечером к Григорьеву и взял у него со стола “Le Berger de Kravan”. Я не успел прочесть этой книги ни строчки и потому содержания ее не знаю. Другую же, “La célébration du dimanche”, взял я, кажется, за неделю до ареста, у Головинского. Я прочел в ней только несколько страниц еще в бытность у Головинского, и так как она показалась мне занимательною, то я и взял ее с собой»[95].

Первая книга принадлежала перу Эжена Сю — “Le Berger de Kravan, ou Entretiens socialistes et démocratiques sur la république, les prétendants et la prochaine présidence” («Пастух из Кравана, или Социалистические и демократические беседы о республике, претендентах на престол и предстоящем президентстве», Paris, 1848. Вторая часть вышла в 1849 г.); автор второй — Ж. П. Прудон — “De la célébration du Dimanche, considérée sous les rapports de l’hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité” («О праздновании воскресенья, рассмотренном в связи с общественной гигиеной, моралью, семейными отношениями и городским общежитием». Впервые опубликована в Безансоне в 1839 г., в 1840-х гг. во Франции вышло еще несколько изданий этого сочинения). Книга Сю представляет собой антироялистский и антибонапартистский памфлет, и хотя написана она с республиканских позиций, однако целиком и полностью посвящена французской политической повестке 1840-х гг., имеющей к России весьма отдаленное отношение[96]. Что касается работы Прудона, на-

[91] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 118.

[92] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 330–331. Показания А. Н. Плещеева.

[93] Там же. С. 285. Текст записки В. Г. Белинского.

[94] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 113.

[95] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 149. Вполне возможно, что Достоевский действительно не прочитал этих книг. По крайней мере один из петрашевцев, А. П. Баласогло, был уверен, что ни Федор Михайлович, ни его брат Михаил, ни С. Ф. Дуров «не читали ни одной порядочной книги — ни Фурье, ни Прудона, ни даже Гельвециуса» (Дело петрашевцев. Т. 3. С. 442. Донесение П. Д. Антонелли от 23 апреля 1849 г. Ср.: Там же. Т. 1. С. 331).

[96] На страницах этой книги, в частности, встречаются рассуждения в духе «христианского социализма», например: «Республика — это правление Иисуса Христа», — поскольку только в республике, по мнению Сю, возможно было бы осуществить подлинно христианские идеалы свободы, равенства и братства. Подобное искусственное скрещивание радикальных идей с христианством Достоевский впоследствии считал главным соблазном для интеллигентной

писанной на конкурс Безансонской академии, то в ней с многочисленными ссылками на Моисея и Иисуса Христа проводились идеи равенства и народного суверенитета, которые, впрочем, почти полностью тонули в нарочитом пафосе и проповеднической риторике этого сочинения.

Обе книги содержали в себе крамолы не больше, чем любая из французских газет, которые в те времена подавали вместе с кофе в петербургских кондитерских. Извлечь что-нибудь пригодное для серьезного обвинения из материалов, изъятых у Достоевского при аресте, не представлялось возможным, поэтому в окончательном приговоре по его делу они не фигурировали.

Одним из главных обвинений Достоевского и других петрашевцев было чтение на обеде у Н. А. Спешнева 2 апреля 1849 г. рассказа Н. П. Григорьева «Солдатская беседа». В рассказе от имени отставного солдата Семеновского полка выражалось в резкой и даже грубой форме недовольство засильем «немцев» в русской армии («Царь строит себе дворцы да золотит блядей, да немцев. С каждым годом служба все тяжелее, а все колбасники проклятые; все захватили, да и мучат православных»). «Рыжим псом» именовался брат царя, великий князь Михаил Павлович; высказывалось сочувствие декабристам, страдающим на каторге за народ; ставились в пример порядки в революционной Франции («А уж у них не житье ли? Нет там графов, ни господ, все равны… Они не хотят царей и управляются, как и мы же в деревне. Миром сообща и выборными»)[97]. Хотя этот рассказ удостоился похвал у большинства присутствовавших, Ф. М. Достоевский пошел против общего мнения и прямо заявил, что «не одобряет направление статьи Григорьева»[98]. К брату присоединился и Михаил Михайлович Достоевский, который даже «просил Григорьева уничтожить свое сочинение»[99].

7 апреля 1849 г. чтение «Солдатской беседы» было повторено на вечере у петрашевца С. Ф. Дурова. И снова, согласно показаниям В. А. Головинского, Достоевский «порицал» рассказ Григорьева, заявив: «Вечера наши примут преступное направление, если мы будем читать статьи преступного содержания и рассуждать о преступных способах распространения своих мыслей; остановимтесь, не сделаем из простого удовольствия собираться для того, чтобы видеть друг друга, вещи преступной»[100].

Достоевскому смогли инкриминировать лишь недонесение о распространении «злоумышленного сочинения поручика Григорьева», но не единомыслие с ним.

Наконец, самым тяжким пунктом обвинения Достоевского было публичное чтение им знаменитого письма Белинского к Гоголю, в котором Белинский обрушился с уничтожающей критикой на общественно-политические воззрения, выраженные автором «Ревизора» и «Мертвых душ» в своей новой книге «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847). Воспользовавшись поводом, Белинский в этом письме подверг тотальной дискредитации основные институты Российской империи — самодержавную власть, крепостное право, православную религию, — которые, по его мнению, пытался оправдывать Гоголь в своей книге.

Жандармы не сомневались, что Достоевский, затеяв чтение письма Белинского к Гоголю, сделал это для пропаганды радикальных взглядов Белинского, с которыми, очевидно, он был солидарен, будучи заведомым фурьеристом, заговорщиком,

---

молодежи 1840-х гг., возбуждавшим ее интерес и симпатии к социализму и вовлекавшим в разные сомнительные кружки (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 131).

[97] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 105–107.

[98] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 228.

[99] Следственное дело М. М. Достоевского-петрашевца // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 1. Л., 1974. С. 261. С. Ф. Дуров тоже советовал Григорьеву сжечь свое сочинение (Дело петрашевцев. Т. 3. С. 200).

[100] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 229. В своих показаниях Достоевский умолчал о том, что он решительно осудил произведение Григорьева и выступил категорически против его распространения. Очевидно, что здесь сказалось благородство Федора Михайловича, не пожелавшего выгораживать себя за счет товарища по несчастью.

В. Г. Белинский.
Литография К. А. Горбунова, 1843 г.

карбонарием и т. д. В русле этой логики жандармов рассматривали данный эпизод и многие советские исследователи, разделявшие представление о Достоевском как об искреннем социалисте и революционере в период его принадлежности к кружку Петрашевского.

Первым это мнение высказал Орест Миллер в своем очерке о Достоевском, утверждая, что, тот «с полным сочувствием читал у Петрашевского письмо Белинского, что и послужило одним из капитальных пунктов его обвинения». Вывод о «полном сочувствии» Достоевского содержанию крамольного письма Миллер сделал на основании рассказа И. Л. Ястржембского, присутствовавшего на собрании 15 апреля 1849 г. у Петрашевского, где происходило чтение переписки Белинского с Гоголем. По словам Ястржембского, «он живо помнит, до какой степени был он поражен симпатичным голосом Ф. М. „Читать он был мастер“, — замечает Ястржембский. Впоследствии, говорит он, „это чтение послужило поводом к осуждению как Достоевского, так и меня, за то, что я выражал одобрение и сочувствие мыслям письма и даже кивал головою“»[101].

Рукопись воспоминаний Ястржембского о деле петрашевцев была найдена в бумагах Ореста Миллера после его смерти и опубликована в 1908 г. в журнале «Минувшие годы»[102]. Однако в этих воспоминаниях вышеприведенный эпизод отсутствует, в них вообще не упоминается Достоевский и чтение письма Белинского. Следовательно, Миллер использовал в своем очерке какие-то устные рассказы Ястржембского о том, что у Достоевского был «симпатичный» голос и вообще он был хороший чтец. Исходя из этого факта, Миллер нашел возможным умозаключить, что Достоевский полностью «сочувствовал» тому, что писал Белинский в своем письме. Несмотря на в высшей степени шаткие основания для подобного умозаключения, многие последующие биографы Достоевского ссылались на сообщение Миллера как на единственный источник для подтверждения того, что Достоевский всецело разделял взгляды Белинского и в споре его с Гоголем, несомненно, был на стороне критика[103].

Однако на допросах Достоевский утверждал, что прочитал письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю лишь в качестве примечательного литературно-общественного явления, нимало при этом не солидаризируясь с мнениями автора письма: «Меня обвиняют в том, что я прочел статью „Переписка Белинского с Гоголем“ на одном из вечеров у Петрашевского. Да, я прочел эту статью, но тот, кто донес на меня, может ли сказать, к которому из переписывавшихся лиц я был пристрастнее? Пусть он припомнит, было ли не только в суждениях моих (от которых я воздержался), — но хоть бы в интонации голоса, в жесте моем во время чтения, что-нибудь способное выказать мое пристрастие к одному лицу, преимущественно, чем к другому из переписывавшихся? Конечно, он не скажет того». Собственное мнение Достоевского, по его словам, было отнюдь не в пользу Белинского: «Письмо Белинского написано слишком странно, чтоб возбудить к себе сочувствие. Ругательства отвращают сердце, а не привлекают его; а все письмо начинено ими и желчью написано. Наконец, вся статья образец

[101] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 93–94.

[102] *Ястржембский И. Л.* Мемуар петрашевца // Минувшие годы. 1908. № 1. С. 20–37.

[103] См., напр.: *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 36–37; *Сараскина Л. И.* Достоевский. 2-е изд. М., 2013. С. 208–209.

бездоказательности — недостаток, от которого Белинский никогда не мог избавиться в своих критических статьях и который усиливался по мере истощения нравственных и физических сил его в болезни... Я прочел эту статью ни более ни менее как литературный памятник, твердо уверенный, что она никого не может привести в соблазн, хотя она и не лишена некоторого литературного достоинства. Что до меня касается, я буквально не согласен ни с одним из преувеличений, находящихся в ней. Теперь я прошу взять в соображение следующее обстоятельство: стал ли бы я читать статью человека, с которым был в ссоре именно за идеи (это не тайна; это очень многим известно), да еще писанную в болезни, в расстройстве умственном и душевном, — стал ли бы я читать эту статью, выставляя ее как образец, как формулу, которой нужно следовать?..»[104]

Федор Михайлович, по его утверждению, не хотел устраивать публичное чтение переписки Белинского с Гоголем и был вынужден к этому щекотливыми обстоятельствами психологического, а не политического свойства. Копию этой переписки он получил от А. Н. Плещеева при письме, отправленном на адрес С. Ф. Дурова, который и вручил все это Достоевскому в присутствии А. И. Пальма. Достоевскому волей-неволей пришлось рассказать Дурову и Пальму о том, что писал Плещеев из Москвы, чтобы не оскорбить товарищей недоверием, а также ознакомить их с присланной перепиской Белинского и Гоголя. Дуров немедленно предложил устроить чтение этой переписки у него на вечере, от чего Достоевскому было неловко отказаться. Явившемуся вскоре к Дурову на обед Петрашевскому также сообщили об этом сенсационном документе, и тот, разумеется, пожелал, чтобы Достоевский прочитал переписку Белинского с Гоголем и для его гостей. И на этот раз Достоевский не нашел в себе решимости отказаться. Так состоялись два публичных чтения — у Дурова в конце марта и у Петрашевского 15 апреля 1849 г. Причем на последнем из вечеров Петрашевский должен был специально напомнить Достоевскому о его обещании, от исполнения которого тому, по-видимому, очень хотелось уклониться, так что пришлось Федору Михайловичу скрепя сердце прочитать эту переписку и здесь[105].

Достоевский в своих показаниях не перекладывал ответственность за свои действия на других и полностью принимал вину за публичное чтение крамольного письма Белинского на себя одного. Тем не менее можно предположить, что на его решение сильно повлияло неявное, подспудное давление окружения, самой атмосферы кружка, которое побуждает подчас человека делать то, что он по совести делать вовсе не хочет. Это давление ощущали на себе и другие петрашевцы. Так, на том же вечере, где Достоевский читал переписку Белинского и Гоголя, А. П. Милюков прочитал свой перевод на церковнославянский язык главы из книги Ф.-Р. Ламенне «Слова верующего»[106]. Нашлись желающие снять копию с этого перевода. «И я, — вспоминал Ф. Н. Львов, — переписал его на другой день у Дурова на квартире, и решительно из малодушия, чтобы показать себя человеком крайних мнений». Придя домой, Львов поспешил порвать и выбросить неинтересный и ненужный ему «крамольный» текст[107]. Н. А. Момбелли тоже признавался, что временами подпадал под гипнотическое воздействие обличительных речей, звучавших вокруг него, и сам начинал вещать то, чего не думал и в здравом рассудке не стал бы говорить: «Так, будучи в душе христианином и никогда не переставая быть таковым, я, было время, говорил

---

[104] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 104–106. Критическое отношение Достоевского к литературным воззрениям Белинского последних лет его жизни, подробно и аргументированно изложенное в показаниях Достоевского, во многом перекликается с той критикой Белинского и «натуральной школы», которой подверг их славянофил Ю. Ф. Самарин в своей статье «О мнениях „Современника“, исторических и литературных» 1847 г.

[105] Там же. С. 142–143.

[106] Полный перевод книги этого французского «христианского социалиста» сделали петрашевцы Н. А. Мордвинов и А. Н. Плещеев, но дать ему ход не успели: рукопись попала в руки жандармов при аресте и была погребена в архиве III Отделения (*Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. С. 128).

[107] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 425.

противу Евангелия… Сам себе не умею объяснить, что меня побуждало подделываться под такой тон»[108].

Этот тягостный опыт впоследствии нашел отражение в романе «Бесы», где люди, увлекаемые кружковой атмосферой, под давлением страха показаться недостаточно «прогрессивными», оказываются втянуты в гнусные дела, которым не только не сочувствуют, но против которых внутренне протестует все их существо…

Достоевский не скрывал от следователей своей прежней близости к Белинскому, но утверждал, что решительно разошелся с ним из-за тенденциозно-политического значения, которое критик отводил литературе. «Взгляд мой был радикально противоположный взгляду Белинского», — утверждал Достоевский, и если на собраниях петрашевцев он оставил без каких-либо критических комментариев читанную им переписку и не высказал своего негативного отношения к воззрениям Белинского, то лишь из-за этических соображений: «Из уважения к человеку, уже умершему, замечательному в свое время, которого многие уважают за некоторые литературно-эстетические статьи его, написанные действительно с большим знанием литературного дела, — наконец, из щекотливого чувства но поводу ссоры нашей за идеи, которая многим известна, я прочел всю переписку, воздержавшись от всяких замечаний и с полным беспристрастием»[109].

Можно было бы и здесь заподозрить Достоевского в неискренности перед лицом царских сатрапов, что и делали многие исследователи[110]. Однако нет никаких документальных подтверждений этого. Остальные участники кружка Петрашевского в своих показаниях не сумели припомнить хоть каких-то высказываний Достоевского после чтения письма Белинского, которые позволяли бы говорить о его солидарности с инвективами «неистового Виссариона». Напротив, самостоятельную ценность искусства, которому надлежит стоять выше газетной злобы дня и любой политической конъюнктуры, Достоевский отстаивал в спорах с Петрашевским, придерживавшимся воззрений Белинского на этот вопрос[111].

О реакции аудитории на чтение Достоевским письма Белинского к Гоголю сохранились противоречивые свидетельства. Так, П. А. Кузьмин полностью разделял мнение Достоевского: «Чтение письма Белинского к Гоголю произвело на меня грустное впечатление, видно, что писано было в раздраженном, болезненном состоянии»[112]. П. И. Ламанский также отнесся отрицательно к услышанному, сравнив Белинского с «лошадью, закусившей удила»[113]. С другой стороны, шпион Антонелли в своих доносах сообщал, что «это письмо вызвало множество восторженных одобрений общества, в особенности у А. П. Баласогло и И. Л. Ястржембского, преимущественно там, где Белинский говорит, что у русского народа нет религии»[114]. Многие из присутствовавших пожелали сделать для себя копию письма Белинского, возникло предложение размножить его литографским способом, но против этого решительно восстал Ф. М. Достоевский. «Достоевский убедил всех, что мысль эта безрассудна», — говорилось в итоговом докладе по результатам следствия по делу петрашевцев[115].

---

[108] Там же. С. 218.

[109] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 105–106.

[110] Например, В. И. Кулешов увидел в этих показаниях Достоевского лукавство, тогда как настоящим было его «восторженное отношение к „Письму“» (*Кулешов В. И.* Жизнь и творчество Ф. М. Достоевского: Очерк. М., 1979. С. 55–56. Ср.: *Гус М. С.* Идеи и образы Ф. М. Достоевского. М., 1962. С. 98).

[111] См.: Дело петрашевцев. Т. 3. С. 263; *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 106.

[112] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 236; *Кузьмин П. А.* Из записок // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. С. 292.

[113] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 322.

[114] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 117. Ср.: Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. М.; Л., 1928. С. 5; Дело петрашевцев. Т. 3. С. 435.

[115] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. М.; Л., 1928. С. 204. С намерением ряда петрашевцев организовать издание нелегальной литературы часто

Едва ли это свидетельствует о том, что Достоевский вместе с другими петрашевцами восторгался письмом Белинского. Даже по прошествии десятилетий писатель не мог без возмущения вспоминать оскорбительные отзывы Белинского о религии, Иисусе Христе и русском народе. Конечно, в конце 1840-х гг. отношение Достоевского к Белинскому и его атеистическим взглядам далеко не достигло того градуса неприятия и осуждения, как во времена написания «Бесов», когда Достоевский называл покойного критика «самым смрадным, тупым и позорным явлением русской жизни»[116]. Тем не менее очевидно, что разрыв Достоевского с кружком Белинского и «Современника» в 1847 г. объясняется не только задетым самолюбием писателя, чьими произведениями в этом кружке перестали восторгаться как «гениальными» творениями «нового Гоголя», но и тем, что Федору Михайловичу претили рассуждения наподобие тех, которые нашли свое концентрированное выражение в письме Белинского к Гоголю и которые Достоевский не мог слышать без содрогания. Позднее Достоевский так описывал эти болезненные для него столкновениях с критиком: «Белинский обращал его в атеизм и на возражения Достоевского, защищавшего Христа, ругал Христа по-матерну. „И всегда-то он сделает, когда я обругаюсь, такую скорбную, убитую физиономию“, — говорил Белинский, указывая на Достоевского с самым добродушным, невинным смехом»[117]. Хотя в письме к Гоголю Белинский не задевал личность Иисуса Христа, утверждая, что это Христианская Церковь в корне извратила его «учение свободы, равенства и братства» и сделалась пособницей светской власти в преследовании инакомыслящих, однако огульные обвинения и хамские отзывы Белинского о Православной Церкви и религиозной жизни русского народа не могли не возбудить у Достоевского неприятные воспоминания о его прежних спорах с Белинским.

Напряженность вокруг религиозного вопроса сильно ощущалась и в кружке петрашевцев. Источником этой напряженности выступал прежде всего сам Петрашевский. Он, например, глумливо называл Иисуса Христа «известным демагогом, несколько неудачно кончившим свою карьеру»[118]. Спешнев, сам убежденный атеист, вспоминал, что «на Федора Михайловича Петрашевский производил отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой»[119]. А по мнению

связывают тот «пропавший заговор», о котором глухо упоминал Достоевский. Этот заговор никуда не пропал, главные участники приготовлений к устройству тайной типографии были установлены в ходе следствия (Н. А. Спешнев и П. Н. Филиппов — оба дали признательные показания и изобличили друг друга) и этот факт нашел отражение в приговоре по их делу. Причастность Ф. М. Достоевского к этому эпизоду не подтвердилась и ему не вменялась. Воспоминания А. Н. Майкова, в которых утверждалось обратное, вызывают обоснованные сомнения у исследователей (см., напр.: *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 77–79; *Пущаев Ю. В.* Достоевский как петрашевец: был ли молодой Достоевский революционером? // Тетради по консерватизму: Альманах. 2021. № 1. С. 237–238).

[116] Ф. М. Достоевский — Н. Н. Страхову, 18 (30) мая 1871 г. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 215.

[117] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. С. 73.

[118] Дело петрашевцев. Т. 1. С. 525.

[119] *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 91. Едва ли случайно, что последними словами Достоевского перед казнью, обращенными к Спешневу, были: «Nous serons avec le Christ» («Мы будем с Христом»). На что последовал ответ истинного атеиста: «Un peu de poussière» («Горстью праха») (см.: *Львов Ф. Н., Буташевич-Петрашевский М. В.* Записка о деле петрашевцев // Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге. С. 58). «От Спешнева другого ответа никто и не ожидал, но каким же образом атеист Достоевский, страстно принявший по его же признанию, все учение Белинского, перед самой смертью вдруг вспомнил Христа и заговорил о бессмертии души человеческой, воскресении?», — удивлялся советский литературовед С. В. Белов (см.: *Белов С. В.* Федор Михайлович Достоевский. М., 1990. С. 67). Этот автор объясняет подобную неожиданность тем, что Достоевский, сидя в Петропавловской крепости, прочитал сочинения св. Димитрия Ростовского. Достоевский, конечно, был впечатлительной натурой, но предполагать, что его убеждения так легко переменялись под воздействием того или иного чтения (почитал Фурье — стал социалистом, почитал св. Димитрия — стал верующим), очевидное упрощение.

М. В. Буташевич-Петрашевский.
Неизвестный художник

А. И. Герцена, Петрашевский «занят был исключительно изысканием возможных средств для низвержения современного управления в России, а так как он полагал, что главной причиной порабощения русского народа были религиозные представления, то направил свою атаку главным образом против религии»[120].

Достоевский был не единственным, кому были не по душе антирелигиозные тенденции Петрашевского и некоторых других членов кружка. Так, на собрании у Петрашевского 11 марта 1849 г. (на котором Достоевский отсутствовал) Ф. Г. Толль произнес речь о происхождении религии, которая вызвала неоднозначную реакцию слушателей. Толль утверждал, что изначально религиозные идеи возникли из страха невежественных дикарей перед явлениями природы и ложными представлениями об их причинности[121]. Традиционная религия, по его мнению, «не только не нужна в социальном смысле, но даже вредна, потому что она подавляет развитие ума и заставляет человека быть добрым и полезным своему ближнему не по собственному его убеждению, а по чувству страха наказания, следовательно, она убивает и нравственность». Петрашевский высказался в поддержку концепции Толля, однако у многих она вызвала энергичные протесты. По сообщению шпиона Антонелли, «на речь Толля многие делали возражения»[122], в частности, И. Л. Ястржембский, П. Н. Филиппов, П. И. Ламанский и А. П. Баласогло. Последний заявил, что Толль «религию слишком унизил, производя это высокое чувство от одного страха, и говорил весьма умно и достойно этого предмета, что религия происходит от соединения чувств энтузиазма, сознания своего ничтожества и своей зависимости от высшей силы, которою управляется вся вселенная»[123]. По мнению Баласогло, «религия есть высочайшая необходимость всякого человеческого общества; опровергать же это безумно»[124]. На другом вечере К. И. Тимковский в очередном споре с атеистически настроенными петрашевцами весьма эмоционально «разругал [материалистическую] философию, французскую революцию»[125]. А. П. Беклемишев также указывал на пагубные социальные последствия распространения атеизма: «Они (философы) дерзнули сказать: нет бога!.. А каковы же плоды философии? Войны, революции, нищета!»[126] С. Ф. Дуров в этих дискуссиях высказывал убеждение, что никакой социальный прогресс и рост благосостояния народных масс не утолит потребности человеческого сердца в религиозной

[120] Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сборник материалов. М.; Л., 1926. С. 84.
[121] Изложение данной речи Толля см.: Дело петрашевцев. Т. 2. С. 158–161.
[122] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 415. Донесение П. Д. Антонелли от 13 марта 1849 г.
[123] Там же. С. 116. Показания Д. Д. Ахшарумова.
[124] Там же. Т. 2. С. 114. Показания А. П. Баласогло.
[125] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 119. Для К. И. Тимковского эти религиозные диспуты обернулись настоящей душевной драмой (см.: Дело петрашевцев. Т. 2. С. 420. Показания К. И. Тимковского).
[126] Дело петрашевцев. Т. 2. С. 373. Показания А. П. Беклемишева.

вере, обусловленной неустранимостью зла в жизни — страстей, болезней, смерти[127].

Таким образом, у Достоевского в его расхождениях с Белинским наверняка было немало единомышленников среди петрашевцев, по крайней мере, в вопросе о религии. Не в этом ли кроется причина того, почему Достоевский все же согласился на чтение злополучного письма Белинского? Возможно, он надеялся вызвать полемику об идейных позициях Белинского и Гоголя, выслушать и высказать аргументы pro et contra, проверить свои сомнения в горниле критики, как это часто бывало на вечерах у Петрашевского. Однако обсуждения, критического разбора переписки Белинского и Гоголя на этот раз не получилось. Достоевский разочарованно признавал: «По прочтении письма я не говорил об нем ни с кем из бывших у Петрашевского. Мнений об этой переписке тоже не слыхал. При чтении слышны были иногда отрывочные восклицания, иногда смех, смотря по впечатлению, но из этого я не мог заметить чего-нибудь целого»[128].

Отделение Первое.

№ 1.

Списокъ лицамъ, посѣщавшимъ
съ 1-го марта 1849 года собранія
Петрашевскаго по Пятницамъ.

19-го Апрѣля 1849

Копия со всеподданнейшего доклада о Буташевиче-Петрашевском и его сообщниках. Копия с извлечений, сделанных из донесений Антонелли (ГАРФ. Ф. 109. Оп. 24. Д. 214. Ч. I. Л. 3–20)

Итак, прямых свидетельств о том, что Достоевский в споре Белинского и Гоголя разделял позицию критика, нет. Напротив, тот факт, что Достоевский воздержался от каких-либо комментариев по поводу прочитанной им самим переписки между ними на собраниях петрашевцев, свидетельствует, как минимум, о его колебаниях и сомнениях в правоте Белинского. Иначе, что же помешало Достоевскому, видя одобрительную реакцию и даже «общий восторг» слушателей, выразить хотя бы односложно, улыбкой или жестом свою поддержку взглядов Белинского? Напомним, что на чтении присутствовал шпион Антонелли, и в своем отчете он бы это непременно зафиксировал.

Кроме того, если Достоевский был всецело на стороне Белинского и своим чтением преследовал только цель воодушевить соратников яркою революционною речью, то непонятно, зачем он везде читал именно *переписку*, то есть не только письмо Белинского к Гоголю, но и ответное послание последнего? Ведь очень сдержанный, смиренный ответ Гоголя должен был бы показаться взбудораженной резкостями Белинского аудитории на редкость бледным и скучным, вообще излишним. Значит, для Достоевского позиция Гоголя была не менее интересна и важна, а может быть, и близка…

При отсутствии прямых свидетельств единомыслия Достоевского с Белинским в его споре с Гоголем исследователи старательно подыскивали хотя бы подтверждения негативного отношения Достоевского к гоголевским «Выбранным местам…»

В частности, такое негативное отношение усматривали в словах Достоевского из письма к брату Михаилу от 5 сентября 1846 г.: «Я тебе ничего не говорю о Гоголе, но вот тебе факт. В „Современнике“ в следующем месяце будет напечатана статья Гоголя — его духовное завещание, в которой он отрекается от всех своих сочинений и признает их бесполезными и даже более. Говорит, что не возьмется во всю жизнь за перо, ибо дело

[127] Там же. Т. 3. С. 190. Показания С. Ф. Дурова.

[128] *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 133.

его молиться. Соглашается со всеми отзывами своих противников. Приказывает напечатать свой портрет в огромнейшем количестве экземпляров и выручку за него определить на вспомоществование путешествующим в Иерусалим и проч. Вот. — Заключай сам»[129]. Исследователи и комментаторы творчества Достоевского почему-то находили этот его отзыв «ироническим»[130], хотя он подчеркнуто нейтральный.

Другое доказательство осуждения Достоевским книги Гоголя пытались обнаруживать в двух предложениях из его фельетона в газете «Санкт-Петербургские ведомости» в апреле 1847 г., где сказано: «Книга Гоголя наделала много шуму в начале зимы. Особенно замечателен единодушный отзыв о ней почти всех газет и журналов, постоянно противоречащих друг другу в своем направлении»[131]. Из этих двух предложений комментаторы ПСС Достоевского сумели вывести непреложный факт: «То, что сказано Достоевским в настоящем фельетоне, как и другие свидетельства, доказывают его сочувственное отношение к единодушному отрицательному отзыву об этой книге». А в качестве «других свидетельств» приводятся цитированные выше строки из письма Федора Михайловича к брату[132]!

В логике подобные мнимые «доказательства» называются тавтологией. Мы же склонны думать, что в столь сдержанной реакции Достоевского на травлю Гоголя, в его нежелании (даже в частном письме) присоединиться к «единодушному» осуждению вчерашнего кумира «прогрессивной» публики можно предположить скорее скрытое сочувствие Достоевского Гоголю, в особенности, учитывая, под каким сильным влиянием кружка Белинского — главного гонителя Гоголя — в те годы находился Достоевский. Молчание, как при всеобщем поношении (книги Гоголя), так и при общем восторге (от письма Белинского к Гоголю), бывает красноречивее любых слов.

Наконец, доказательство солидарности Достоевского с Белинским в осуждении Гоголя видят в том, что Достоевский вложил в уста карикатурного персонажа Фомы Опискина из «Села Степанчикова и его обитателей» (1859) некоторые рассуждения, пародирующие «Выбранные места…» Первым это подметил и обосновал Ю. Н. Тынянов еще в 1920-х гг. Позднее аргументы Тынянова оспаривались многими литературоведами, а в лицемерных речах и гадком образе Фомы Опискина пытливые исследователи находили многочисленные отсылки не только к Гоголю, но и к другим литераторам — к самому В. Г. Белинскому, к Н. В. Кукольнику, к Н. А. Полевому, к Н. М. Карамзину, к А. С. Шишкову, к А. В. Дружинину и т. д.[133] Образ Фомы Опискина оказался столь емким, что Н. К. Михайловский легко смог использовать его для весьма нелестного сопоставления с самим Федором Михайловичем в своей знаменитой статье «Жестокий талант» (1882).

Собирательный образ Фомы доказывает лишь то, что Достоевскому претили лицемерие, ханжество, фальшивость, унижение человеческого достоинства, в ком бы и как бы они ни проявлялись. «Заволакиваться в облака величия (тон Гоголя, например, в „Переписке с друзьями“) — есть неискренность, а неискренность даже самый неопытный читатель узнает чутьем», — писал Достоевский в письме к И. С. Аксакову от 4 ноября 1880 г.[134], объясняя, сколь трудно вести серьезную речь о «святых вещах», не скатываясь при этом в назидательность и ходульность, а то и кликушество. Достоевский очень хорошо знал, о чем говорил. Как легко и быстро давались ему «отрицательные» главы «Братьев Карамазовых» («Бунт» Ивана Карамазова, «Легенда

[129] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Кн. 1. С. 125.

[130] Там же. С. 434; *Сараскина Л. И.* Достоевский. С. 205.

[131] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 18.

[132] Там же. Т. 3. С. 224; Там же. Т. 30. Кн. 1. С. 383. Ср.: *Фридлендер Г. М.* Достоевский и Гоголь // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 7. Л., 1987. С. 15.

[133] См., напр.: *Кирпотин В. Я.* Достоевский и Белинский. М., 1960. С. 56–58; *Альтман М. С.* Достоевский. По вехам имен. Саратов, 1975. С. 35–40; *Туниманов В. А.* Творчество Достоевского (1854–1862). Л., 1980. С. 40–56.

[134] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30. Кн. 1. С. 226–227. Интересно, что «неискренность» книги Гоголя сразу почувствовал и К. С. Аксаков, о чем откровенно написал в своем письме к автору еще в мае 1848 г. (см.: Переписка Н. В. Гоголя: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 95–96).

о Великом Инквизиторе» и др.)! И как тяжело и мучительно выходили из-под его пера «поучения старца Зосимы»[135]! В итоге же всех творческих усилий Достоевскому удалось создать лишь вариацию «Выбранных мест из переписки с друзьями» и развить главную идею книги Гоголя о необходимости начать улучшение мира с усмирения гордыни и с исправления собственных слабостей и низостей под духовным водительством Православной Церкви[136]. Беспощадные критики не преминули уличить Достоевского в вольном или невольном подражании «злосчастной» книге Гоголя. «Это та же буквально мораль аскетизма и принижения, которую проповедовал Гоголь в своей „Переписке с друзьями“», — писал М. А. Антонович в статье «Мистико-аскетический роман» (1881) о «Братьях Карамазовых»: «Во многих пунктах Гоголь и Достоевский буквально сходятся между собой; например, оба они восстают против гордыни ума и превозношения науки и рекомендуют смирение и покорную волю; оба они прославляют простой русский народ как самый религиозный в мире и т. п.»[137]. Другой критик из «прогрессивного» лагеря, А. М. Скабичевский, еще в романе Достоевского «Подросток» подметил у автора черты «резонера», склонного впадать «в мистический бред не то в славянофильском духе, не то духе переписки с друзьями Гоголя»[138].

На собственном опыте Достоевский убедился, как трудно обращаться к обществу с речью о сокровенном и священном, как легко стать жертвой всеобщего глумления и травли, пытаясь побудить людей к духовным устремлениям и внутреннему преображению, к самоосуждению и самосовершенствованию...

Такое понимание миссии писателя в его отношении к обществу Достоевский пытался отстаивать уже в кружке петрашевцев. Согласно показаниям В. А. Головинского, «Достоевский говорил, что... следует не осуждать общество, а действовать на него не желчью и насмешкою, а показанием собственных недостатков», «что прежде чем осуждать, надобно быть лучше самому»[139]. Но разве не об этом же самом писал Гоголь в своих «Выбранных местах...»? Разве не в этом одна из важнейших идей его книги? И разве не эту гоголевскую идею сам Достоевский проповедовал в своих зрелых произведениях от лица старца Зосимы и странника Макара Долгорукого или от первого лица — в «Дневнике писателя» и «Пушкинской речи»?

Учитывая вышесказанное, можно предположить, что немногочисленные позднейшие критические отзывы Достоевского о книге Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» касались исключительно не всегда удачной формы и манеры выражения (что признавал и сам Гоголь), но не ее существенного содержания. По злой иронии судьбы, не будучи солидарен ни с формой, ни по большей части с содержанием письма Белинского к Гоголю[140], Достоевский был осужден к смертной казни именно «за недонесение о распространении преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского»[141]. Столь жестокая кара в отношении Достоевского явилась следствием не его мнимой преступности, а параноидального состояния властей в обстановке европейских революций 1848–1849 гг. и накануне заграничного

---

[135] *Долинин А. С.* Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.; Л., 1963. С. 289.

[136] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. С. 428.

[137] *Антонович М. А.* Избранные статьи. Философия. Критика. Полемика. Л., 1938. С. 249, 289.

[138] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 17. С. 353.

[139] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 226. Показания В. А. Головинского.

[140] Разумеется, это не означает, что Достоевский был в восторге от действительности николаевской России; он не умолчал на следствии, что желал бы многих перемен и улучшений. То же самое можно сказать и о Гоголе, в книге которого «Выбранные места...» весьма строго порицались глубокие изъяны и пороки в общественной и государственной жизни родной страны (к сожалению, именно эти главы его книги не были пропущены цензурой при первой публикации в 1847 г.). Принципиальное расхождение Гоголя и Достоевского с Белинским и его друзьями-западниками заключалось в позиционировании относительно этих изъянов и пороков: для первых речь шла о том, что «*мы* дурны и подлы», а для вторых — что «*они* дурны и подлы». Отсюда вытекало и различие в предлагаемых средствах исправления общественного зла.

[141] Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. С. 208.

похода русской армии для подавления венгерского восстания[142]. Те противоречивые и неустоявшиеся взгляды, которых большинство из т. н. «петрашевцев» придерживалось, даже «заговором идей» назвать затруднительно.

Подводя итог реконструкции общественно-политических взглядов Достоевского в период его участия в кружке Петрашевского, можно констатировать следующие основные их черты (отчасти присущие всем петрашевцам, отчасти — только некоторым):

1. Достоевский не был революционером ни в каком из известных смыслов этого слова. Малейшие поползновения на какие-либо незаконные действия среди петрашевцев мгновенно вызывали решительный отпор у Ф. М. Достоевского.

2. Достоевский был монархистом, по крайней мере не желал и не представлял себе иной формы правления в России, будучи убежден, что любые реформы в государстве Российском должны совершаться по инициативе самодержавного правительства. Обществу же надлежит оказывать правительству всевозможное содействие как в уяснении стоящих перед страной задач, так и в их правомерном осуществлении.

3. Поэтому Достоевский считал необходимым устранение неоправданных цензурных стеснений для печатного слова, ведь честная критика недостатков деятельно способствует их исправлению.

4. Самой насущной для России была, по его убеждению, крестьянская реформа, которая должна была не только освободить крестьян от крепостной зависимости, но и обеспечить их наделами земли.

5. Петрашевцы, и в их числе Достоевский, отрицательно относились к либеральной идеологии, к буржуазному индивидуализму, культу священной частной собственности, к царящему на Западе всевластию денег, к парламентаризму — демократии для богатых — и т. д. Подобные установки имели своим источником преимущественно сочинения Фурье, в которых французский утопист подвергал тотальной критике капиталистический миропорядок.

6. Впрочем, эти язвы Запада Достоевский считал неактуальными для России, ведь, по его мнению, русская история принципиально отличалась от западной, поэтому в России не сложились те классовые антагонизмы, которые порождали небратские отношения между людьми в Западной Европе и периодически сотрясали кровавыми переворотами европейские страны. Из этого, однако, вовсе не следует, что Достоевский не ценил достижений западной культуры и пренебрегал изучением исторического опыта европейских народов[143].

7. Историческим залогом бесконфликтного и мирного развития России представлялась Достоевскому и некоторым другим петрашевцам русская крестьянская

---

[142] Несомненно, сыграли свою роль в провокации «заговора» и ведомственные противоречия между МВД и III Отделением, и карьерные амбиции отдельных лиц. Эта сторона дела петрашевцев нашла отражение в ряде исследований (см., напр.: *Возный А. Ф.* Петрашевский и царская тайная полиция. Киев, 1985; *Шкерин В. А.* «Поединок на шпионах»: Дело петрашевцев и политическая провокация в России. М.; Екатеринбург, 2019). Конкуренция административных структур и вожделения честолюбцев не утихают ни на миг в кафкианском мире бюрократии, однако таких чудовищ, как процесс петрашевцев, они порождают лишь в условиях тяжелого кризиса власти.

[143] Следователям он с жаром объяснял свой интерес к революционным событиям 1848 г. в Европе: «На Западе происходит зрелище страшное, разыгрывается драма беспримерная. Трещит и сокрушается вековой порядок вещей. Самые основные начала общества грозят каждую минуту рухнуть и увлечь в своем падении всю нацию. Тридцать шесть миллионов людей каждый день ставят словно на карту всю свою будущность, имение, существование, свое и детей своих! И эта картина не такова, чтоб возбудить внимание, любопытство, любознательность, потрясти душу? Это тот самый край, который дал нам науку, образование, цивилизацию европейскую; такое зрелище — урок! Это, наконец, история, а история — наука будущего. И после этого неужели обвинят нас, которым дали известную степень образования, в которых возбудили жажду знания и науки, — неужели обвинят нас в том, что мы имели столько любопытства, чтобы говорить иногда о Западе, о политических событиях; читать современные книги, приглядываться к движению западному, даже изучать его по возможности?..» (*Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. С. 100).

община, заключающая в себе тот реальный образец жизнеустройства и справедливых социально-экономических отношений, в поисках которого тщетно мечутся лучшие умы Запада, создавая одну фантастическую утопию за другой.

8. В спорах между петрашевцами о роли религии в обществе Достоевский, несомненно, занимал сторону тех, кто считал христианскую веру совершенно необходимым устоем для здоровой нравственной и социальной жизни.

Названные элементы мировоззрения встречались в разных комбинациях с другими элементами у всех петрашевцев, но в таком сочетании, пожалуй, только у Достоевского. Что ж, Достоевский никогда не был «стадным» человеком, а кружок петрашевцев — революционной организацией борцов-единомышленников, каким его пыталась представить советская историография.

К какому же идейному течению 1840-х гг. в наибольшей мере тяготеет система взглядов Достоевского?

Какого-либо оформившегося революционно-демократического течения в России в этот период не было (считать таковым петрашевцев нет оснований); оно только наклевывалось заграницей в лице А. И. Герцена, переживавшего глубокий мировоззренческий кризис под воздействием французских событий 1848–1849 гг.

Некоторые соприкосновения взглядов Достоевского с идеологией «официальной народности» в ее уваровской версии заметить можно, о чем говорилось выше. Но в силу аморфности основных понятий и уклончивой позиции относительно важнейших вопросов современности эту идеологию затруднительно взять за точку отсчета и критерий для квалификации других идейных течений. Против того смысла, какой вкладывал в формулу «Православие, самодержавие, народность» сам ее изобретатель С. С. Уваров, Достоевский-петрашевец вряд ли что-нибудь существенное возразил бы, разве — в отдельных нюансах и акцентах. В этом легко убедиться, заглянув в один из программных документов (1833), в котором министр народного просвещения докладывал императору Николаю I о намерении «учредить у нас народное воспитание, соответствующее нашему порядку вещей и не чуждое Европейского духа».

О роли религии говорилось в этом докладе так: «Без любви к Вере предков, народ, как и частный человек, должны погибнуть; ослабить в них Веру, то же самое, что лишать их крови и вырвать сердце. Это было бы готовить им низшую степень в моральном и политическом предназначении».

О самодержавном правлении: «Самодержавие представляет главное условие политического существования России в настоящем ее виде. Пусть мечтатели обманывают себя самих и видят в туманных выражениях какой-то порядок вещей, соответствующий их теориям, их предрассудкам; можно их уверить, что они не знают России, не знают ее положения, ее нужд, ее желаний. Можно сказать им, что от сего смешного пристрастия к Европейским формам мы вредим собственным учреждениям нашим... Правительство не нуждается конечно в похвальных себе словах, но может ли оно не пещись о том, чтобы спасительное убеждение, что Россия живет и охраняется спасительным духом Самодержавия, сильного, человеколюбивого, просвещенного, обращалось в неоспоримый *факт*, долженствующий одушевлять всех и каждого, во дни спокойствия, как и в минуты бури?»

И, наконец, о понятии народности: «Народность не состоит в том, чтобы идти назад или останавливаться; она не требует *неподвижности* в идеях. Государственный состав, подобно человеческому телу, переменяет наружный вид по мере возраста: черты изменяются с летами, но физиономия изменяться не должна. Безумно было бы противиться сему периодическому ходу вещей; довольно того, если мы не будем добровольно скрывать лицо под искусственной и нам не сродной личиной»[144].

В известных нам высказываниях Достоевского 1840-х гг. нельзя найти ничего, что бы противоречило по сути этим рассуждениям Уварова. А вот другой глашатай

[144] Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I. С. 70–71.

«официальной народности», Ф. В. Булгарин, в своих доносах неоднократно уличал министра просвещения в покровительстве злоумышленным распространителям подрывных идей — «социализма», «коммунисма», «пантеисма» и «антихристианисма»[145]. Дело петрашевцев сильно ударило по позициям и авторитету Уварова, ведь это он был ответственным за «идеи», но проявил преступную халатность и нерасторопность, проморгав «заговор идей». Вскоре он ушел в отставку.

Начиная с 1848 г. и до смерти Николая I никаких «идей», за исключением сохранения любой ценой существующего порядка вещей, у правящего режима не осталось. В этот период он превратился в откровенно террористическую диктатуру[146], которой кто угодно, кроме верстовых столбов, мог показаться «революционером»[147].

За вычетом революционной идеологии, не сформировавшейся еще в России в 1840-х гг., и идеологии «официальной народности», от которой фактически отказалась сама власть после 1848 г., взгляды Достоевского-петрашевца остается сопоставлять лишь с западничеством и славянофильством.

Совпадения во взглядах у Достоевского имеются и с тем, и с другим (по поводу крестьянской и других назревших реформ), но присущее Достоевскому (и многим петрашевцам-фурьеристам) неприятие либерализма, индивидуализма, конституционализма и других основополагающих ценностей буржуазного Запада выводит Достоевского за пределы классического русского западничества 1840-х гг. Зато с воззрениями славянофилов у Достоевского обнаруживается практически полное совпадение по всем пунктам:

1. Отвращение к революционным переворотам у славянофилов общеизвестно.

2. Приверженность славянофилов к самодержавной форме правления тоже не подлежит сомнению. Идея совещательного Земского Собора, самым горячим энтузиастом которой среди славянофилов выступал К. С. Аксаков, была вынесена из славянофильского кружка на общественное обсуждение лишь в середине 1850-х гг., после смерти «Незабвенного». Отношение Достоевского к этой идее в 1840-е гг. неясно, но в середине 1850-х гг. он, по свидетельству А. Е. Врангеля, выражал согласие с ней[148]. При этом и для славянофилов, и для Достоевского совет Царя с Землею не допускал никаких «контрактов», писанных хартий, системы «сдержек и противовесов», как на Западе, а должен был являть собой добровольное согласие и соборное единение в любви, не нарушая ничем принципа самодержавной власти[149].

3. Необходимость дать больше свободы выражению общественного мнения в печати была очевидной для славянофилов в 1840-х гг.[150], не изменили они этому убеждению и позднее[151], как и Достоевский[152]. В их приверженности принципу свободы слова

---

[145] См.: Видок Фиглярин: Письма и агентурные записки Ф. В. Булгарина в III Отделение. С. 492, 548.

[146] В такой оценке сходились и представители общества, и высокопоставленные царские сановники (см., напр.: *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. М., 1989. С. 497. Ср.: Заметки и дневники Л. В. Дубельта. С. 293).

[147] Николаю I в 1848 г. даже «Фауст» Гете казался зловредной революционной литературой (см.: *Смирнова-Россет А. О.* Воспоминания. Письма. М., 1990. С. 358).

[148] *Врангель А. Е.* Из «Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири». С. 251.

[149] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 21–26.

[150] «Теперешняя цензура вредна и религии, и даже правительству», — писал А. С. Хомяков в 1850 г. Признавая, что «книгопечатание может быть употреблено во зло», он считал, что «это зло должно быть предотвращено цензурою, но цензурою не мелочною, не кропотливою, не безрассудно-робкою, а цензурою просвещенною, снисходительною и близкою к полной свободе» (А. С. Хомяков — А. Н. Попову, 6 ноября 1850 г. // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 202; *Его же.* Об общественном воспитании в России // *Его же.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 373). Ср.: Записка К. С. Аксакова «о внутреннем состоянии России», представленная государю императору Александру II в 1855 г. // Ранние славянофилы. М., 1910. С. 95–96, 99–101.

[151] См., напр.: *Порох В. И.* И. С. Аксаков в борьбе за свободу слова и печати. Саратов, 2014.

[152] В записной книжке 1872–1875 гг. Достоевский выражал надежду, что свобода слова обеспечит саморазоблачение ложных идей: «Полная свобода прессы необходима, иначе до сих пор дается право дрянным людишкам (умишкам) не высказываться и оставлять слово с намеком:

сказывался не только личный интерес пишущей братии, но и логика политической доктрины: рассматривая государство как свободную соборную общину, трудно было бы достичь искомого качества посредством принудительной безгласности народа.

4. Освобождение крестьян с наделением их землей через выкупную операцию — за такой вариант отмены крепостного права выступали и славянофилы, и Достоевский-петрашевец. Славянофилы Ю. Ф. Самарин, В. А. Черкасский, А. И. Кошелев сделали немало для выработки проекта, организационной подготовки и реализации реформы 1861 г.

5. Отношение к буржуазной Европе и ее либеральным ценностям было у славянофилов не менее отрицательным, нежели у Достоевского. В конституционализме, например, И. С. Аксаков, как и Достоевский, видел попытку «установить господчину чуждой народному духу интеллигенции над народными массами, тиранию условно-либеральных чуждых доктрин над свободою жизни, над народною духовною самобытностью»[153].

К. С. Аксаков наиболее ярко разоблачал бесчеловечность рыночно-правовых, рационалистических принципов, на которых основывается буржуазное общество: «Северная Америка, — писал он, — вся насквозь проникнута эгоистическим, холодным началом и вся представляет обширную общественную сделку людей между собою, лишенную всякой любви, сделку спокойную, крепкую, ибо основанную на себялюбивом расчете». Однако, «как бы широко ни была составлена общественная сделка, как бы в пределах своих ни признавала она всякую личность, все же она эгоистична, как сделка относительно всего, вне ее находящегося; она признает существование других народов и человеческих обществ только из страха и из выгоды. Вражда лежит тайно в основе. Ожесточенный бой возможен каждую минуту. Одно, по-видимому, могло бы отвратить эту опасность. Если бы все человечество на всем земном шаре отказалось от всех народных и других нравственных общественных условий, от высших связей веры, обратилось в разрозненные единицы, в эгоистические личности, и составило одну всеобщую сделку, основанную на эгоистическом расчете каждого, — тогда это было бы всеобщая смерть жизни на земле...»[154]

Образы эгоистичных и бездушных буржуазные дельцов из романов Достоевского могли бы служить прекрасной иллюстрацией этих рассуждений К. С. Аксакова.

6. Дискурс об «особом пути» России — визитная карточка славянофильства[155]. Достоевский также тяготел к этому дискурсу еще со времен кружка петрашевцев, позднее он развился у писателя до идеи мессианского предназначения русского народа, не чуждой и славянофилам[156]. В 1868 г. Достоевский писал о своем понимании этого «особого пути» России: «Я три года назад, еще в то время, когда журнал издавал[157], говорил даже вслух и меня не понимали, именно: что наша конституция есть

дескать, пострадаем. Таким образом, за ними репутация не только „страдальцев“, „гонимых произволом деспотизма“, но и умных людей. Предполагается добрым читателем, что вот в том-то, что они не высказали, и заключаются перлы. И пренеприятнейшим сюрпризом для них была бы полная свобода прессы. Вдруг бы они увидали, что ведь нельзя врать, что над ними все рассмеются» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 266).

[153] *Аксаков И. С.* О записке К. С. Аксакова, поданной императору Александру II (Русь. 1881. № 28. 23 мая.) // *Его же.* Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 468.

[154] *Аксаков К. С.* О современном человеке // *Его же.* Эстетика и литературная критика. С. 429, 443–444. Ср.: *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 153–154; *Аксаков И. С.* Об отсутствии духовного содержания в американской народности (День. 1865. № 5. 30 января) // *Его же.* Отчего так нелегко живется в России? С. 431–440.

[155] Самым вдохновенным провозвестником самобытного исторического пути России среди славянофилов был К. С. Аксаков, разработке этой темы посвящено немало его статей — «Об основных началах русской истории», «О русской истории» и др.

[156] А. С. Хомяков еще в 1845 г. утверждал, что «вопрос об России во всех отношениях есть без сомнения единственный истинно-всемирный вопрос нашего времени» (А. С. Хомяков — Ю. Ф. Самарину, 23 июня 1845 г. // *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 258).

[157] Имеется в виду журнал «Эпоха» (1864–1865).

взаимная любовь монарха к народу и народа к монарху. Да, любовное, а не завоевательное начало государства нашего (которое открыли, кажется, первые славянофилы) есть величайшая мысль, на которой много созиждется. Эту мысль мы скажем Европе, которая в ней ничего ровно не понимает»[158].

7. Материальный базис «особого пути» России и славянофилы, и Достоевский-петрашевец видели в русской крестьянской общине. Русский народ, предсказывал, например, И. С. Аксаков в 1859 г., предложит человечеству «такое решение всемирно-исторической социальной задачи, какого не достигла Англия, при всей своей свободе. Я говорю о наделе землею в собственность, об общинном землевладении»[159]. В этой связи славянофилы тоже проявляли интерес к идеям утопического социализма и даже сравнивали русскую общину и артель с «фаланстером», но не выдуманным кабинетными теоретиками, а выросшим естественно из народной жизни и предохраняющим русский народ от язв западного капитализма[160].

Помимо социально-экономического значения, славянофилы нагружали крестьянскую общину и религиозным содержанием[161]. Для них община — это, прежде всего, духовно-нравственное братство во Христе, а не просто равноправный союз ради сугубо практических целей. В последнем случае, как заметил К. С. Аксаков, такая «сделка эгоизмов совершенно возможна и между бездушными разбойниками, не терпящими друг друга или равнодушными друг к другу», а «в общине личность добровольно отрешается от себя, от деспотизма, произвола и, следовательно, от рабства и приобретает свободу». Это «свобода в духе и любви, в Боге»[162]. Достоевский после каторги тоже постепенно усвоил это понимание общины, и не без влияния славянофильства[163].

8. Исключительная роль православной религии в доктрине славянофильства очевидна из предыдущего. Достоевский в 1840-х гг., несмотря на мощную и агрессивную атеистическую обработку со стороны западнического кружка Белинского, а потом Петрашевского и Спешнева, все же не порвал с теми религиозными чувствами и идеалами, которые были привиты ему в московском родительском доме[164]. В спорах среди петрашевцев о роли религии в обществе он, несомненно, был на стороне тех, кто считал, что без религиозных верований ничто не удержит человечество от падения в животное состояние. От церковного православия Достоевский в те годы был, по-видимому, далек, что и неудивительно, учитывая господствовавшую в тогдашнем петербургском образованном обществе религиозно индифферентную атмосферу[165]. Однако если принять

---

[158] Ф. М. Достоевский — А. Н. Майкову, 20 марта 1868 г. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Кн. 2. С. 280.

[159] И. С. Аксаков — М. П. Погодину, 1859 г. // *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России? С. 905.

[160] См.: *Греков В. Н.* Иван Аксаков — сотрудник и редактор «Русской беседы» // «Русская беседа»: История славянофильского журнала. СПб., 2011. С. 143–145.

[161] См., напр.: *Хомяков А. С.* По поводу Гумбольдта // *Его же.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 151–152; *Его же.* По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Там же. С. 253.

[162] *Аксаков К. С.* О современном человеке // *Его же.* Эстетика и литературная критика. С. 440, 514 (прим. 11).

[163] «Возможно, Достоевский пришел к этой мысли независимо от славянофилов, — допускал Анджей Валицкий, — но нельзя не заметить, что она целиком совпадает со славянофильской соборностью, с идеалом, который Хомяков назвал „единством в свободе“» (*Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М., 2019. С. 615).

[164] Достоевский вспоминал: «Я происходил из семейства русского и благочестивого. С тех пор как я себя помню, я помню любовь ко мне родителей. Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства… Каждый раз посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным. У других, может быть, не было такого рода воспоминаний, как у меня…» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 134).

[165] Согласно воспоминаниям доктора С. Д. Яновского, который тесно общался с Достоевским вне буйных кружков, в домашней, частной жизни в период 1846–1849 гг., он нередко беседовал с Достоевским о религии, и тот не только никогда не высказывал каких-либо антирелигиозных

во внимание рассмотренную нами совокупность его взглядов в период 1840-х гг., их логическую взаимосвязь, то эволюция его отношения к православию в направлении славянофильской доктрины была в какой-то мере предопределена. Печальные перипетии его судьбы после ареста, вырвавшие его из космополитического Петербурга и поставившие лицом к лицу с русским народом, лишь ускорили эту эволюцию.

В 1840-х гг. Достоевский не имел возможности соотнести свои взгляды с славянофильскими. В Петербурге, где он жил с 1837 г., славянофилов не было, в периодической печати их статьям крайне редко удавалось прорываться сквозь цензурные рогатки, а в кружках Белинского и Петрашевского бытовали весьма превратные мнения о славянофилах и их идеях[166]. Впрочем, и у славянофилов о петрашевцах тоже не имелось адекватных сведений: в Москве ходили слухи, что петербургские заговорщики собирались уничтожить все церкви, «перерезать всех русских до единого, а для заселения России выписать французов», и т. п. Зато у властей сложилось ощущение, что петрашевцы и славянофилы заодно. После открытия «заговора» московский генерал-губернатор граф А. А. Закревский говорил своему приятелю: «Что, брат, видишь, из московских славян никого не нашли в этом заговоре. Что это значит, по-твоему?» — «Не знаю, ваше сиятельство». — «*Значит*, все тут; да хитры, не поймаешь следа»[167]. Относительно будущего Ф. М. Достоевского и Н. Я. Данилевского подозрение царского сановника оказалось верным.

Остается определиться с вопросом о характере славянофильской идеологии. Существует мнение, что славянофилы, наряду с западниками, представляли собой либеральные течения в общественной мысли 1840–1850-х гг. Обосновывается это мнение тем, что при всех различиях во взглядах западников и славянофилов общим у них было стремление к освобождению от гнета цензуры, к освобождению крестьян и вообще к расширению общественной самодеятельности. А поскольку все, что стремится к освобождению от каких-либо стеснений, несомненно, либерально, то, следовательно, и славянофильство либерально[168]. Однако перед сторонниками концепции славянофильства как либерального течения возникает большое затруднение в связи с «плохим поведением» славянофилов после свершения освободительной реформы 1861 г. Ведь сразу после крестьянской реформы славянофилы весьма недвусмысленно выступили за подавление национально-освободительного польского восстания 1863 г. и за целостность Российской империи, потом — за активную экспансионистскую политику России на Балканах и в других направлениях, потом позволили себе антисемитские выходки по поводу «еврейского засилья», потом осмелились осудить «бледных юношей с горящим взором», взявшихся за бомбы, чтобы освободить народ от царского деспотизма, и, наконец, категорически выступали против разрушения отяготительных для крестьян общинных порядков и против свободы рыночного оборота крестьянской надельной земли. Во всех этих нелиберальных делах самое заметное участие принимал и Ф. М. Достоевский.

мыслей, но любое явление окружающей жизни старался оценивать, соотнося его с Евангелием как критерием истины (см.: Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 245). Достоевский, по словам Яновского, производил на него впечатление «патриота из патриотов и верующего», он продолжал соблюдать установленные в Православной Церкви обряды, молился, постился, и делал это искренне, а не формально (См. подробнее: *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Его же.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 39–42).

[166] Дело петрашевцев. Т. 3. С. 295. Показания А. Н. Плещеева; Там же. Т. 2. С. 192–193. Показания Ф. Г. Толля.

[167] См.: *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 10. СПб., 1896. С. 269–270. Граф Закревский приложил немало усилий, чтобы раскрыть «заговор» славянофилов, лично докладывал Николаю I об их «вредном политическом направлении» и сумел добиться полного цензурного запрета на любую публикацию их сочинений (см.: *Лемке М.* Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. М., 1909. С. 214–215).

[168] Впервые (после графа Закревского) разглядел в славянофильстве «либерально-буржуазную подкладку», вероятно, К. Н. Леонтьев. В советской историографии такую концепцию развивали Н. И. Цимбаев, Е. А. Дудзинская, В. А. Китаев.

Такое противоречие объясняют обычно изменой славянофилов прежним либеральным взглядам. Однако, в чем именно они им изменили, остается непонятным. Разве они стали после реформы 1861 г. призывать снова закрепостить крестьян? Или до 1860-х гг. они мечтали разрушить крестьянскую общину, а тут вдруг взялись за ее защиту? Или ранее они ратовали за распад Российской империи, а потом превратились в империалистов? Или раньше они любили царя, а потом разлюбили и стали призывать к свержению самодержавия? Или поклонились Западу как высшей цивилизации? Или, быть может, после 1861 г. они разочаровались в православии и решили обратить русских в мормонство?..

Необязательно быть либералом, чтобы быть противником рабства и его разновидностей, как необязательно быть либералом, чтобы понимать, что борьба с идеями с помощью штыков и застенков — затея не из лучших. Если не принимать за «либерализм» обычную гуманность и элементарное уважение к свободе мысли и слова, а рассматривать либерализм в качестве идеологии буржуазных классов Европы и Северной Америки XIX в., то, с этой точки зрения, славянофилы, конечно, никакими либералами не были. Славянофилы отвергали все базисные постулаты западнического либерализма — рационализм, индивидуализм, неограниченную свободу рыночного обмена (“laisser faire, laisser passer”), «священность» частной собственности, формально-юридический тип общественных взаимосвязей (закон, а не правда) и т. д. Исходя из этого, не чем иным, как русской разновидностью консерватизма, славянофильство признать невозможно[169].

Да и не только злобами дня и политической текучкой озабочены были славянофилы: в центре их внимания находилась судьба России в истории — с самых ее первых шагов до неведомого будущего, которое может быть как великим и спасительным, если следовать своему предназначению, так и погибельным, если совершить фатальную ошибку. Аполлон Григорьев, как и Достоевский, пришедший к славянофильству далеко не прямым путем, писал: «Есть вопрос и глубже и обширнее по своему значению всех наших вопросов — и вопроса (каков цинизм?) о крепостном состоянии, и вопроса (о ужас!) о политической свободе. Это вопрос о нашей умственной и нравственной самостоятельности»[170].

Именно такие вечные, а не временные вопросы прежде всего волновали и Достоевского, потому-то он и примкнул к славянофильству, когда в достаточной мере познакомился с его учением, а его собственное мировоззрение достигло зрелости.

Как уже говорилось, после возвращения Достоевского в конце 1850-х гг. к общественной и литературной деятельности для него открылись возможности прямо выражать свои взгляды в печати. В журналах «Время» (1861–1863) и «Эпоха» (1864–1865) вместе с А. А. Григорьевым и Н. Н. Страховым он пытался пропагандировать изобретенную ими идеологию «почвенничества», которая претендовала на то, чтобы снять противоречие между западничеством и славянофильством в некоем примиряющем синтезе, открывающем новую эпоху в русской истории[171]. Чтобы отвоевать себе место

[169] Эта интерпретация славянофильства, рассмотренного в широком контексте общеевропейской интеллектуальной и общественно-политической истории, исчерпывающе аргументирована в фундаментальном исследовании польского историка Анджея Валицкого «В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства» (Warszawa, 1964; русский перевод — М., 2019).

[170] А. А. Григорьев — Н. Н. Страхову, 18 июля 1861 г. // *Григорьев А. А.* Письма. М., 1999. С. 253.

[171] Главная идея почвенничества не отличалась большой оригинальностью. По сути, славянофильство виделось его зачинателям именно высшим «синтезом» начал древнерусской и новоевропейской культуры. Так, И. В. Киреевский в основополагающей для идеологии славянофильства статье «В ответ А. С. Хомякову» писал: «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно

на идеологическом поле, почвенники вели борьбу на два фронта — с либеральными и леворадикальными журналами («Русский вестник», «Современник», «Свисток» и др.), с одной стороны, и с единственным в то время славянофильским органом печати — газетой И. С. Аксакова «День», с другой. Однако если с первыми почвенники во «Времени» вступали в принципиальную и жесткую полемику, то в спорах с Аксаковым затрагивались в основном второстепенные вопросы, не задевавшие ядро славянофильской доктрины[172].

Самая серьезная критика «Дня» со стороны Достоевского заключалась в том, что славянофильская газета слишком идеализировала допетровскую старину, где отнюдь не все было благополучно, царили домостроевские порядки, угнетались женщины и прочая меньшая братия. Достоевский также упрекал «День» Аксакова в сварливости, в огульном отрицании всей западной культуры, а также в приукрашивании отношений помещиков со своими крепостными в дореформенные времена, в которых Достоевский видел один сплошной мрак. А. А. Григорьев свои расхождения со славянофилами видел лишь в вопросах эстетики, в частности, в том, что те на высшую ступень в русской художественной литературе ставят Гоголя, тогда как он — Пушкина[173]. Н. Н. Страхов с «Днем» не спорил вовсе. Бывало и так, что Достоевский брал под защиту аксаковский «День» от нападок и поношений со стороны западников[174]. Не упускал случая Достоевский и для того, чтобы обозначить четко и определенно, в каких действительно важных пунктах он согласен с воззрениями славянофилов, например, в вопросе об общине: «Ни один западник не понял и не сказал ничего лучше о мире, об общине русской, как Константин Аксаков... Трудно представить себе понимание более точное, ясное и широкое и плодотворное»[175].

Вообще в полемике с газетой Аксакова со стороны Достоевского-почвенника было больше запальчивости, мелочных придирок и цепляния к словам, нежели принципиальных расхождений[176]. Это было понятно как их оппонентам-западникам, которые сразу раскусили в новоявленном «почвенничестве» славянофильское нутро, так и самому И. С. Аксакову. Последний писал о «Времени»: «Журнал славянофильствует отчаяннейшим образом и при всяком удобном случае нас ругает, говорит, что Славянофильство — отживший момент, и хочет создать учение о русской народности — минус Веры и нравственного закона»[177]. Аксаков, конечно, был обижен тем, что «Время» «*свысока*» и «с *презрением*» третировало славянофилов, хотя позаимствовало у них основные свои идеи. Но именно поэтому славянофилы, по словам Аксакова, «нигде, ни единым словом даже не задели „Времени“»[178].

После закрытия «Времени» распоряжением правительства за «вредное направление» Н. Н. Страхов написал И. С. Аксакову примирительное письмо (июль 1863 г.):

уничтожиться от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал» (*Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 118).

[172] См., напр.: *Нечаева В. С.* Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время», 1861–1863. М., 1972. С. 266–287.

[173] А. А. Григорьев — А. И. Кошелеву, 25 марта 1856 г. // *Григорьев А. А.* Письма. С. 106.

[174] *Достоевский Ф. М.* Последние литературные явления. Газета «День» (Время. 1861. № 11) // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19. С. 57–58, 253–258.

[175] Там же. С. 59.

[176] Польский исследователь А. де Лазари определил почвенничество как «славянофильствующее мировоззрение» (*Лазари Анджей де.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М., 2004. С. 11, 189).

[177] И. С. Аксаков — Н. С. Соханской, 20 октября 1861 г. // Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884). СПб., 2018. С. 125.

[178] И. С. Аксаков — Н. Н. Страхову, 6 июля 1863 г. // И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. Ottawa; M., 2007. С. 23–24.

«Теперь скажу несколько слов в защиту „Времени“. Я совершенно понимаю, как глубоко должно было показаться противным его хвастовство, притязание на оригинальность и в то же время легкомысленное обращение с школою славянофилов. Но при всех этих недостатках направление народное в нем было, — отрицать этого никак нельзя. „Время“ было, если хотите, просто попыткою популяризировать славянофильские идеи на петербургской почве. Пусть оно было не оригинально, пусть ради успеха оно прикидывалось, что оно совсем не славянофильский орган, а что-то новое, небывалое, чудесное, — все-таки в сущности дело остается то же... Ни один петербургский журнал не отзывался с большим уважением о славянофилах, ни один не становился так резко против „Современника“...»[179]

Когда Ф. М. Достоевский начал издавать новый журнал под названием «Эпоха», критика славянофильства вовсе исчезла с его страниц. Вероятно, повлияло на это первое путешествие Достоевского в Европу в 1862–1863 гг., где он собственными глазами мог полюбоваться на «хрустальные дворцы» западной цивилизации. Итогом этого путешествия стали его знаменитые «Зимние заметки о летних впечатлениях», в которых Запад изображен в виде «гроба повапленного». Любопытно, что, будучи во Франции, Достоевский обратил внимание на неудачные опыты тамошних фурьеристов завести коммуны по заветам своего учителя (вроде тех, о которых мечтали и петрашевцы). Рассудочного братства не получилось: частнособственнические инстинкты, глубоко вкоренившиеся под влиянием исторически сложившейся национальной культуры, быстро приводили подобные коммуны к распаду. Эти факты лишь подтвердили изначально скептическое отношение Достоевского к фурьеризму и еще раз заставили его обратиться к славянофильским идеям о русской крестьянской (= христианской) общине, в которой искомая «коммуна», притом без доктринерских крайностей и надругательства над человеческой природой, возникла естественно, как итог «особого» исторического пути России[180].

Н. Н. Страхов в своих воспоминаниях показал, насколько закономерен был путь Достоевского к славянофильскому мировоззрению: «Славянофильство ведь не есть надуманная и оторванная от жизни теория: оно есть естественное явление, с положительной стороны — как консерватизм, то есть приверженность к давнишним началам русской жизни, с отрицательной — как реакция, то есть желание сбросить умственное и нравственное иго, налагаемое на нас Западом. Таким образом произошло и то, что Федор Михайлович создал себе целый ряд взглядов и симпатий совершенно славянофильских и выступил с ними в литературу, сперва не замечая своего сродства с давно существующею литературною партиею, но потом прямо и открыто примкнул к ней. Такие союзники, как известно, в каждом деле считаются самыми дорогими; это не вышколенные последователи, не ученики, рабски повторяющие слова учителей, а люди самостоятельные, способные сами крепко стоять за идею и развивать ее дальше. С большою тонкостию Федор Михайлович угадывал приложения своих начал и открывал их различные стороны; случалось, ему потом и указывали, что то или другое было уже сказано славянофилами, и тогда он откровенно признавался: „я этого не знал“»[181].

---

[179] Там же. С. 26–27.

[180] *Достоевский Ф. М.* Зимние заметки о летних впечатлениях // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. С. 79–81.

[181] Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 402. Факт чрезвычайной близости зрелого Достоевского к славянофильским воззрениям был очевиден для современников писателя. Так, К. Н. Леонтьев, недолюбливавший ни славянофилов, ни Достоевского, тем не менее, не сомневался, что «Достоевский был славянофил», причем именно славянофил «жизни, а не теории», то есть истинный славянофил консервативного толка, ценящий высоко русское дворянство, а мужика любящий — «не потому только, что он мужик, что он человек рабочий и небогатый», а за то, прежде всего, что «он *русский* мужик, за то, что *религиозен*» (*Леонтьев К. Н.* Достоевский о русском дворянстве // *Его же.* Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 693).

Уже в журнале Достоевского «Эпоха» летом 1864 г. была опубликована статья Н. Н. Страхова с характерным названием «Славянофилы победили», в которой утверждалось, что сама жизнь подтверждает истинность славянофильских идей и разоблачает фальшь западничества[182].

Прекращение «Эпохи» в 1865 г. вынудило Достоевского сотрудничать с М. Н. Катковым, западническая ориентацию которого была не по душе Федору Михайловичу. Во избежание недоразумений Достоевский «с самого начала объявил Каткову, что я славянофил и с некоторыми мнениями его не согласен»[183]. В 1877 г. в главе своего «Дневника писателя» под названием «Признания славянофила» он снова недвусмысленно заявил: «Я во многом убеждений чисто славянофильских», а в черновых материалах (1877) выразился еще более категорично: «Я славянофил»[184]. Свою принадлежность к «партии славянофилов» писатель подтвердил и в 1880 г. в «Объяснительном слове» по поводу своей знаменитой речи о Пушкине, подчеркнув, что сказанное им в этой речи «не мне одному принадлежит, а всему славянофильству, всему духу и направлению „партии“ нашей»[185]. С И. С. Аксаковым Достоевского связывали самые дружеские отношения до самой его смерти, которую Аксаков переживал как огромную личную потерю…

Из этого, разумеется, не следует, что взгляды Достоевского во всем были идентичны взглядам славянофилов. Да и между самими славянофилами никогда не существовало полного единомыслия: разногласия по тем или иным вопросам возникали даже между братьями Константином и Иваном Аксаковыми, между Петром и Иваном Киреевскими. Славянофильство было *направлением* общественной мысли, а не катехизисом.

Вышеизложенное позволяет, на наш взгляд, поставить под сомнение широко распространенное, можно сказать, каноническое, представление о происшедшем глубочайшем перевороте в мировоззрении Достоевского после его ареста, инсценировки смертной казни и многих лет, проведенных им на каторге и в ссылке. Чудесного превращения революционного Савла в консервативного Павла не было, так как система взглядов Достоевского, насколько она может быть реконструирована по скупым источникам периода его участия в кружке петрашевцев, не носила никакого революционного, радикального характера, но гораздо полнее укладывалась в матрицу консервативной идеологии славянофильства, нежели любого другого идейного течения из существовавших тогда в России. Разумеется, под влиянием жизненных испытаний, накопленного опыта и рефлексии система взглядов Достоевского подвергалась корректировке, отпадали какие-то случайные и чуждые ее консервативной природе элементы, а другие уточнялись и видоизменялись, приходя в соответствие с этой природой. Осознание совпадения своих главных убеждений со славянофильством было в случае Достоевского лишь вопросом времени. Если бы в николаевской России циркуляция идей не была искусственно подавлена, а затем Достоевский не был насильственно вырван из общественной жизни на целых десять лет, то это осознание могло бы произойти и в 1840-х гг.

---

[182] По мнению Страхова, польское восстание 1863–1864 гг. и последовавший за ним взрыв русофобских настроений в Европе произвели поворот общественного мнения в России от очарования Западом к патриотизму и национальному самосознанию (*Страхов Н. Н.* Славянофилы победили (Эпоха. 1864. № 6) // *Его же.* Избранные труды. М., 2010. С. 44–51).

[183] Ф. М. Достоевский — А. П. Сусловой, 23 апреля 1867 г. // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Кн. 2. С. 183.

[184] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. С. 133.

[185] Там же. Т. 25. С. 195.

Источники и литература

1. *Аксаков И. С.* Отчего так нелегко живется в России? М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2002.

2. Семья Аксаковых и Н. С. Соханская (Кохановская): Переписка (1858–1884) / Сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко. СПб.: Пушкинский дом, 2018.

3. И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка / Сост. М. И. Щербакова. Ottawa, Canada: Slavic Research Group at the University of Ottawa; М.: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2007.

4. *Аксаков К. С.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995.

5. Записка К. С. Аксакова «о внутреннем состоянии России», представленная государю императору Александру II в 1855 г. // Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. М.: Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1910. С. 69–102.

6. *Альтман М. С.* Достоевский. По вехам имен. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1975.

7. *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989.

8. *Антонович М. А.* Избранные статьи. Философия. Критика. Полемика. Л.: Художественная литература, 1938.

9. *Аронсон М., Рейсер С.* Литературные салоны и кружки. М.: Аграф, 2001.

10. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 10. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1896.

11. *Белов С. В.* Федор Михайлович Достоевский. Книга для учителя. М.: Просвещение, 1990.

12. *Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. М.: Наука, 1971.

13. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

14. Видок Фиглярин: Письма и агентурные записки Ф. В. Булгарина в III Отделение / Публ., сост., предисл. и коммент. А. И. Рейтблата. М.: Новое литературное обозрение, 1998.

15. *Виленская Э. С.* Революционное подполье в России в середине 60-е годов XIX века. М.: Наука, 1965.

16. *Возный А. Ф.* Петрашевский и царская тайная полиция. Киев: Наукова думка, 1985.

17. *Волгин И. Л.* Пропавший заговор. Достоевский и политический процесс 1849 года. М.: Либерия, 2000.

18. *Врангель А. Е.* Из «Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. М.: Художественная литература, 1964.

19. *Греков В. Н.* Иван Аксаков — сотрудник и редактор «Русской беседы» // «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись. СПб.: Пушкинский дом, 2011. С. 124–157.

20. *Григорьев А. А.* Письма / Издание подготовили Р. Виттакер, Б. Ф. Егоров. М.: Наука, 1999.

21. *Гус М. С.* Идеи и образы Ф. М. Достоевского. М.: Гослитиздат, 1962.

22. Дело петрашевцев. Т. 1–3. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937–1951.

23. *Долинин А. С.* Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.; Л.: Советский писатель, 1963.

24. *Достоевская Л. Ф.* Достоевский в изображении своей дочери. СПб.: Андреев и сыновья, 1992.

25. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.

26. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Художественная литература, 1990.

27. *Дубельт Л. В.* Записки для сведения, 1849 год // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. XIV. М.: Российский Фонд Культуры; Студия «ТРИТЭ» Никиты Михалкова; Российский архив, 2005. С. 146–248.

28. Заметки и дневники Л. В. Дубельта // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Вып. VI. М.: Студия «ТРИТЭ»; Российский архив, 1995. С. 106–343.

29. *Егоров Б. Ф.* Петрашевцы. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1988.

30. *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

31. *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М.: Современник, 1984.

32. *Кирпотин В. Я.* Достоевский и Белинский. М.: Советский писатель, 1960.

33. *Кулешов В. И.* Жизнь и творчество Ф. М. Достоевского: Очерк. М.: Детская литература, 1979.

34. *Лазари Анджей де.* В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004.

35. *Лейкина-Свирская В. Р.* Петрашевцы. М.: Просвещение, 1965.

36. *Лемке М.* Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. По подлинным делам Третьего Отделения Собств. Е. И. Величества Канцелярии. 2-е изд. М.: Изд. С. В. Бунина, 1909.

37. *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996.

38. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994.

39. *Миллер О. Ф.* Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1883. С. 1–176.

40. *Нечаева В. С.* Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время», 1861–1863. М.: Наука, 1972.

41. *Павленко Н. И.* Михаил Погодин. М.: Памятники исторической мысли, 2003.

42. Первые русские социалисты: Воспоминания участников кружков петрашевцев в Петербурге / Сост. Б. Ф. Егоров. Л.: Лениздат, 1984.

43. Переписка Н. В. Гоголя: В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1988.

44. Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сборник материалов. М.; Л.: Государственное издательство, 1926.

45. Петрашевцы. Сборник материалов. Т. 3. Доклад генерал-аудиториата. М.; Л.: Государственное издательство, 1928.

46. Письма М. А. Бакунина к А. И. Герцену и Н. П. Огареву. СПб.: Издание В. Врублевского, 1906.

47. *Погодин М. П.* Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

48. *Порох В. И.* И. С. Аксаков в борьбе за свободу слова и печати. Саратов: Изд-во ФГОУ ВПО «Саратовская государственная юридическая академия», 2014.

49. *Пущаев Ю. В.* Достоевский как петрашевец: был ли молодой Достоевский революционером? // Тетради по консерватизму: Альманах. 2021. № 1. С. 229–244.

50. *Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. Ч. 1. Ранний русский социализм. М.: Государственное издательство, 1924.

51. 1840–1876: Ю. Ф. Самарин. Статьи. Воспоминания. Письма / Сост. Т. А. Медовичева. М.: ТЕРРА, 1997.

52. *Сараскина Л. И.* Достоевский. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2013.

53. *Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века. Т. 2. Крестьянский вопрос в царствование императора Николая. СПб.: Тип. т-ва «Общественна польза», 1888.

54. *Семевский В. И.* Собр. соч. Т. 2. М. В. Буташевич-Петрашевский и петрашевцы. Ч. 1. М.: Задруга, 1922.

55. *Семевский В. И.* Петрашевцы и крестьянский вопрос // Великая реформа. Русское общество и крестьянский вопрос в прошлом и настоящем. Кн. 1. М.: Изд. дом ТОНЧУ, 2012. С. 811–828.

56. Следственное дело М. М. Достоевского-петрашевца // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 1. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1974. С. 254–265.

57. *Смирнова-Россет А. О.* Воспоминания. Письма. М.: Правда, 1990.

58. *Страхов Н. Н.* Избранные труды. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

59. *Туниманов В. А.* Творчество Достоевского (1854–1862). Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1980.

60. Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I. Публикация М. М. Шевченко // Река времен (Книга истории и культуры). Кн. 1. М., 1995. С. 67–78

61. *Фридлендер Г. М.* Достоевский и Гоголь // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1987. С. 3–21.

62. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 1–8. М.: Университетская тип., 1900.

63. *Шкерин В. А.* «Поединок на шпионах»: Дело петрашевцев и политическая провокация в России. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2019.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

О. И. Сыромятников

Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма

УДК 271.2:821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_89
EDN KFLAJS

Аннотация: Творчество Ф. М. Достоевского представляет собой феномен, актуальность которого не уменьшается с течением времени, а скорее возрастает. Автор статьи видит причину этого явления в особом сопряжении мировоззрения и таланта писателя. Творчески осмыслив опыт христианской литературы, Достоевский создал особый художественный метод, позволяющий полно и неискаженно излагать средствами современного русского литературного языка богооткровенную истину, хранимую православием. Сам писатель называл свой метод «полным реализмом», «реализмом в высшем смысле», но сегодня есть все основания называть его «православным реализмом». Главная задача этого метода — достоверно изображать взаимодействие внутреннего духовного мира человека с внешним духовным миром. Важным свойством православного мировоззрения является соборность, поэтому в творчестве Достоевского вопрос о судьбе одного человека неразрывно связан с вопросом о судьбе всего русского народа. Писатель вводит в общественный обиход понятие «русская идея» и всесторонне рассматривает его в своем публицистическом и художественном творчестве.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, православие, русская литература, Россия, русская идея, православный реализм, православное литературоведение.

Об авторе: **Олег Иванович Сыромятников**
Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета.
E-mail: pani_perm@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4826-3857

Для цитирования: Сыромятников О. И. Наследие Ф. М. Достоевского как вершина православного реализма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 89–98.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Oleg I. Syromiatnikov

The legacy of F. M. Dostoevsky as the pinnacle of Orthodox realism

UDC 271.2:821.161.1
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_89
EDN KFLAJS

Abstract: The works by F. M. Dostoevsky is a phenomenon whose relevance does not decrease, but rather increases over time. The author of the article sees the reason for this phenomenon in a special combination of the writer's worldview and talent. Having creatively comprehended the experience of Orthodox literature, Dostoevsky created a special artistic method that allowed him to expound fully and without distortion the divinely revealed truth preserved by Orthodoxy by means of the modern Russian literary language. The writer himself called his method "complete realism", "realism in the highest sense", but today there is every reason to call it "Orthodox realism". The main task of this method is to reliably depict interaction of the inner spiritual world of a person with the external spiritual world. An important feature of the Orthodox worldview is its sobornost' (catholicity), therefore, in Dostoevsky's works, the question of the fate of one person is inseparably linked with the question of the fate of all the Russian people. The writer introduces the concept of "Russian idea" into the public use and comprehensively examines it in his journalistic and artistic works.

Keywords: F. M. Dostoevsky, Orthodoxy, Russian literature, Russia, Russian idea, Orthodox realism, Orthodox literary criticism.

About the author: **Oleg Ivanovich Syromiatnikov**
DSc of Philology, Professor of the Department of Russian Literature of the Perm State National Research University.
E-mail: pani_perm@list.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4826-3857

For citation: Syromiatnikov O. I. The legacy of F. M. Dostoevsky as the pinnacle of Orthodox realism. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 89–98.

В 2021 г. исполнилось двести лет со дня рождения Ф. М. Достоевского. За это время о жизни и творчестве писателя сказано, кажется, все. Однако каждый год по всему миру проходят десятки научных конференций, пишутся статьи и книги, ставятся спектакли, сочиняется музыка — все это говорит о том, что нечто самое главное о личности и творчестве писателя до сих пор не сказано. Однажды Достоевский, осмысляя феномен творчества А. С. Пушкина, сказал: «Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но Бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и, бесспорно, унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем»[1]. Сегодня очевидно, что эти слова в полной мере относятся и к самому Достоевскому.

Федор Михайлович Достоевский, 1878 г.

Полагаем, главная проблема понимания (и непонимания) творчества Достоевского заключается в том, что он прежде всего *духовный* писатель, то есть писатель, описывающий взаимодействие духовного мира человека с внешним духовным миром, и потому его произведения оказываются недоступными для читателей с доминирующим душевным (не говоря уже о телесном) уровнем трихотомии личности. Об этом гносеологическом законе ясно говорит Священное Писание: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (1 Кор 2:14–15). Непонимание рождает неприятие[2] и попытки ограничить, сжать мысль Достоевского до предела собственных потребностей[3]. Нередко его творчество используется откровенно утилитарно — для решения каких-либо насущных социальных, политических или иных проблем, а между тем сам писатель обозначил свою главную цель предельно ясно: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»[4].

Разгадку этой тайны Достоевский нашел в православии, которое понимает под *человеком* разумное и свободное существо, одновременно и постоянно пребывающее в духовно-материальном континууме. Важнейшей частью православной антропологии является учение о «внешнем» и «внутреннем человеке»[5], где под «внешним человеком» понимается тело человека, «его земная жизнь, слава, или все то, что дает земная жизнь и в чем состоит она», а «внутренний человек есть дух его, и жизнь по духу, состояние возрождения и стремление к соединению со Христом»[6]. Эти

[1] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя на 1880 год. Август. Гл. 2. Пушкин. (Очерк) // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 149.

[2] Вспомним статью Н. К. Михайловского «Жестокий талант» (1882), злобные инвективы Л. И. Шестова и В. В. Набокова.

[3] См., напр., «Достоевский — но в меру» (1946) Томаса Манна.

[4] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1832–1859 // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Кн. 1. Л., 1985. С. 63.

[5] См.: 1 Пет 3:4; 2 Кор 4:16; Рим 7:22; Еф 3:14–16 и др.

[6] *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2008. С. 667.

знания дали Достоевскому твердую уверенность в том, что каждый «человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью»[7].

Отношения человека с духовным миром и с Богом (вечностью) стали важнейшей темой философских и творческих поисков писателя. В центре их — вопрос о том, почему человек, прекраснейшее и любимейшее творение Господа, вдруг переступает установленный Им закон: «…Какое же противузаконное дитя человек; закон духовной природы нарушен… Мне кажется, что мир наш — чистилище духов небесных, отуманенных грешною мыслию»[8]. Более того, писатель замечает, что некоторые люди словно намеренно истребляют в себе образ Божий: «Я думаю, люди становятся бесами или ангелами. <…> Земная жизнь есть процесс перерождения. Кто виноват, что вы переродились в черта…»[9]

Поиски ответа на этот вопрос составили содержание *главной идеи* всего творчества Достоевского, о чем ясно сказал архиепископ Антоний (Храповицкий): «Он все время писал об одном и том же. <…> Та объединяющая все его произведения идея, которую многие тщетно ищут, была не патриотизм, не славянофильство, даже не религия, понимаемая как собрание догматов, эта идея была из жизни внутренней, душевной, личной, она была не посылкой, не тенденцией, но просто центральной *темой*[10] его повести, она есть живая, близкая всякому, его собственная действительность. *Возрождение* — вот о чем писал Достоевский во всех своих повестях: покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около этих настроений вращается вся жизнь всех его героев…»[11]

Действительно, вопрос о том, почему люди преступают закон Божий, и почему одни из них затем находят путь ко спасению, а другие гибнут, стал *внутренней идеей* всех художественных произведений Достоевского. Ответ на него писатель искал в Священном Писании и святоотеческой мудрости. Известно, что только прямых цитат из Ветхого и Нового Заветов в его произведениях содержится не менее 638 (122 и 516 соответственно), а реминисценций и аллюзий — в несколько раз больше. Библиотека Достоевского хранит имена многих авторов «Добротолюбия», в ней содержатся десятки сочинений церковных и светских богословов и религиозных философов[12]. Нет сомнения, что писателю удалось найти ответ на поставленный вопрос, но его еще нужно было облечь в художественную форму, превратить в яркие, запоминающиеся образы, способные проникнуть не только в ум, но и в сердце человека XIX в., уже нередко закрытое от Христа.

Существует глубоко ошибочное представление о том, что Россия до 1917 г. была страной всеобщей святости: повсюду храмы, монастыри, крестные ходы, колокольный звон и т. д. Однако уже в начале 1860-х гг. свт. Игнатий (Брянчанинов) с тревогой замечал: «Дух времени таков и отступление от православно-христианской веры начало распространяться в таком сильном размере, безнравственность так всеобща и так укоренилась, что возвращение к христианству представляется невозможным…»[13] О том же говорил и свт. Феофан Затворник: «Вот мы часто хвалим себя: святая Русь, православная Русь <…>. Но осмотритесь кругом! Скорбно не одно развращение нравов,

---

[7] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя на 1880 год. Август. Гл. 3. Две половинки // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. С. 165.

[8] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1832–1859. С. 50.

[9] *Достоевский Ф. М.* Бесы // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л., 1974. С. 184.

[10] Здесь и далее все выделения в цитатах принадлежат их авторам.

[11] *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 254–255.

[12] См.: Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005.

[13] *Игнатий (Брянчанинов), еп.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/o-neobhodimosti-sobora-po-nyneshnemu-sostojaniyu-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения: 01.04.2022).

но и отступничество от образа исповедания, предписываемого православием»[14]; «Во дни наши россияне начинают уклоняться от веры: одна часть совсем и всесторонне падает в неверие, другая отпадает в протестантство, третья тайком сплетает свои верования, в которых думает совместить и спиритизм, и теологические бредни с Божественным Откровением. Зло растет; зловерие и неверие поднимают голову; вера и православие слабеют. Неужели мы не образумимся?..»[15] И сделал неутешительный, но, сожалению, сбывшийся вывод: «Заключаю отсюда, что через поколение, много через два, иссякнет наше православие»[16].

Однако все началось намного раньше. Уже во времена А. С. Пушкина в «свете» считалось неприличным не только открыто исповедовать Христа, но даже с одобрением говорить о религии. Достоевский высмеял это явление словами типичного интеллигента-либерала 1840-х гг. Степана Трофимовича Верховенского («Бесы»): «Не понимаю, почему меня все здесь выставляют безбожником... я в Бога верую, mais distinguons[17], я верую, как в существо, себя лишь во мне сознающее. Не могу же я веровать, как моя Настасья (служанка) или как какой-нибудь барин, верующий „на всякий случай“... Что же касается до христианства, то, при всем моем искреннем к нему уважении, я — не христианин. Я скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек»[18].

С каждым годом апостасия русского общества приобретала все более угрожающий характер. Если не остановить, то хотя бы замедлить ее и пыталась православная русская литература. В 1845 г. Н. В. Гоголь писал: «Развлеченный миллионами блестящих предметов, раскидывающих мысли на все стороны, свет не в силах встретиться прямо со Христом. Ему далеко до небесных истин христианства. Он их испугается, как мрачного монастыря, если не подставишь ему незримые ступени к христианству, если не возведешь его на некоторое высшее место, откуда ему станет видней весь необъятный кругозор христианства и понятней то же самое, что прежде было вовсе недоступно. Есть много среди света такого, которое для всех, отдалившихся от христианства, служит незримой ступенью к христианству»[19]. Еще раньше к профетическому служению призвал литературу А. С. Пушкин: «Восстань, пророк, и виждь, и внемли, / Исполнись волею Моей...»; «Веленью Божию, о муза, будь послушна...» Этому завету творцов великой русской литературы Достоевский твердо следовал в своем творчестве, что позволило прп. Иустину (Поповичу) назвать его «великим, бесстрашным православным апостолом, пророком, философом и поэтом»[20].

Однако духовный путь писателя не был прямым и ровным. В молодости, подобно многим своим современникам, он увлекся идеями насильственного изменения несправедливого социального устройства и вступил в тайную политическую организацию, ставившую своей целью изменение государственного строя[21]. Идея была проста — сделать счастливыми *многих* ценой страдания *некоторых*. Последовал арест и смертный приговор, впоследствии замененный четырехлетней каторгой и службой в солдатах.

В отличие от многих (если не сказать — ото всех) своих товарищей Достоевский воспринял случившееся с огромным облегчением, потому что сердцем уже давно чувствовал глубокую неправду избранного пути. Однако своей волей сойти с него он уже не мог и потому отнесся к аресту как к прямому проявлению воли Божией. Писатель

---

[14] *Феофан, еп.* О православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991. С. 45.

[15] *Феофан, еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М., 1991. С. 82.

[16] *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. Поучения. М., 1997. С. 138–139.

[17] Но надо различать (*франц.*).

[18] *Достоевский Ф. М.* Бесы. С. 33.

[19] *Гоголь Н. В.* Выбранные места из переписки с друзьями // *Его же.* Нужно любить Россию. О вере и Государстве Российском. СПб.: Русская симфония, 2007. С. 172.

[20] *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Мн.: Изд. Д. В. Харченко, 2007. С. 311.

[21] См. об этом: *Волгин И. Л.* Пропавший заговор (2000).

Обряд казни петрашевцев на Семеновском плацу. 1849 г. Худ. Б. В. Покровский, 1920–1930 гг. (?)

принял ее с благодарностью, уподобившись благоразумному разбойнику, сказавшему на кресте: «…Мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли» (Лк 23:41). Еще находясь в одиночной камере Петропавловской крепости, Достоевский читает сочинения свт. Дмитрия Ростовского и просит брата: «Но всего лучше, если б ты мне прислал Библию (оба Завета). Мне нужно. Но если возможно будет прислать, то пришли во французском переводе. А если к тому прибавишь и славянский, то все это будет верхом совершенства»[22].

Восемь месяцев одиночного заключения прошли в напряженной духовной работе, укрепившей веру в милосердие Божие. Накануне отправки в Сибирь Достоевский пишет брату: «Как оглянусь на прошедшее да подумаю, сколько даром потрачено времени, сколько его пропало в заблуждениях, в ошибках, в праздности, в неуменье жить; как не дорожил я им, сколько раз я грешил против сердца моего и духа, — так кровью обливается сердце мое. Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья. <…> Теперь, переменяя жизнь, перерождаюсь в новую форму. Брат! Клянусь тебе, что я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я перерожусь к лучшему»[23].

Последовавшие годы тяжких испытаний Достоевский всегда вспоминал с благодарностью: «Мне тогда судьба помогла, меня спасла каторга… совсем новым человеком сделался… <…> Я только там и жил здоровой, счастливой жизнью, я там себя понял… Христа понял… русского человека понял и почувствовал, что и я сам русский, что я один из русского народа»[24]. Вынужденное сближение с простым народом сыграло благотворную роль — европейски образованный дворянин стал частью русского народа и много лет жил с ним одной жизнью. Можно с уверенность сказать, что никто из русских писателей не обладал таким знанием и пониманием русского народа, как Достоевский. В основе этого знания — духовное единство, обретенное писателем в годы страданий: «В такие минуты жаждешь, как „трава иссохшая“, веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснеет истина. …я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»[25].

В последних словах речь идет об умопостигаемой истине, только и доступной немощному человеческому разуму, который злая дьявольская воля способна обмануть,

[22] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1832–1859. С. 158–159.

[23] Там же. С. 164.

[24] Достоевский Ф. М. в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Худ. лит., 1990. Т. 2. С. 212.

[25] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1832–1859. С. 176.

заставив забыть слова Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь…» (Ин 14:6). Достоевский знал, что вера, которая «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1), выше рационального, логического познания и основанного на нем знания, и потому, даже согласившись на миг с каким-нибудь силлогизмом, верующий человек сохранит в целости и неповрежденности открытый ему образ Истины.

О том, что долгая духовная борьба писателя увенчалась успехом, говорят слова, сказанные им незадолго до смерти: «Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и его исповедую, а через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла…»[26] «Прошла» — значит удалось преодолеть либерально-атеистический морок, накрывший общественное сознание России второй половины XIX в. Достоевский сказал об его опасности в эпилоге «Преступления и наказания»: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. <…> Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе»[27].

Победив эти духовные «трихины» в себе, Достоевский получил право выйти на общественное служение: «Надо бороться, ибо все заражено»[28]. Борьба за человека, указание ему пути ко спасению были главным делом писателя на протяжении всей его жизни. Он бесстрашно погружался в глубины человеческого сердца, ставшего полем битвы дьявола с Богом[29], зная, что причины всех общественных неурядиц кроются не в чем-то внешнем, а в самом человеке, потому что «извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство…» (Мк 7:21–22). Подобно древним пророкам, писатель пробуждает заснувшую совесть людей, заставляет их услышать Бога и ответить на Его призыв.

Вопрос о том, что значит быть христианином здесь и сейчас, в России середины 1860-х гг., стал важнейшей частью главной идеи творчества Достоевского. Для ответа на него писатель создал особый художественный метод, позволяющий безупречно точно излагать истины православной веры средствами современного литературного языка. Православная литература была и до Достоевского, и после него, однако, замечает К. А. Степанян, «в творчестве одного писателя-христианина его мировоззрение может почти не найти выражения, в творчестве другого — обусловливать только идеологическую, моральную его составляющую, у третьего — как у позднего Достоевского — определять всю художественную картину мира»[30]. Действительно, творчество писателя является одним непрерывным исповеданием православной веры.

В разные годы жизни слово писателя по-разному воплощало в себе слово Божие, и, по утверждению В. Н. Захарова, он «был первым, кто в своем творчестве сознательно поднялся до высот христианского реализма, назвав его „реализмом в высшем смысле“»[31]. Речь идет о словах, сказанных писателем незадолго до смерти и выразивших

---

[26] *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 86.

[27] *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. Л., 1973. С. 419–420.

[28] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1869–1874 // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. Кн. 1. Л., 1986. С. 262.

[29] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 100.

[30] *Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. С. 9.

[31] *Захаров В. Н.* Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. науч. тр. Вып. 3 / Отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. С. 16.

Страстная седмица.
Худ. М. В. Нестеров, 1933 г.

главную цель его жизни и творчества: «При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу <...>, ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного...»[32], т. е. православия. Достоевский верил, что «русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что православие — все. Православие есть Церковь, а Церковь — увенчание здания и уже навеки. Что такое Церковь — из Хомякова[33]»[34]. Писатель продолжает: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой»[35]. Следовательно, под «реализмом в высшем смысле» нужно понимать «православный реализм» — художественный метод, позволяющий во всей полноте описывать духовно-душевно-телесное единство человека в неразрывной связи с материально-духовным единством окружающего мира так, как об этом говорит Православная Церковь[36]. Вероятно, впервые, и именно в отношении к Достоевскому, термин «православный реализм» употребил прп. Иустин (Попович) в сборнике «Философские пропасти» (1957): «Пламенный пророческий идеализм Достоевский своим апостольством претворил в православный реализм», который есть «не что иное, как богочеловеческий реализм, то есть благодатное и органичное соединение Божьего и человеческого, небесного и земного»[37].

Важнейшей особенностью православного реализма является *соборность* — представление о том, что судьба каждого христианина неразрывно связана с судьбой всей Церкви. Наиболее ярко эта идея выражена в последнем романе Достоевского («Братья Карамазовы», 1880) словами брата старца Зосимы: «...всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех»[38].

Идея соборности обретает в русской культуре форму *русской идеи* — вопроса (и ответа на него) о месте и роли русского народа в мире. Словосочетание «русская идея» введено в общественное сознание Достоевским, впервые употребившим его

[32] *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера... С. 65.

[33] Скорее всего, имеется в виду известное определение А. С. Хомякова из его работы «Церковь одна» (1844): «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (*Хомяков А. С.* Церковь одна // *Его же.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 5.)

[34] *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера... С. 64.

[35] Там же. С. 65.

[36] В этой связи уместно напомнить, как сам Достоевский определял основную идею романа «Преступление и наказание»: «Православное воззрение. В чем есть православие» (*Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. Рукописные редакции // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 7. Л., 1973. С. 75).

[37] *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. 2-е изд., испр. М.: Изд. Совет Рус. Православ. Церкви, 2005. С. 186, 177.

[38] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. С. 262.

Вечная Россия. Фрагмент. Худ. И. С. Глазунов, 1988 г.

в письме А. Н. Майкову от 18 января 1856 г.: «Я говорю о патриотизме, об русской идее, об чувстве долга, чести национальной… <…> Россия, долг, честь? — да! я всегда был истинно русский — говорю Вам откровенно. <…> Вполне разделяю с Вами патриотическое чувство нравственного освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери. <…> Да! разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее окончит Россия. Для меня это давно было ясно»[39].

Достоевский не раз обсуждал эти вопросы с В. С. Соловьевым, однажды сказавшим: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»[40]. В этом и заключается профетическое служение любого национального писателя — понять замысел Бога о народе, частью которого он является, и запечатлеть его в ярких и понятных образах. Достоевский неуклонно следовал этой задаче, веря в великое призвание России — в первозданной чистоте сохранить Христову истину и явить ее миру в час его окончательной гибели.

Вся публицистика Достоевского, вплоть до последнего номера «Дневника писателя», над которым он работал за день до смерти, подчинена задаче исследования внутреннего и внешнего аспектов русской идеи. Внутренний включает в себя широчайший спектр российских проблем (разложение религиозного сознания, деструкция традиционных нравственных ценностей, кризис образования, рост преступности и др.), а внешний говорит об отношениях России с европейскими и азиатскими странами.

Русская идея нашла свое воплощение и в художественном творчестве Достоевского. Герои его произведений выражают важнейшие черты русского национального характера, а некоторые из них символизируют Россию в момент выбора дальнейшего исторического пути.

Результатом творческого синтеза духовной проблематики и русской идеи стала главная идея творчества Достоевского, воплощенная во множестве внутренних идей его произведений. Каждое из них по-своему описывает фундаментальные духовные законы, управляющие судьбами отдельных людей, народов и всего человечества, делая слово писателя живоносным источником для всех, кто томим духовной жаждой и движим любовью к России.

Творчество Достоевского имеет и важное методологическое значение — феномен православного реализма объективно нуждается в научном осмыслении, для чего

[39] *Достоевский Ф. М.* Письма. 1832–1859. С. 208.

[40] *Соловьев В. С.* Русская идея // *Его же.* Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 42.

необходимо создание особой сферы филологического знания — *православного литературоведения*. Его главной целью должен стать поиск ответа на вопрос о том, имеется ли в литературном произведении православное содержание, и если да, то какими художественными средствами оно выражено. Полагаем, что совершенство, достигнутое Достоевским в художественном выражении православного вероучения, может стать эталоном, позволяющим дать объективную оценку того, насколько точно и полно удалось писателям, работающим в жанре православного реализма, передать идеи и образы православия средствами литературного языка.

Источники и литература

1. *Антоний* (*Храповицкий), архиеп.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007.
2. Библиотека Ф. М. Достоевского: Опыт реконструкции. Научное описание. СПб.: Наука, 2005.
3. *Волгин И. Л.* Пропавший заговор. Достоевский: дорога на эшафот. М.: Академический проект, 2017.
4. *Гоголь Н. В.* Нужно любить Россию. О вере и Государстве Российском. СПб.: Русская симфония, 2007.
5. Достоевский Ф. М. в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Худ. лит., 1990.
6. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 томах. Л.: Наука, 1972–1990.
7. *Захаров В. Н.* Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 3 / Отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. С. 5–20.
8. *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2008.
9. *Игнатий (Брянчанинов), еп.* О необходимости Собора по нынешнему состоянию Российской Православной Церкви // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/o-neobhodimosti-sobora-po-nyneshnemu-sostojaniyu-rossijskoj-pravoslavnoj-tserkvi (дата обращения: 01.04.2022).
10. *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Мн.: Изд-во Д. В. Харченко, 2007.
11. *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. 2-е изд., испр. М.: Изд. Совет Рус. Православ. Церкви, 2005.
12. *Соловьев В. С.* Русская идея // *Соловьев В. С.* Смысл любви: Избранные произведения. М.: Современник, 1991. С. 41–69.
13. *Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010.
14. *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. Поучения. М., 1997.
15. *Феофан, еп.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М., 1991.
16. *Феофан, еп.* О православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991.
17. *Хомяков А. С.* Церковь одна // *Хомяков А. С.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

М. А. Можарова

«У нас есть *отечество*»: братья Иван и Петр Киреевские о России

УДК 94(470+571)+929.52+1(470)(091)(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_99
EDN QBJDRQ

Аннотация: Статья посвящена религиозному философу, литератору И. В. Киреевскому (1806–1856) и его брату П. В. Киреевскому (1808–1856) — историку, знатоку русского народного творчества. Автор рассматривает отношение братьев Киреевских к Древней Руси и современной им России, показывает значение их деятельности для русского общества. Во времена, когда неверие завладело умами образованного сословия, а Православие стало отождествляться с невежеством, братья Киреевские жизнью и делами своими явили твердое стояние в вере. И. В. Киреевский обобщил философские знания новейшего времени и предпринял первую попытку построения философии на христианских началах. Многое он сделал и для народного образования, стремясь привести обучение в соответствие с понятием истинного просвещения. П. В. Киреевский, долгие годы собиравший и изучавший произведения народной поэзии, не успел завершить главного дела своей жизни — опубликовать хранившиеся у него материалы. При жизни П. В. Киреевского в печати появилась лишь малая часть его обширного собрания. С середины 1840-х гг. до конца жизни братья Киреевские участвовали в книгоиздательской деятельности Оптиной пустыни. Иван и Петр Киреевские, названные И. М. Концевичем мирскими «оптинцами», похоронены у алтарной сены Введенского собора в Оптиной пустыни.

Ключевые слова: И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, история России, Православие, Церковь, философия, литературное творчество.

Об авторе: **Марина Анатольевна Можарова**
Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (г. Москва).
E-mail: mar-mozharova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9925-5585

Для цитирования: Можарова М. А. «У нас есть *отечество*»: братья Иван и Петр Киреевские о России // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 99–124.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Marina A. Mozharova

"We have a *fatherland*": brothers Ivan and Peter Kireyevsky about Russia

UDC 94(470+571)+929.52+1(470)(091)(092)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_99
EDN QBJDRQ

Abstract: The article deals with a religious philosopher, literary man I. V. Kireyevsky (1806–1856) and his brother P. V. Kireyevsky (1808–1856) who is a historian, connoisseur of Russian folk culture. The author considers the brothers' attitude to Ancient and contemporary Russia, shows the importance of their work for Russian society. At the time when impiety conquered the minds of the educated and Orthodoxy was identified with ignorance the Kireyevsky brothers were adamant in their belief through life and doings. I. V. Kireyevsky summarized philosophic knowledge of contemporary times and made the first attempt to base philosophy on Christian principles. Much was done for the popular schooling with intention to make education worth the notion of true enlightenment. Having been collecting and studying folk poetry for many long years P. V. Kireyevsky didn't have enough time to finish the most important work of his life that is to publish gathered materials. Only tiny part of his vast collection got into print in his lifetime. Since mid 1840s till the end of their lives the Kireyevsky brothers were engaged in Optina book publishing. Secular «Optintsy» as I. M. Kontsevich called them Ivan and Peter Kireyevsky were buried next to the altar wall of Presentation Cathedral in Optina Pustyn.

Keywords: I. V. Kireyevsky, P. V. Kireyevsky, history of Russia, Orthodoxy, Church, philosophy, literary creation.

About the author: **Marina Anatolievna Mozharova**
Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher at Institute of World Literature named after Maxim Gorky of Russian Academy of Sciences (Moscow).
E-mail: mar-mozharova@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9925-5585

For citation: Mozharova M. A. "We have a *fatherland*": brothers Ivan and Peter Kireyevsky about Russia. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 99–124.

Детские годы Ивана и Петра Киреевских пришлись на эпоху великого духовного возрождения России. Гроза 1812 г. яркой вспышкой осветила прошлое и настоящее, став для лучших русских людей временем самопознания и раздумий о судьбе отечества. От наполеоновского нашествия Россия была спасена не только доблестью ее защитников, мудростью полководцев и силой оружия. Россию спасло всенародное покаяние. Святитель Филарет (Дроздов) — очевидец тех событий — в «Рассуждении о нравственных причинах неимоверных успехов наших в настоящей войне» (1813) писал: «Продолжение и возрастание общей опасности нигде не могло быть примечено, разве при алтарях, где моления становились продолжительнее, возрастало число притекающих, отверзающиеся Господу сердца, уже не таясь собратий, изливались в слезах умиления, и где отходящие на брань принимали последнее напутствие»[1]. Многие из тех, кто был тогда бездумно предан западному просвещению, обратились к покаянию и молитве. Французы же — недавние кумиры и властители их умов — получили в 1812 г. справедливое прозвание «обесчеловечившегося народа»[2].

Зрелище поруганных святынь, сожженных и разоренных городов и селений заставило задуматься о причинах, приведших ко всеобщему бедствию. Ф. Н. Глинка, участник наполеоновских войн, герой Отечественной войны, указал на добровольный духовный плен как на главную из этих причин: «Уже язык французский слышен стал во всех пределах и во всех состояниях России; уже вместе с ним водворились повсюду обычаи и нравы французские, вредной роскошью и развратом сопровождаемые. Французы взяли полный верх над умами; для них отворялись палаты и сердца дворянства. Французам вверено было драгоценнейшее сокровище в государстве — воспитание юношества. И французы, обращая все сие во зло для нас, извлекали из всего возможнейшую пользу для себя. Наполеон не прежде решился идти в Россию, пока не имел там тысячи глаз, вместо него смотревших; тысячи уст, наполнявших ее молвой о славе, непобедимости и мудрости его; тысячи ушей, подслушивавших за него в палатах, дворцах, в домашних разговорах, в кругах семейственных и на площадях народных. Таким-то образом, подрывая коренные свойства народа, заражая нравы, ослепляя умы, соблазняя сердца лестью и золотом, одерживал он заранее победы в сей тайной, но всех других опаснейшей войне»[3].

Средства тайной войны, расчетливо проводимой полководцем, утверждавшим, что большое количество церквей — это признак отсталости народа, не помогли ему в реальной войне с тем самым презираемым им народом. В «Письмах русского офицера» Ф. Н. Глинки много картин ужасающего положения отступающей наполеоновской армии. Затмевают их только замечания автора о состоянии умов «питомцев благодетельного климата». В письме от 7 ноября, написанном близ села Красного, о пленных французах мемуарист пишет: «Они, нимало не содрогаясь и с великим хладнокровием, рассуждают о вкусе конского и человеческого мяса!»[4] Обращаясь к другу, Ф. Н. Глинка продолжает: «Кстати, не надобно ль в вашу губернию учителей? Намедни один француз, у которого на коленях лежало конское мясо, взламывая череп недавно убитого своего товарища, говорил мне: „Возьми меня: я могу быть полезен России — могу воспитывать детей!“ Кто знает, может быть, эти выморозки поопрятся, и наши расхватают их по рукам — в учителя, не дав им даже и очеловечиться…»[5] Увы, опасения русского офицера оказались небеспочвенными. Не случайно ведь Пушкин называет гувернера юного Онегина «француз убогой» и сообщает, что он «не докучал моралью строгой» своему воспитаннику.

---

[1] <*Филарет (Дроздов), митр.*> Филарета, митрополита Московского и Коломенского, творения. М., 1994. С. 313–314.

[2] *Глинка Ф. Н.* Письма русского офицера: Проза. Публицистика. Поэзия. Статьи. Письма. М., 1985. С. 173.

[3] Там же. С. 190–191.

[4] Там же. С. 173.

[5] Там же. С. 175.

По прошествии лет ложные идеалы вновь стали привлекать к себе нетвердых в вере и склонных к самообольщениям *образованных* россиян. В середине XIX в. святитель Феофан Затворник, ясно видевший последствия преклонения перед Западом, предупреждал: «Нас увлекает просвещенная Европа… Да, там впервые восстановлены изгнанные было из мира мерзости языческие; оттуда уже перешли они и переходят и к нам. Вдохнув в себя этот адский угар, мы кружимся как помешанные, сами себя не помня. Но припомним двенадцатый год: зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы у них же переняли. Покаялась тогда Россия, и Бог помиловал ее. А теперь, кажется, начал уже забываться тот урок. Если опомнимся, конечно, ничего не будет; а если не опомнимся, кто весть, может быть, опять пошлет на нас Господь таких же учителей наших, чтоб привели нас в чувство и поставили на путь исправления. Таков закон правды Божией: тем врачевать от греха, чем кто увлекается к нему. Это не пустые слова, но дело, утверждаемое голосом Церкви. Ведайте, православные, что Бог поругаем не бывает»[6].

Затронувшая умы многих болезнь морального холопства не коснулась никого из представителей древнего рода дворян Киреевских. Они верно служили России на государевой и военной службе, мужественно защищали русскую землю, жертвовали собой в сражениях, получая ранения. Так, воевода Андрей Васильевич Киреевский участвовал в Смоленском походе 1556 г. Иван Васильевич Киреевский брал город Вильну в 1655 г., а также участвовал в Чигиринском походе и в действиях против Стеньки Разина. Скончался он монахом Кирилло-Белозерского монастыря. Иван Иванович Киреевский был стольником при царях Алексее Михайловиче и Феодоре Алексеевиче. Прадед братьев Ивана и Петра Киреевских — Василий Иванович Киреевский, умерший в 1736 г., был тяжело ранен при осаде Дерпта. Ранения на войне получил и дед — Иван Васильевич Киреевский, бывший первым дворянским предводителем Козельского уезда Калужской губернии.

Поместья в Козельском уезде, в числе которых было и село Долбино, были пожалованы в вотчину Белевскому дворянину Василию Семеновичу Киреевскому в 1613 г. «за отца его многие службы». Семен Васильевич Киреевский во время польско-литовского нашествия оставался в Москве и «стоял крепко и мужественно» против врагов, хотевших «разорить царство Московское и веру христианскую попрать»[7].

Отец Ивана и Петра Киреевских — Василий Иванович Киреевский — родился в 1773 г., состоял на военной службе, в отставку вышел при императоре Павле I в чине секунд-майора. В 1805 г. Василий Иванович женился на жившей по соседству шестнадцатилетней Авдотье Петровне Юшковой, приходившейся племянницей поэту В. А. Жуковскому. Поселились они в имении Долбино, о котором современники вспоминали как об одном из красивейших мест в Калужской губернии. Большой дом, окруженный садом, стоял на высоком холме, под которым расстилались заливные луга и протекала река Вырка. Василий Иванович был замечательным во всех отношениях человеком. Он обладал редкой для того времени образованностью, владел пятью иностранными языками, интересовался медициной и успешно лечил, занимался химией, устроил у себя химическую лабораторию, переводил повести и романы и сам пробовал сочинять. Много сил и средств В. И. Киреевский отдавал делам милосердия и как воин твердо стоял на страже Православной веры. Известно, что он «ненавидел энциклопедистов и скупал в Москве творения Вольтера для того, чтобы сжечь их»[8].

Село Долбино, располагавшееся в сорока верстах от Оптиной пустыни, славилось своею старинною церковью и чудотворною иконою Успения Божией Матери[9]. В церкви служили два священника — «оба неученые». По замечанию современ-

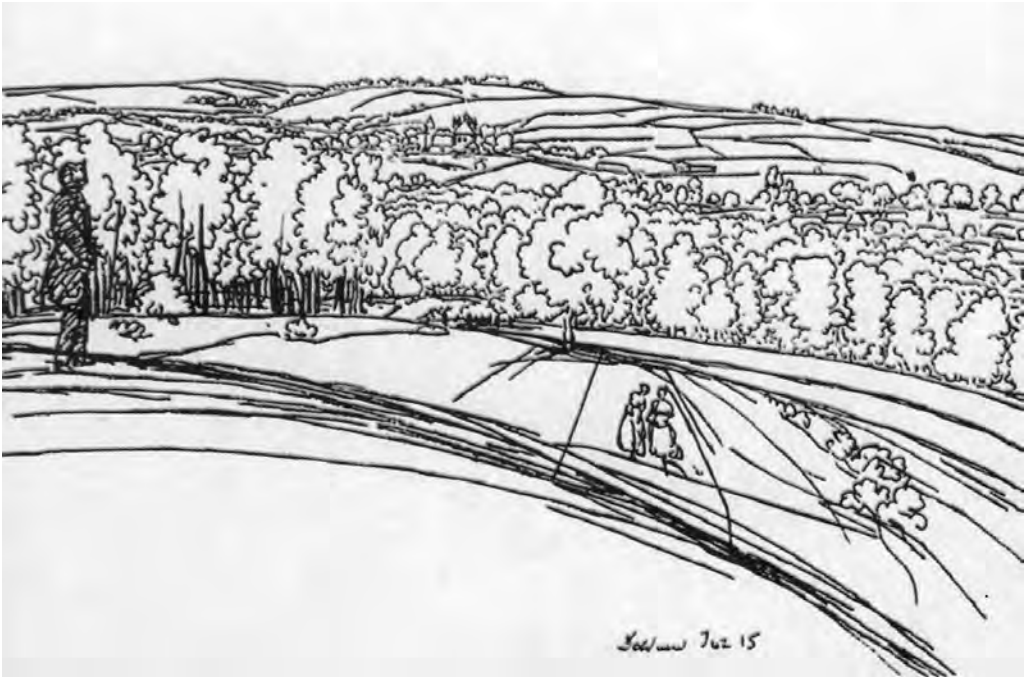
---

[6] *Феофан Затворник, свт.* Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. <Печоры:> Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1991. С. 186.

[7] Цит. по: *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971. С. 31.

[8] *Елагина Е. И.* Семейная хроника // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. Вып. MMIV. М., 2005. С. 299.

[9] Церковь Успения Пресвятой Богородицы, построенная в XVII в., была разрушена в 1930-е гг.



Вид от усадьбы А. П. Киреевской на село Долбино. Рис. В. А. Жуковского, 1815 г.

ника, «в те времена неученые предпочитались ученым; неученые были проще, обходительнее, внимательнее к крестьянам и даже поучительнее, понятнее и воздержнее, нежели тогдашние ученые, заносчивые»[10]. В день престольного праздника — Успения Пресвятой Богородицы — в Долбино на богослужения стекалось множество народа из окрестных сел и городов и устраивались богатые ярмарки, на которых В. И. Киреевский не допускал водочной торговли. Богослужения (молебны, вечерни, всенощные, службы Страстной седмицы) часто совершались и в помещичьем доме, причем дьячков нередко заменяли дворовые, которые «читали и пели стройно старым напевом: нового Василий Иванович у себя не терпел, ни даже в церкви»[11]. В такой атмосфере протекали младенческие годы Ивана и Петра Киреевских. В их памяти, несомненно, запечатлелись и народные гулянья, песни, хороводы, игры — все богатство народного творчества, изучению которого Петр Киреевский впоследствии посвятил свою жизнь.

Крестьянам у В. И. Киреевского жилось привольно, жили они в достатке и многие были зажиточны. Телесных наказаний никаких не было. «Главные наказания в Долбине были земные поклоны перед образом до 40 и более, смотря по вине, да стул. Стул это была тяжелая, дубовая колода, обрубок в два и более пуда, на котором можно было сидеть и носить его с собою; к нему приковывали виновного на длинную цепь одною рукою, за кисть»[12]. В бытность исполнения В. И. Киреевским обязанностей уездного судьи земные поклоны доставались от него и чиновникам. «Нерадение в должности — вина перед Богом»[13], — говорил при этом Василий Иванович.

Отношение к крепостным крестьянам у сыновей В. И. Киреевского впоследствии было таким же, как у их отца. Подтверждений тому множество. Например, князь С. С. Урусов, находившийся в 1855 г. в действующей армии в Крыму, писал своему другу И. В. Киреевскому: «Лихвинская дружина прикомандирована к моему полку (Полтавскому

[10] *Петерсон А. П.* Черты старинного дворянского быта // Русский архив. 1877. № 8. С. 481.
[11] Там же. С. 480.
[12] Там же.
[13] Там же. С. 482.

Иван и Петр Киреевские.
Рис. неизвестного художника

пехотному), и я, узнав, что там есть ваши крестьяне, вызвал и расспрашивал их. Должен вам сказать, что из всей дружины только ваши крестьяне довольны своей судьбой: семейства их обеспечены, и, следовательно, они служат весело и хорошо. Позвольте мне сообщить вам это хорошее известие; оно должно вас порадовать, потому что времена тяжелые»[14]. Доброту и уважительное отношение к крестьянам неизменно проявлял и П. В. Киреевский. Спорные вопросы, когда таковые возникали, он решал не единоличным своим распоряжением, а настаивал, чтобы вынесен был *мірской* приговор. Задолго до освобождения крестьян Петр Васильевич говорил: «Сколько государь скажет отдать им земли моей, столько и отдам!»[15] В голодный 1840 г. он раздал бесплатно и своим и чужим крестьянам все, что было у него в амбарах.

Размеренная жизнь семьи Киреевских прервалась в 1812 г. В августе, когда в Долбино все чаще стали приходить тревожные известия о продвижении наполеоновской армии к Москве, супруги Киреевские с сыновьями Иваном, Петром и родившейся в 1811 г. дочерью Марией отправились в Орел, в трех верстах от которого находилось их имение Киреевская Слободка. С пребыванием Киреевских в Орле связано семейное предание, рисующее характер маленького Петра, в смелости и решительности не уступавшего своему отцу. Когда в Орел прибыл служивший в ополчении сенатор А. П. Протасов, имевший поручение сопровождать пленных французов, то братья Киреевские приняли его за Наполеона, а Петр, которому было тогда четыре года, даже «собирался убить его»[16].

По прибытии в Орел В. И. Киреевский, не умевший сидеть без дела, сразу принялся помогать бежавшим из западных губерний семьям и спасать прибывавших в город раненых. Городскую больницу, находившуюся в ненадлежащем состоянии, Василий Иванович немедленно взял под свою опеку: распорядился отделить больных с заразными болезнями от прочих; для раненых, поступавших в большом количестве из армии и лежавших вповалку на полусгнившей соломе, распорядился привезти свежую солому из своего имения. Стараниями В. И. Киреевского и на его средства количество кроватей в больнице было увеличено. Помогал Василий Иванович и раненым французам. Спасая не только их тела, но и души, он обращал в христианство этих «детей революции 1789 года»[17]. Самоотверженная деятельность Василия Ивановича стала причиной того, что он, постоянно общаясь с больными, заразился тифом и после одиннадцатидневной горячки скончался 1 ноября 1812 г. Исполнивший до конца заповедь Христову В. И. Киреевский, по словам первого биографа его сыновей, всю свою недолгую жизнь «положил на дела милосердия»[18], и знаменательно, что кончина его пришлась на день памяти бессребреников, безмездных врачей и чудотворцев Космы и Дамиана.

---

[14] Письмо князя С. С. Урусова к И. В. Киреевскому // Русский архив. 1903. № 11. С. 480.

[15] *Маркович А.* Воспоминание о Петре Васильевиче Киреевском // Русская беседа. 1857. Т. 2. С. 19.

[16] *Елагина Е. И.* Семейная хроника. С. 280.

[17] Там же.

[18] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб., 1899. С. 2.

После кончины мужа А. П. Киреевская с детьми полтора года прожила в доме своей тетки Е. А. Протасовой, окружившей двадцатитрехлетнюю вдову материнской заботой, а летом 1814 г. перебралась в Долбино. Неоценимую помощь в воспитании осиротевших детей оказал Авдотье Петровне В. А. Жуковский, бывший для своей любимицы Дуняши не только родственником, но также другом и учителем, и теперь перенесший свою любовь и заботу на ее детей.

Детские и отроческие годы — время формирования характера и первых попыток выразить себя в самостоятельном творчестве — прошли в самой благоприятной обстановке для развития способностей Ивана и Петра Киреевских. Домашнее обучение осуществляли сама Авдотья Петровна, поэт Жуковский, тщательно выбранные ими учителя и гувернеры, а с 1817 г. еще и отчим А. А. Елагин (1790–1846), человек умный и образованный, участник походов 1813–1814 гг., друг поэта и декабриста Г. С. Батенькова, сам писавший и переводивший. Кроме хлопот по воспитанию и обучению детей, А. А. Елагин взял на себя все заботы по имению и привел долбинское хозяйство в цветущее состояние. По свидетельству Е. И. Елагиной, Алексей Андреевич «любил детей Киреевских и был для них отличным вотчимом»[19].

Одно обстоятельство, однако, могло оказать пагубное воздействие на умы юных братьев Киреевских. Очевидно, что общение с отчимом не прошло бесследно для духовной жизни И. В. Киреевского. А. А. Елагин увлекался немецкой философией и был известен как один из первых русских шеллингианцев. Влияние отчима, обладавшего огромным запасом знаний, но при этом отрицавшего бессмертие души[20] и не верившего в «божественного Христа»[21], не могло не сказаться на формировании мировоззрения юного И. В. Киреевского. Не случайно в одном из писем 1828 г. к близкому другу А. И. Кошелеву он задавался вопросом: «Зачем не способен я верить!»[22] И хотя это восклицание вырвалось у него от ощущения невозможности верить в чудеса, но Иван

Василий Андреевич Жуковский.
Портрет работы А. П. Елагиной 1841 г.
с оригинала Ф. Т. Гильдебрандта 1840 г.

Иван Васильевич Киреевский.
Рис. Э. А. Дмитриева-Мамонова

[19] *Елагина Е. И.* Семейная хроника. С. 307.

[20] См.: *Димитрий Долгушин, свящ.* В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма. М., 2009. С. 48–49.

[21] *Беэр М. В.* Семейная хроника Елагиных — Беэр. Воспоминания // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. Вып. MMIV. М., 2005. С. 334.

[22] *Киреевский И. В.* Письма А. И. Кошелеву // Русский архив. 1909. № 5. С. 97.

Супруги Иван Васильевич
и Наталья Петровна Киреевские.
С литографии Г. Митрейтера, 1830-е гг.

Васильевич признавался себе, что ему вообще трудно допустить чье-то стороннее влияние на состояние его духа.

Другой причиной отдаления И. В. Киреевского от Церкви была ранняя потеря отца, благотворное влияние которого могло бы уберечь его от блужданий в вопросах веры. Не способствовал сбережению детской веры и уклад умственной жизни большинства русских дворян в 1820–1830-е гг. Зерна рационализма, посеянные в их умах европейским образованием, дали свои пагубные плоды. Маловерие, неверие и ложные верования все больше проникали в русскую жизнь. Среди интеллектуалов уже не редким явлением был атеизм, а к середине XIX в. и нигилизм вошел в моду, превратившись из умонастроения отдельных личностей в учение, признаваемое многими. Н. А. Елагин, младший брат И. В. Киреевского, указал на главную ложь эпохи, в которую им довелось жить: «…в высшем обществе, воспитанном на французский лад, неверие считалось признаком либеральности, а православие едва ли не служило синонимом невежества»[23].

Вследствие всех этих причин путь И. В. Киреевского к Церкви в зрелые годы был непростым и долгим. «Иван Киреевский никогда не был неверующим, — писал И. М. Концевич. — <…> Но, будучи христианином, <…> он был далек от Церкви, как почти и вся среда тогдашнего передового образованного общества»[24]. В течение длительного времени И. В. Киреевский не носил нательного креста и надел его только через восемь лет после женитьбы на Н. П. Арбеневой, которая была духовной дочерью старца Московского Новоспасского монастыря Филарета (Пуляшкина). Наталье Петровне суждено было сыграть важную роль в формировании религиозных воззрений европейски образованного супруга, но решающее влияние на духовное становление Ивана Васильевича оказал смиренный и мудрый иеромонах Филарет. Общение со старцем и беседы с женой открыли И. В. Киреевскому неведомый ему дотоле мир святоотеческих писаний, что впоследствии определило главное направление его философской и художественной мысли.

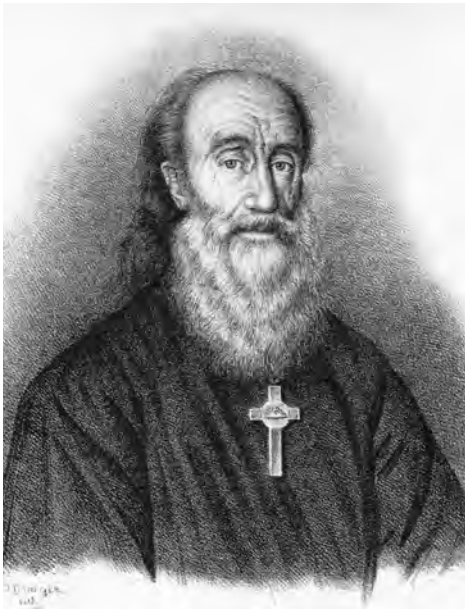
О значении личности старца Филарета не только для его духовных чад, но и для целой эпохи русской жизни можно сказать словами сщмч. Серафима (Чичагова): «В счастливые первые тридцать лет XIX столетия в России еще были светильники и великие рабы Божии, которые, может быть, своими молитвами и спасли отечество в тяжелые годины нашествия двунадесять язык и западных веяний»[25].

[23] *Елагин Н. А.* Материалы для биографии И. В. Киреевского // *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 62.

[24] *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. С. 206.

[25] *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь; Ковчег, 2011. С. 328.

Несомненной заслугой старца Филарета можно считать то, что именно он первым направил по верному пути стремящийся к познанию истины разум И. В. Киреевского, именно он помог Ивану Васильевичу наполнить душу благодатными дарами богообщения. Очевидно, что характер литературной, научной и педагогической деятельности И. В. Киреевского, начиная со второй половины 1830-х гг., был определен благотворным влиянием старца Филарета. И уже впоследствии ставший духовным наставником супругов Киреевских иеромонах Макарий (Иванов) и другие старцы Оптиной пустыни помогли Ивану Васильевичу сберечь полученный в общении со старцем Филаретом духовный опыт и преумножить его. Записанная со слов Н. П. Киреевской «История обращения Ивана Васильевича» завершается так: «После кончины отца Филарета Иван Васильевич, живя поблизости Оптиной пустыни, в частых беседах с отцами Леонидом, Макарием и другими старцами, все более и более укреплялся в благочестии. Он читал очень много отеческих книг, беседовал часто со старцами и все более креп для будущей своей деятельности»[26].



Старец Московского Новоспасского монастыря Филарет (Пуляшкин). Литография 1845 г. с карандашного портрета худ. Добровольского 1834 г.

Старец Филарет незадолго до своей кончины передал для Ивана Васильевича свой нательный крест со словами: «Да будет он ему во спасение». С благоговением принял Киреевский из рук жены крест старца и, пав на колени, произнес: «Ну, теперь чаю спасения для души моей, ибо я в уме своем положил: если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлет, то явно будет, что Бог призывает меня ко спасению». Именно с этой минуты, по словам Натальи Петровны, «заметен был решительный поворот в мыслях и чувствах Ивана Васильевича»[27]. Во время предсмертной болезни старца Филарета И. В. Киреевский ухаживал за ним с сыновней любовью. Ценя беседы старца и проводя долгие часы в его келье, Иван Васильевич все более преображался внутренне и укреплялся в вере. Совершившийся в И. В. Киреевском духовный переворот В. Н. Лясковский назвал «не обращением неверующего, а скорее удовлетворением ищущего»[28]. Этому чудесному событию, произошедшему между 1836 и 1838 гг., предшествовали долгие годы «*сердечного алкания*»[29], тщетных поисков в философских системах Германии ответов на вопросы о смысле бытия человека и исторических судьбах народов.

Оглядывая путь, приведший И. В. Киреевского в лоно Православной Церкви, необходимо также отметить важную роль, которую сыграл в преобразовании внутреннего мира Ивана Васильевича его младший брат Петр Васильевич. Н. М. Языков обращался к нему «Петр-пустынник!»[30] И. М. Концевич, посвятив в книге «Оптина пустынь и ее время» П. В. Киреевскому отдельную главу, выбрал для нее очень верное название: «Петр Васильевич Киреевский — праведник в миру»[31].

---

[26] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 286.
[27] Там же. С. 286.
[28] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 51.
[29] Там же. С. 51. В цитатах везде курсив источника.
[30] *Языков Н. М.* Сочинения. Л., 1982. С. 369.
[31] См.: *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. 223–252.

Вид московского Новоспасского монастыря. Гравюра, 1842 г.

Главным делом своей жизни П. В. Киреевский избрал изучение истории России и славянских племен и в особенности разыскание старинных памятников народного творчества. При жизни собирателя, к сожалению, в печати появилась лишь малая часть его огромного рукописного собрания. Завершить работу и опубликовать ее результаты Петру Васильевичу помешали многие обстоятельства и прежде всего приступы болезни, мучившей его с начала 1830-х гг. и приведшей к преждевременной кончине. Врачи называли этот недуг и ревматизмом, и болезнью почек, и желчной болезнью. В ноябре 1833 г. А. П. Елагина писала В. А. Жуковскому: «Петр уже три месяца не встает с постели. Мучительную и опасную болезнь переносит он с какой-то ненынешнею твердостию. <…> Когда ему лучше, он роется в преданиях, восстанавливает, выправляет легенды, нынешним летом собранные у нищих, песни русские и пр.; ясность и светлость его внутренности резко выставляется между нашими неспокойными, унылыми, гадливыми душонками»[32].

Петр Васильевич Киреевский. Литография с портрета неизвестного художника, 1830-е гг.

Прожитая П. В. Киреевским жизнь вполне оправдала данное ему при крещении имя — он остался твердым в вере христианином. Петр Васильевич благотворно влиял на всех окружавших его людей, независимо от их убеждений: будь то славянофил,

[32] Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной: 1813–1852. М., 2009. С. 387.

Дом Киреевских — Елагиных в Москве у Красных ворот. Худ. В. Поляков

западник, атеист или нигилист. Как и его отец, крестивший пленных французов и молившийся за них, Петр Васильевич прилагал все свои знания и силу убеждения для возвращения в лоно Церкви воспитанных на французский лад заблудших соотечественников. А. С. Хомяков говорил о нем, что «не видывал человека с бóльшими миссионерскими способностями»[33]. В. Н. Лясковский, назвав П. В. Киреевского «скромным тружеником», неизменно отдававшим преимущество перед собой в силе ума и дарований старшему брату, указал на величайшую заслугу Петра Васильевича — именно ему «принадлежит честь научного переубеждения брата»[34].

Подтверждает этот вывод и свидетельство Н. А. Елагина в «Материалах для биографии И. В. Киреевского»: «Щедро одаренный от природы, Петр Васильевич смолоду с особенной любовью сосредоточил все свои силы над изученьем русской старины и выработал свой самостоятельный взгляд — глубокое убеждение в безусловном вреде насилия Петровского переворота, в этом отступничестве дворянства от коренных начал русской народной жизни. Он долго оставался одинок с своими убеждениями, они казались чудачеством, непоследовательностью в человеке, который искренно был предан свободе и просвещению, и Ивану Киреевскому трудно было согласить свои европейские мнения с упорным славянством брата. Их разномыслие в таком жизненном вопросе выражалось почти что в ежедневных горячих спорах, состояние это не могло не быть крайне тяжелым для того и другого; чтобы уцелела вполне их единодушная дружба, необходимо было, чтобы один из них пересоздал свой образ мыслей о русском народе. Кажется, можно с уверенностью сказать, что при непрерывном, страстном обмене мыслей и сведений взгляд старшего брата постепенно изменялся по мере того, как несокрушимо-цельное убеждение младшего укреплялось и определялось изучением современной народности и древней, вечевой Руси»[35].

Домашнее образование братьев Киреевских было продолжено в Москве, куда семья Киреевских — Елагиных перебралась на жительство в 1821 г., чтобы, как писала

[33] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 62.
[34] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 51.
[35] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 62.

Петр Васильевич Киреевский.
Рис. А. С. Пушкина в черновой рукописи поэмы «Полтава», 1828 г.

А. П. Елагина В. А. Жуковскому, «старшие могли иметь хороших учителей по всем предметам»[36]. В Москве братья Киреевские слушали лекции лучших университетских профессоров, в числе которых были поэт, литературный критик и переводчик А. Ф. Мерзляков, юрист Л. А. Цветаев, математик Ф. И. Чумаков и историк И. М. Снегирев. Особенное значение для будущей деятельности Петра Киреевского имели занятия с И. М. Снегиревым — этнографом, археологом, составителем фольклорных сборников, знатоком народного быта.

С 1827 г. семья поселилась в собственном доме у Красных ворот в приходе церкви Трех Святителей. Этот дом на долгие годы стал одним из умственных и литературных центров Москвы. Гостями в нем бывали Н. В. Гоголь, Аксаковы, А. С. Хомяков, А. И. Кошелев, В. Ф. Одоевский, С. П. Шевырев, М. П. Погодин, М. А. Максимович, С. А. Соболевский, Т. Н. Грановский, А. И. Герцен, П. Я. Чаадаев, Е. А. Баратынский. «Дом А. П. Елагиной, — писал П. И. Бартенев, — сделался средоточием московской умственной и художественной жизни»[37]. В. А. Жуковский и Н. М. Языков ввели в этот дом А. С. Пушкина. В ставшем знаменитым салоне А. П. Елагиной устраивались литературные чтения, сочинялись и разыгрывались драматические представления. В 1840-е гг., в период острых споров западников со славянофилами, дом у Красных ворот по-прежнему был «любимым местом соединения ученых и литературных знаменитостей Москвы, а по тону сдержанности, гуманности и благосклонного внимания, в нем царствовавшему, представлял нечто вроде замиренной почвы, где противоположные мнения могли свободно высказываться, не опасаясь засад, выходок и оскорблений для личности препирающихся. Почтенный дом этот имел весьма заметное влияние на Грановского, Герцена и многих других западников, усердно посещавших его: они говорили о нем с большим уважением. Может быть, ему они и обязаны были некоторой умеренностью в суждениях по вопросам народного быта и народных верований, — умеренностью, которой не знал уединенно стоявший и действовавший Белинский»[38], — так охарактеризовал московский дом Киреевских — Елагиных литературный критик, мемуарист, биограф А. С. Пушкина П. В. Анненков.

К 1820-м гг. относятся первые литературные опыты братьев Киреевских. Петр Васильевич, владевший семью иностранными языками, много переводил, в том числе Шекспира и Кальдерона, а Иван Васильевич пробовал свои силы в художественной прозе и литературной критике. Таланты братьев Киреевских высоко ценили все знавшие их. Пушкин, восторженно приветствуя одну из первых литературно-критических статей Ивана Васильевича («Обозрение русской словесности 1829 года»), назвал ее «замечательнейшей», связав с трудом молодого литератора надежду на великое будущее русской литературы: «Но заметим г-ну Киреевскому, что там, где двадцатитрехлетний критик мог написать столь занимательное, столь красноречивое „Обозрение словесности“, там есть словесность — и время зрелости оной уже недалеко»[39]. На листке черновой рукописи «Полтавы» осенью 1828 г. Пушкин сделал набросок портрета

[36] Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной: 1813–1852. С. 236.

[37] *<Бартенев П. И.> П<етр> Б<артенев>.* Авдотья Петровна Елагина. Биографический очерк // Русский архив. 1877. № 8. С. 493.

[38] *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. М., 1989. С. 200.

[39] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. Л., 1978. С. 76, 83.

Петра Киреевского, и рисунок этот не случаен. Именно в это время поэт совместно с С. А. Соболевским обдумывал план издания сборника русских народных песен.

В 1830-е гг., когда П. В. Киреевский сам начал собирать народные песни, Пушкин с великой радостью следил за его занятиями. Они встречались в Москве и в Петербурге. В октябре 1832 г. П. В. Киреевский написал своему ближайшему другу и соратнику Н. М. Языкову: «Пушкин <…> намерен как можно скорее издавать русские песни, которых у него собрано довольно много; я думаю ему послать копию с моего собрания»[40]. От намерения своего Пушкин, однако, отказался и во второй половине 1833 г. через С. А. Соболевского передал тетрадь с записанными им песнями П. В. Киреевскому.

Иван Васильевич Киреевский
и Василий Алексеевич Елагин.
Рис. Э. А. Дмитриева-Мамонова, 1840 г.

Тема России и характера ее просвещения с самого начала стала центральной в творчестве и исторических разысканиях братьев Киреевских. О задушевных мечтах и планах на будущее 21-летний Иван Киреевский писал своему другу и ровеснику Александру Кошелеву в июле 1827 г.: «Не думай, однако же, чтоб я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага моего отечества. Нет! все силы мои посвящены ему. <…> Я могу быть литератором, — а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать. На этом поприще мои действия не будут бесполезны <…>. Кроме того, слушай одно из моих любимых мечтаний: у меня четыре брата[41], которым природа не отказала в способностях. Все они будут литераторами, и у всех будет отражаться один дух. Куда бы нас судьба ни завела и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая связь — единомыслие, общая цель — благо отечества и общее средство — литература. <…> Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотою слога. <…> Вот мои планы на будущее. Что может быть восхитительнее? — Если судьба будет нам покровительствовать, то представь себе, что лет через 20 мы сойдемся в дружеский круг, где каждый из нас будет отдавать отчет в том, что он сделал, и в свидетели призывать просвещение России. Какая минута!»[42]

Прекрасное художественное выражение этой устремленности находим в раннем, не публиковавшемся при жизни И. В. Киреевского произведении «Царицынская ночь» (1827), в котором описана вечерняя прогулка веселой кавалькады неподалеку от Царицына. Созерцание тихой звездной ночи, величественного царского дворца, красоты огромных прудов — «красноречивого памятника мудрого правления

[40] Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. М.; Л., 1935. С. 24.

[41] Петр Киреевский (1808–1856), Василий Елагин (1818–1879), Николай Елагин (1822–1876), Андрей Елагин (1823–1844).

[42] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 3 т. СПб.: Росток, 2018. Т. 1. С. 202–203.

Годунова», полей и рощи, отражавшихся в спокойных водах, изменило настроение молодых людей: «Шумные разговоры умолкли, и тихие мысли сами собой пошли разгадывать прошлую жизнь отечества»[43]. Одному из друзей приходит мысль «представить Борисово царствование в романе», другой предостерегает его от опасности «нарядить девятнадцатый век в бороду семнадцатого», и в ответ слышит: «Неужели ж ты думаешь, что, переносясь в прошедшее, можно совершенно отказаться от текущей минуты?»[44] Окружающая обстановка настроила души молодых мечтателей «к сердечному разговору, а сердечный разговор, как обыкновенно случалось между ними, довел до мечтаний о будущем, о назначении человека, о таинствах искусства и жизни, об любви, о собственной судьбе и, наконец, о судьбе России. Каждый из них жил еще надеждою, и Россия была любимым предметом их разговоров, узлом их союза, зажигательным фокусом прозрачного стекла их надежд и желаний»[45]. «Царицынская ночь» — не результат холодного раздумья и не только опыт создания художественных образов. В этом небольшом произведении звучит голос сердца автора. Русским юношам той эпохи лучшим поприщем представлялось служение отечеству, они готовы были отдать ему все данные им Богом таланты, знания и душевные силы.

В творческом наследии И. В. Киреевского «Царицынская ночь» занимает особое место — в этой ранней зарисовке, как в малом зернышке, содержатся темы его будущих художественных и философских произведений: историческое и современное устройство русской жизни, миссия России в мировой истории, неразрывная связь судьбы человека с судьбою отечества. Литературная форма этого небольшого произведения тоже необычна — в ней безошибочно угадывается ярко проявившееся в будущем неизменное стремление И. В. Киреевского при осмыслении мироустройства и изложении результатов своих раздумий прибегать не только к логическим приемам, но использовать также все богатство эстетических понятий.

Одна из главных тем русской литературы XIX в. — тема России и Запада. Каковы начала просвещения русского и в чем их отличие от начал просвещения западного? Возможно ли их соединение в русской жизни? В чем основа «самородного» развития России? Опираясь на свои уникальные философские и исторические знания, на наблюдения за событиями современной ему европейской и русской истории, И. В. Киреевский отвечал на эти вопросы своим творчеством, представляя в нем свое видение прошлого и будущего России.

В статье «В ответ А. С. Хомякову» (1839) И. В. Киреевский заметил, что «понятие наше об отношении прошедшего состояния России к настоящему принадлежит не к таким вопросам, о которых мы можем иметь безнаказанно то или другое мнение, как о предметах литературы, о музыке или о иностранной политике, но составляет <…> существенную часть нас самих, ибо входит в малейшее обстоятельство, в каждую минуту нашей жизни»[46]. Иван Васильевич бы убежден в том, что «это дело для каждого важно» и что «единомыслие могло бы быть не бесполезно для всех»[47]. Однако согласовать различные точки зрения славянофилам, к сожалению, так и не удалось. В 1845 г., ставшем рубежным в истории западничества и славянофильства, окончательно определились и расхождения во мнениях самих славянофилов о характере соотношения западного и национального элементов в жизни России. «Нас очень мало, и мы все врознь»[48], — писал А. С. Хомяков Ю. Ф. Самарину в 1846 г. Разноголосица мнений в кружке московских друзей причиняла настоящую душевную боль И. В. Киреевскому: «Как часто прежде, находясь в кругу этих людей, проникнутых одним благородным стремлением, но разделенных тысячью недоразумений, страдал я внутренно от тех однообразных повторений некоторых всем общих, но всеми различно

[43] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 147.
[44] Там же. С. 147, 148.
[45] Там же. С. 148–149.
[46] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 117.
[47] Там же.
[48] *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 8. С. 266.

понимаемых фраз, от той недоконченности всякой мысли, от тех бесконечных горячих и вместе сухих, ученых, умных и вместе пустых споров, которые наполняли все их взаимные отношения <...>». С грустным сожалением Иван Васильевич признавал, что «сочувствия между ними» «не развились в единомыслие»[49].

Позиция И. В. Киреевского, как в спорах внутри славянофильского кружка, так и в полемике западников со славянофилами, была особой. По словам И. М. Концевича, «причисление Киреевского к „ранним славянофилам“ является ошибкой. Во всем собрании его сочинений нет ни единого слова, дающего право на такое наименование. Он боролся, как и его брат, за сохранение черт русской самобытности. Ему, подобно К. Н. Леонтьеву, дороги византийские наши корни, на которых основано Православие»[50]. Общий важный вывод, сделанный И. М. Концевичем, таков: «Братья Киреевские не примыкали всецело ни к одному из существовавших тогда идеологических течений»[51].

И. В. Киреевский. Худ. П. П. Соколов (?), кон. 1840-х — нач. 1850-х гг.

«Отвергать все западное и признавать только ту сторону нашей образованности, которая прямо противоположна европейской, есть, конечно, направление одностороннее»[52], — утверждал И. В. Киреевский в статье «Обозрение современного состояния словесности» (1845). По словам П. В. Анненкова, эта статья «наносила тяжелые удары преследователям Запада» и показывала, что «И. В. Киреевский, вместе с тем, имел представление о роли Запада в деле цивилизации гораздо более широкое, чем ультраславяне из его собственной партии, которым и не замедлил высказать горькие истины»[53]. Размышляя о роли двух элементов — русского и западного — в жизни России и о необходимости выбора между ними, И. В. Киреевский еще в 1839 г. пришел к выводу: «Не в том дело, который из двух, но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благодетельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»[54]

Оставаясь всегда ученым-исследователем и художником одновременно, в «Отрывке из романа: Две жизни» (1832) И. В. Киреевский попытался в образах умного и просвещенного Вельского, имевшего репутацию «ужасного чудака» и «англомана», и его семнадцатилетней дочери Софьи представить возможность гармоничного соединения русских и европейских черт. В описании жизни и привычек Вельского угадывается авторское видение такого соединения как благодетельного: «Вельский имел много привычек не-московских и вообще любил создавать себе образ жизни сам, тогда только следуя принятым обычаям, когда они совпадались с его мыслями. Несмотря на древность своего дворянства, привычки жизни своей составил он себе по образцу среднего сословия образованной Европы, перенимая иное у англичан, другое у немцев, иное у французов, не пренебрегая, впрочем, и русского, когда

[49] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 321.
[50] *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. 209.
[51] Там же. С. 210.
[52] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 164.
[53] *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. С. 231.
[54] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 118.

оно не мешало его вкусам и входило в тот смысл, который он старался дать своей жизни»[55]. Роман остался незаконченным, и можно только предполагать, что первоначальное непризнание московским светом образа мыслей отца и дочери в дальнейшем повествовании могло обратиться в нечто противоположное.

Чтение «Отрывка из романа: Две жизни» оставляет еще одно отчетливое ощущение — при всей очевидной в этом раннем произведении тяге к Европе и признании в ней достойного учителя главным предметом раздумий для автора, как и всегда, была Россия. Последующее творчество И. В. Киреевского только подтвердило то, что историческое и современное устройство русской жизни, роль Православия в формировании уникального явления, называемого русской цивилизацией, ее значения для мировой истории оставались неизменными предметами его художественных и философских исследований.

Главными темами повести «Остров» (1838) стали раздумья автора о законах миропорядка, о судьбе России, ее исторической миссии. Юному Александру Палеологу, родившемуся и воспитанному в исключительно благоприятной обстановке на скрытом от мира греческом острове, где «вся образованность древней и новой Греции хранилась между жителями во всей глубине своей особенности, неизвестной Западу и забытой на Востоке»[56], заманчивым и притягательным стал представляться Запад. Стремление увидеть другой мир «беспрестанно увеличивалось в душе молодого человека, усиливалось чтением, разговорами с отцом, уединенными мечтаниями»[57]. Соблазном для неискушенного юноши явились все особенности жизни людей неведомого ему мира: «их неразумные слабости вместе с гигантскими созданьями ума; их необузданные страсти посреди усильного стремления к устройству; их легкомыслие, их яркие искусства, их внутренние противоречия, пестрое просвещение»[58]. В описаниях душевных устремлений героя повести, несомненно, отразился внутренний опыт самого автора и пройденные им этапы изучения европейского мира.

Жители острова, несмотря на географическую оторванность от остального мира, постоянно получали известия о происходивших там событиях. Их не тревожила ни «наружная мишура европейской образованности», ни «чужеродные сплетни», но неизменно «с любопытством сердечного участия следили они за судьбами просвещения и народов и с трепетом ожидали, не воскреснет ли Греция и не блеснет ли где-нибудь луч надежды к избавлению Христианства»[59]. Надежду эту островитяне связывали с Россией. Константинопольский патриарх, обращаясь к Александру Палеологу, говорит: «Не одни мы православные: подле нас есть братья наши, которые составляют великое государство, богатое надеждами. Прежде и они задавлены были неверными; но теперь проснулись, отдохнули, и для человечества готовится у них новая судьба. Правда, и к ним уже нашли дорогу ослепление, ереси и заблуждения неверия, и у них уже святая правда и умное просвещение начинают приходить в разногласие; но Провидение не обманет: придет время, Оно пошлет им людей, которые поймут истину, и тогда все переменится. Тогда, может быть, и нам можно будет надеяться воскреснуть для жизни»[60].

Надежду на то, что когда-нибудь «святая правда» и «умное просвещение» смогут прийти в согласие, И. В. Киреевский выразил также в заключительных строках статьи «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852): «Одного только желаю я: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший

[55] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 170.
[56] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 177.
[57] Там же. С. 186.
[58] Там же. С. 187.
[59] Там же. С. 177.
[60] Там же. С. 198.

смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России»[61].

И. В. Киреевский.
Фото 1853 г.

Повествование о жизни православных островитян; о событиях Французской революции — как «вдруг на Западе переломился порядок: взволновался народ, разыгралися страсти, рухнул престол, полилась кровь, падает Церковь, законы ломаются, все устройство вещей ниспровергнуто»[62]; о том, «как Небо карает народ»[63], о возвышении и падении Наполеона, под могуществом которого страдала вся Европа и «с ужасом называла его Великим»[64] и которому «справедливое Провидение» послало «*судьбу* его по *мысли* его»[65], — эта повесть не была завершена И. В. Киреевским. «Замысел „Острова“ был, по-видимому, широк, — писал В. Н. Лясковский, — и нам остается пожалеть о том, что он не осуществился. <…> Впечатление живой веры в непоколебимость Православия и ясности религиозно-философского взгляда на историю и жизнь, производимое чтением этих немногих страниц, — очень сильно»[66].

«Православие есть душа России, — писал И. В. Киреевский, — корень всего ее нравственного бытия, источник ее могущества и крепости, знамя, собирающее все разнородные чувства ее народа в одну твердыню, залог всех надежд ее на будущее, сокровище лучших воспоминаний прошедшего, ее господствующая святыня, задушевная любовь»[67]. Эти строки написаны в 1855 г. И если путь Ивана Васильевича к обретению этого убеждения занял годы, то Петр Васильевич никогда не подвергал сомнению эту истину и еще более утвердился в ней, побывав за границей, куда братья Киреевские, по совету В. А. Жуковского и с его рекомендациями, отправились для продолжения образования.

Пребывание в Германии стало важным этапом умственного и духовного возрастания братьев Киреевских. Петр Васильевич уехал в Мюнхен летом 1829 г., а Иван Васильевич последовал за ним в январе 1830 г., первоначально поселившись в Берлине, где он до марта слушал лекции университетских профессоров. Примечательно, что уже вскоре после расставания с родиной, в ноябре 1829 г., Петр Киреевский писал брату в Россию: «Мы родились не в Германии, у нас есть *отечество*. И может быть, отдаление от всего родного особенно развило во мне глубокое *религиозное* чувство. <…> Только побывавши в Германии, вполне понимаешь великое значение русского народа, свежесть и гибкость его способностей, его одушевленность»[68].

П. В. Киреевский, застенчивый, заикающийся и оттого старавшийся избегать общества, чувствовал бы себя в Мюнхене совсем одиноким, если бы не семейство

---

[61] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. М., 1984. С. 238.
[62] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 178.
[63] Там же. С. 181.
[64] Там же. С. 182.
[65] Там же. С. 186.
[66] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 63–64.
[67] *Киреевский И. В.* Записка об отношении русского народа к царской власти // *Его же.* Разум на пути к Истине. М., 2002. С. 52.
[68] Цит. по: *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 22–23.

Ф. И. Тютчева, помогавшее молодому студенту перенести разлуку с семьей. Дважды в неделю Петр Киреевский бывал в их доме, где его принимали очень радушно. Родным в Россию Петр Васильевич писал: «С Тютчевым видаюсь довольно часто, и мы, как кажется, сошлись как нельзя лучше <…> люблю его и все его семейство за их ум, образованность и необыкновенную доброту. Они принимают меня и со мною обходятся так, как добрее и внимательнее нельзя»[69]. Жене Ф. И. Тютчева — урожденной графине Ботмер, по ее желанию, П. В. Киреевский одно время давал уроки русского языка.

Обострившееся чувство неразрывной связи с родиной проявлялось во многом, в том числе и в отношении к русскому календарю. Петр Васильевич в письме к родным упомянул, что немецкий Новый год он встретил у Тютчева, где было дипломатическое общество, и сообщил важное о себе: «Но Русский Новый Год, один для меня настоящий, я <…> встречал дома»[70]. Чтобы чувствовать себя ближе к родным и к России, Петр Киреевский взялся за перо в самый час наступления новолетия: «12 часов. Новый Год! Пусть его первая минута будет посвящена письму к вам, на Святую Русь! Крепко, крепко обнимаю вас всех! Вот и Новый Год, печальный год, год разлуки <…>. Я его встречаю один, но мыслями с вами»[71]. Знаменательным был в отношении к календарю и выбор Иваном Киреевским времени приезда к брату в Мюнхен. Он выехал из Берлина незадолго до православной Пасхи[72] с их общим другом Николаем Рожалиным[73]. В Мюнхен они прибыли в Лазареву субботу. Встретив брата и друга, Петр Васильевич радостно писал родным: «Они приехали накануне нашего Светлого Воскресения, и с тех пор в Минхене[74] уже не отдельные русские бродят, но живет русская семья, связанная и дружбой, и любовью, и воспоминанием; и русский язык, и русский хохот, и русская ясность и беспечность!»[75]

Сердечным взором русского православного человека смотрел Петр Киреевский на все красоты и достопримечательности Европы. Восхитившись Саксонской Швейцарией, побывав в Дрездене, полюбовавшись готическими зданиями и развалинами замков в старинных немецких городах, он написал домой: «Очень много красоты отнимает у здешних городов недостаток колоколен и златоверхих церквей, которые так много украшают наши. Правда, здесь есть прекрасные готические здания, но их во всем городе три или четыре, и при взгляде на город издалека они совсем не производят такого действия, какое множество колоколен и башен в Москве или даже Смоленске»[76].

Глубинную связь с родиной и личную ответственность за ее судьбу П. В. Киреевский, вероятно, ощутил в себе уже тогда, когда четырехлетним мальчиком решил убить Наполеона. Так и остался он защитником отечества на всю жизнь.

В отношении к людям с иным мировоззрением Петр Васильевич проявлял христианское терпение и мудрость. Поддерживая искренние дружеские отношения с ними, он оставался при этом непримиримым противником их главных идей. Так, в 1830-е гг. он восстал против мнения западников, отрицавших наличие у допетровской Руси исторического значения и самостоятельного пути, а Православие воспринимавших как досадную историческую ошибку. Об этом заявил П. Я. Чаадаев в своем «Философическом письме»: «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии»[77]. П. Я. Чаадаев также утверждал, что прошлое России — это «дикое варварство» и «грубое суеверие»,

[69] Письма Петра Васильевича Киреевского (1829–1854) // Русский архив. 1905. № 5. С. 131.

[70] Там же. С. 125.

[71] Там же. С. 126.

[72] Пасха в 1830 г. праздновалась 6 апреля.

[73] Николай Матвеевич Рожалин (1805–1834) — рано умерший от чахотки талантливый литератор.

[74] Так в автографе.

[75] Письма Петра Васильевича Киреевского (1829–1854). С. 135.

[76] Там же. С. 116.

[77] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 331.

что в настоящем «мы составляем пробел в интеллектуальном порядке», что «если мы хотим, подобно другим цивилизованным народам, иметь свое лицо, необходимо как-то вновь повторить у себя все воспитание человеческого рода»[78].

П. В. Киреевский.
Рис. Э. А. Дмитриева-Мамонова, ок. 1848 г.

С этими рассуждениями об «исторической ничтожности» России решительно не был согласен А. С. Пушкин: «...у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена <...> нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех»[79]. Откликаясь на высказывания Чаадаева, Пушкин спрашивал его: «Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, <...> которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие — печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, — как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка?» Завершил Пушкин разбор чаадаевского «Философического письма» словами: «...клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»[80].

Картина русской жизни, представленная П. Я. Чаадаевым, мрачна и безысходна: «Никаких чарующих воспоминаний, никаких пленительных образов в памяти, никаких действенных наставлений в национальной традиции. Окиньте взором все прожитые века, все занятые нами пространства, и Вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы властно говорил о прошедшем и рисовал его живо и картинно. Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя»[81].

П. В. Киреевский — непримиримый защитник веры и русской старины — в ответ на эти высказывания в письме к другу Н. М. Языкову воскликнул: «Эта проклятая Чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте *свою* одноминутную премудрость, <...> так меня бесит, что мне часто кажется, как будто вся великая жизнь Петра родила больше злых, нежели добрых плодов»[82]. Рассуждения П. Я. Чаадаева об отсутствии у русского народа достойных

[78] Там же. С. 324, 325, 330.
[79] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. Л., 1979. С. 688–689.
[80] Там же. С. 689.
[81] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: В 2 т. Т. 1. С. 325.
[82] Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. С. 43.

П. В. Киреевский. Портрет маслом работы Э. А. Дмитриева-Мамонова, 1840-е гг.

воспоминаний П. В. Киреевский воспринял с сердечной болью: «Мы не только можем гордиться богатством и величием нашей народной поэзии перед всеми другими народами, но, может быть, даже и самой Испании в этом не уступим; несмотря на то, что там все благоприятствовало сохранению народных преданий, а у нас какая-то странная судьба беспрестанно старалася их изгладить из памяти; особенно в последние 150 лет, разрушивших, может быть, не меньше воспоминаний, нежели самое татарское нашествие»[83].

Народная поэзия и история России для П. В. Киреевского не существовали отдельно. В 1834 г. в письме к Языкову он заметил об их все разрастающемся собрании: «Тут будет где разгуляться изучателю русского слова и духа, и народных преданий!» И добавил о себе: «…я, отправляясь бродить по различным сторонам России, могу смело надеяться найти всю *русскую историю в песнях!!*»[84] Разыскивая и изучая в течение многих лет старинные документы, летописи, книги, П. В. Киреевский составил себе ясное представление об истории России, однако, часто высказывая свои наблюдения и выводы в беседах с друзьями, обобщающего исторического сочинения не написал. Лишь однажды Петр Васильевич настолько был взволновал и задет за живое, что не смог, по словам И. М. Концевича, снести «хулы на предков»[85] и выступил в 1845 г. в печати с большой статьей об истории Древней Руси.[86] С высказанными в этой статье историческими воззрениями П. В. Киреевского полное согласие выразил И. В. Киреевский, упомянув в своей программной статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), что взгляд его брата на «прежнюю Россию» представляет «самую ясную картину ее первобытного устройства»[87].

В зрелые годы братьев Киреевских отличало совершенное единомыслие. По духу и по взглядам они, по словам И. М. Концевича, принадлежали к числу мирских «оптинцев»[88]. В заметках И. В. Киреевского к его последней, оставшейся незавершенной статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) есть запись: «Вера — взор сердца к Богу»[89]. Характеризуя религиозный мир И. В. Киреевского, протоиерей В. В. Зеньковский отметил, что он жил «не только религиозною *мыслью*, но и религиозным чувством; *вся* его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный *опыт*, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной пустыни»[90].

---

[83] Там же. С. 42–43.

[84] Там же. С. 62.

[85] *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. 242.

[86] См.: *Киреевский П. В.* О древней русской истории (Письмо к М. П. Погодину) // Москвитянин. 1845. № 3. Отд. Науки. С. 11–46.

[87] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 224.

[88] *Концевич И. М.* Оптина Пустынь и ее время. С. 183.

[89] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 280.

[90] *Зеньковский В. В.* История русский философии: В 2 т. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 12.

Дважды в жизни И. В. Киреевский предпринимал попытки посвятить себя самостоятельной литературно-критической и журнальной работе, но в обоих случаях эти попытки закончились для него разочарованием вследствие цензурного запрета на издательскую деятельность и других неблагоприятных внешних обстоятельств. И только с началом служения делу оптинского книгоиздания для Ивана Васильевича открылась возможность возместить понесенную утрату и в полной мере проявить свои филологические и философские дарования.

Переведенные преподобным старцем Паисием (Величковским) с греческого языка творения святых отцов и исправленные им древние славянские переводы святоотеческих творений, долгие годы известные только узкому кругу владельцев драгоценных рукописей, начали наконец издаваться на общую пользу. Вступая на новое поприще, И. В. Киреевский продолжил труды своего первого духовного наставника иеромонаха Филарета (Пуляшкина), готовившего к печати славянское «Добротолюбие» — собранные старцем Паисием творения святых отцов. С 1847 г. под руководством старца Макария до его кончины в 1860 г. в Оптиной пустыни было издано 16 книг на русском и славянском языках. И. В. Киреевский принимал непосредственное участие в подготовке к печати почти всех из них.

И. В. Киреевский «видел в Оптиной претворение в жизнь мудрости святоотеческой»[91]. Это важное обстоятельство имело решающее значение для итогов его философских занятий. Совершив настоящий научный и человеческий подвиг в эпоху, когда религия все более предавалась осмеянию и забвению, И. В. Киреевский обобщил философские знания новейшего времени и предпринял «первую попытку построения философии на христианских началах»[92]. Старец Макарий поддержал направление научной мысли своего духовного чада, написав, что Иван Васильевич «показал ложное просвещение Европы, одобрил нашу Русь, указал, где искать источники просвещения: в православной Церкви и в учении святых отцев, а не в западных философах»[93]. Старец Макарий не только в письмах, но и в устных беседах одобрительно отзывался о трудах И. В. Киреевского. В Оптинской летописи сохранились слова старца об опубликованной в «Московском сборнике» в 1852 г. статье Ивана Васильевича «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»: «Вот и светские мудрецы указывают нам *исход* — Отеческие Писания, — говорил старец; — недавно И. В. Киреевский прислал (как вы слышали) мне свою книжку, в которой гласно признается, что, исчерпав всю мудрость западных философов, убедился, что истины несть у них, а она таится в Писаниях Отцев Православной Церкви»[94].

Оценивая состояние умов многих своих *просвещенных* современников и отчетливо видя пагубность их безверия, а также не менее опасную ложь «общего христианства», выдуманного неверующими философами, И. В. Киреевский стремился предостеречь их от падения в пропасть и уклонения в ересь. О тех же, кто не желал трудиться над возвышением своего ума до истины и продолжал ставить собственный разум выше нее, Киреевский писал в своей последней статье: «Тяжелое должно быть состояние человека, который томится внутреннею жаждою божественной истины и не находит чистой религии, которая бы могла удовлетворить этой всепроникающей потребности. Ему оставалось одно: собственными силами добывать и отыскивать из смешанного христианского предания то, что соответствовало его внутреннему понятию о христианской истине. Жалкая работа — сочинять себе веру!»[95] Эта тема, несомненно, была предметом бесед И. В. Киреевского и со старцем Филаретом — первым его духовным наставником, и с оптинскими старцами. «Сердце обливается кровию, — писал старец Макарий, — при рассуждении о нашем любезном отечестве, России, нашей матушке: куда она мчится, чего ищет, чего ожидает? Просвещение

[91] *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. 207.

[92] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 98.

[93] Письма старца Макария Оптинского. СПб., 1993. С. 629.

[94] Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. // ОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 20.

[95] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 270.

Оптинский старец Макарий (Иванов). Портрет неизвестного художника, вторая половина XIX в.

возвышается, но мнимое — оно обманывает себя в своей надежде; юное поколение питается не млеком учения Святой Православной нашей Церкви, а каким-то иноземным, мутным, ядовитым заражается духом. И долго ли этому продолжаться?»[96]

Беспокоясь о том, во что будут верить следующие поколения русских людей, чему и как они будут обучаться, И. В. Киреевский стремился повлиять на общее направление просвещения в России. Большой его заслугой перед отечеством являются многолетние труды в должности почетного смотрителя Белевского уездного училища, которую он исполнял с 1839 г. и до конца жизни. Деятельность И. В. Киреевского на этом посту была высоко оценена, прежде всего, самими педагогами, со многими из которых Иван Васильевич состоял в переписке, излагая в ответ на их просьбы свои взгляды на преподавание различных предметов. Директор училищ Тульской губернии Аполлон Иванов, например, писал И. В. Киреевскому в 1840 г.: «Ваш взгляд на методы преподавания предметов, преподаваемых в низших училищах, так верен, так прямо ведет к главной цели, правительством для них предназначенной, и так удобен в своем исполнении, что, по моему мнению, он должен быть принят в руководство во всех уездных и приходских училищах»[97].

И. В. Киреевский стремился привести обучение в соответствие с понятием истинного *просвещения*, ибо простое приобретение *грамотности* таило в себе много нравственных опасностей для учащихся. Иван Васильевич указывал на то, что в России истинная образованность может исходить только из образованности церковной, и предложил ввести в программу обучения церковнославянский язык, что можно было осуществить без особых преобразований. Достаточно было позволить занимать должность учителя русского языка не светским учителям, а священникам, которые обучали бы детей, кроме русской грамматики, еще и чтению церковнославянских книг. Одобрив это нововведение, А. Иванов писал И. В. Киреевскому: «В особенности я нахожу весьма важными и полезными Ваши замечания о изменении мето́ды учения отечественного языка»[98]. В Белевском уездном училище по ходатайству И. В. Киреевского место учителя русского языка занял священник Александр Богданов «с обязанностию преподавать вместе и словенский язык и объяснять священно-церковное служение». В сохранившемся черновике официального отзыва о его педагогической службе сказано: «Успехи детей оправдывают его ревностное и примерное усердие в исполнении возложенной на него обязанности»[99].

Тревожась о будущем России, И. В. Киреевский искал способы подкрепить «внутренние карантины против той нравственной заразы, от которой теперь гниет Европа». «Грустно видеть, — писал он, — каким лукавым, но неизбежным и праведно насланным безумием страдает теперь человек на Западе. Чувствуя тьму свою,

[96] Цит. по: *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. С. 222.

[97] Письма директоров училищ Тульской губернии И. В. Киреевскому. РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 154. Л. 1 об.

[98] Там же. Л. 2.

[99] Там же. Л. 42, 42 об.

он, как ночная бабочка, летит на огонь, считая его солнцем. Он кричит лягушкой и лает собакой, когда слышит Слово Божие. И этого испорченного, эту кликушу хотят отчитывать по Гегелю!» Иван Васильевич надеялся, что та болезнь, «от которой у бедного западного человека уже провалилось небо», не коснется России или, если коснется, то «какого-нибудь несущественного края нашего общества»[100].

Объектом критического рассмотрения для братьев Киреевских была, прежде всего, религиозная сторона жизни Запада, которому они противопоставляли Россию как хранительницу Православия. И. В. Киреевский заметил, что «все высокие умы Европы жалуются на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета — одним словом, ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслием»[101]. Ивана Васильевича ужаснули последние результаты выражения европейских начал, какими они предстали уже не в старой Европе, а в молодых Соединенных Штатах Америки. Он увидел развитие «одних внешних форм общества», лишенных «внутреннего источника жизни», следствием чего стало «явное презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам», «осквернение святых слов *человеколюбия*, *отечества*, *общественного блага*, *народности* до того, что употребление их сделалось даже не ханжество, но простой общепонятный штемпель корыстных расчетов; наружное уважение к внешней стороне законов при самом наглом их нарушении»[102]. В основании всего этого лежит «самая мелкая жизнь, отрезанная от всего, что поднимает сердце над личною корыстию, утонувшая в деятельности эгоизма и признающая своею высшею целью материальный комфорт со всеми его служебными силами»[103]. Отличительная черта западного просвещения, получившего в наследство римскую образованность, — главенство «наружной рассудочности» над «внутреннею сущностью вещей»[104].

Сопоставляя просвещение Европы и России, И. В. Киреевский утверждал, что различие между ними заключается не в *степени*, как принято думать, а в *характере*. Поэтому и жизнь России строится на *ином* основании, и исторический путь ее не должен быть повторением западного пути. «Духовным сердцем России» Иван Васильевич назвал православные монастыри, хранящие все условия «самобытного просвещения». Это просвещение, по его словам, «не блестящее, но глубокое; не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное»[105].

Недолгий период земного пути Ивана Васильевича и Петра Васильевича Киреевских совпал с бурной эпохой жизни России, отмеченной одновременно высочайшими взлетами национального самосознания, вызванными Отечественными войнами — 1812 г. и 1853–1856 гг., и «жесточайшим кризисом русского религиозного самосознания», который предопределил дальнейшую трагическую судьбу России. По словам митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева), это была «пора окончательной потери соборного духовного равновесия народа, подорвавшая вековые устои русской православной государственности»[106]. Именно в эту эпоху Промыслом Божиим братья Киреевские были избраны для великого дела просвещения России. Ясно ощущая связь между собственной жизнью и судьбой отечества, они трудились над тем, чтобы спасительный свет Христов вернулся в те сферы жизни, из которых он стремительно вытеснялся *прогрессом* и *цивилизацией*.

---

[100] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 250.

[101] *Киреевский И. В.* Избранные статьи. С. 120.

[102] Там же. С. 153.

[103] Там же. С. 154.

[104] Там же. С. 209.

[105] Там же. С. 125.

[106] *Иоанн (Снычев), митр.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 233.

Иван Васильевич Киреевский проделал нелегкий путь переосмысления усвоенных в юности взглядов, укрепился в вере и направил данные ему от Господа силы и таланты на служение отечеству и Церкви. Избрав предметом изучения историю Европы и России, различия в характере их просвещения, а также два противоположных элемента, в продолжение двухсот лет составлявших главную особенность русской действительности, И. В. Киреевский представил результаты своих исследований не только в философских и литературно-критических статьях, но и в художественных произведениях. Главный труд его жизни — создание новой философии, основанной на христианских началах, — остался, к сожалению, незавершенным. Скоропостижная кончина от холеры прервала его жизнь 12 июня 1856 г. Отпевавший И. В. Киреевского священник Федор Сидонский назвал его в своей речи «поборником принятых от отцев и прадедов живых убеждений», «христианином, жившим с верою», и писателем, «не стыдившимся свидетельствовать о вере»[107]. Трагичность судьбы рано ушедшего из жизни И. В. Киреевского еще и в том, что он, по праву названный «самым сильным философским умом первой половины XIX-го века»[108], не был вполне понят даже единомышленниками.

О Петре Васильевиче Киреевском хорошо знавший и ценивший дружбу обоих братьев А. С. Хомяков написал: «П. В. Киреевский горячо любил Россию, горячо любил древнюю Русь. Он знал, что в ней, в древней Руси, лежат те коренные начала, которые одни могут служить залогом ее славы и благоденствия в будущем»[109]. Сам Петр Васильевич, говоря об истинах, которые «глубоко и горячо проникли во все жилки» его «нравственного и физического существа», облек в чеканную форму выстраданное и продуманное: «Я с каждым часом чувствую живее, что отличительное, существенное свойство варварства — *беспамятность*; что нет ни высокого дела, ни стройного слова без живого чувства своего достоинства, что чувства собственного достоинства нет без национальной гордости, а национальной гордости нет без национальной памяти»[110].

«Великому печальнику за русскую землю», как называл П. В. Киреевского Н. М. Языков, тоже не удалось завершить того дела, которому он посвятил свою жизнь. Однако и современники, и потомки единодушно признают величие его трудов. Главной заслугой Петра Васильевича В. Н. Лясковский назвал то, что «он собрал, разобрал и приготовил к изданию произведения русского былевого творчества в таком объеме и с таким вниманием, как никто до него. Все собиравшие после него — Рыбников, Гильфердинг и другие — шли по его следам. В частностях, быть может, труды их представляют шаг вперед против труда Киреевского; но ему принадлежит честь *почина* и *полнота*»[111]. При жизни собирателя в печати появилась лишь малая часть его огромного рукописного собрания. Завершить работу и опубликовать ее результаты Петру Васильевичу помешали многие обстоятельства и прежде всего его ранняя смерть. П. В. Киреевский скончался 25 октября 1856 г., ненадолго пережив старшего брата.

Иван Васильевич и Петр Васильевич Киреевские покоятся рядом — у алтарной стены Введенского собора в Оптиной пустыни. Оба они избрали общий жизненный путь — служение России. Оставленное ими наследие велико и значимо, но оно не исчерпывается лишь научными и литературными трудами. Заслуга братьев Киреевских перед отечеством еще и в том, что они, храня в себе евангельский свет и щедро делясь им, были одними «из тех немногих людей, которых нравственная чистота, высота духовного строя, твердость убеждений и живая их самобытность бывают зиждительною силою лучших эпох и поколений. <…> Такими людьми жив народ; они — исторические деятели не менее тех, чья деятельность заметна и видна»[112].

---

[107] Иван и Петр Киреевские в русской культуре. Калуга, 2001. С. 280.

[108] *Зеньковский В. В.* История русский философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. С. 23.

[109] *<Хомяков А. С.>* Петр Васильевич Киреевский // Русская беседа. 1856. № 4. С. 1–2.

[110] Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. С. 43.

[111] *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. С. 71–72.

[112] Там же. С. 72.

Источники и литература

1. ОР РГБ. Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. Ф. 214. Опт-361. 488 л.

2. РГАЛИ. Письма директоров училищ Тульской губернии А. <Иванова>, А. Сытина, смотрителя А. Плохова И. В. Киреевскому о состоянии училищ, о методах преподавания, о совещаниях Училищного совета по хозяйственной части, о пополнении училищных библиотек и др. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 154. 45 л.

3. *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. М.: Правда, 1989. 688 с.

4. *<Бартенев П. И.> П<етр> Б<артенев>.* Авдотья Петровна Елагина. Биографический очерк // Русский архив. 1877. № 8. С. 483–495.

5. *Беэр М. В.* Семейная хроника Елагиных — Беэр. Воспоминания // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. Вып. MMIV. М., 2005. С. 324–424.

6. *Глинка Ф. Н.* Письма русского офицера: Проза. Публицистика. Поэзия. Статьи. Письма / Сост., вступ. статья, коммент. С. Серкова и Ю. Удеревского. М.: Моск. рабочий, 1985. 366 с.

7. *Димитрий Долгушин, свящ.* В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 352 с.

8. *Елагин Н. А.* Материалы для биографии И. В. Киреевского // *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М.: Унив. тип., 1911. Т. 1. С. 1–82.

9. *Елагина Е. И.* Семейная хроника // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Новая серия. Вып. MMIV. М., 2005. С. 271–323.

10. *Зеньковский В. В.* История русский философии: В 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 1. 222 с.

11. *Зеньковский В. В.* История русский философии: В 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2. 280 с.

12. Иван и Петр Киреевские в русской культуре / Сост. Г. И. Ловецкий, А. Ф. Малышевский. Калуга: Гриф, 2001. 528 с.

13. *Иоанн (Снычев), митр.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1994. 352 с.

14. *Киреевский И. В.* Записка об отношении русского народа к царской власти // *Киреевский И. В.* Разум на пути к Истине. Философские статьи, публицистика, письма. Переписка с преподобным Макарием (Ивановым), старцем Оптиной пустыни. Дневник / Сост. и вступ. статья Н. Ю. Лазаревой. М.: Правило веры, 2002. 662 с.

15. *Киреевский И. В.* Избранные статьи / Сост., вступ. статья и коммент. В. А. Котельникова. М.: Современник, 1984. 383 с.

16. *Киреевский И. В.* Письма к А. И. Кошелеву // Русский архив. 1909. № 5. С. 95–106.

17. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М.: Унив. тип., 1911. Т. 1. 288 с.

18. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М.: Унив. тип., 1911. Т. 2. 302 с.

19. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 3 т. СПб.: Росток, 2018. Т. 1. 608 с.

20. *Киреевский П. В.* О древней русской истории (Письмо к М. П. Погодину) // Москвитянин. 1845. № 3. Отд. Науки. С. 11–46.

21. *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева лавра; Издат. отдел Владимирской епархии, 1995. (Репр.: Holy Trinity Monastery. Jordanville. N. Y. 1970.) 608 с.

22. *Лясковский В. Н.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. СПб.: Тип. В. С. Балашев и К°, 1899. 100 с.

23. *Маркович А.* Воспоминание о Петре Васильевиче Киреевском // Русская беседа. 1857. Т. 2. С. 17–23.

24. Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной: 1813–1852. М.: Знак, 2009. 728 с.

25. Письма Петра Васильевича Киреевского (1829–1854) // Русский архив. 1905. № 5. С. 113–173.

26. *Петерсон А. П.* Черты старинного дворянского быта // Русский архив. 1877. № 8. С. 479–482.

27. Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову / Редакция, вступ. статья и коммент. М. К. Азадовского. М.; Л.: АН СССР, 1935. 86 с.

28. Письма старца Макария Оптинского. СПб.: Изд-во Л. С. Яковлевой, 1993. (Репр.: Собрание писем блаженной памяти Оптинского старца иеросхимонаха Макария. Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1862.) 760 с.

29. Письмо князя С. С. Урусова к И. В. Киреевскому // Русский архив. 1903. № 11. С. 480.

30. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 7. Критика и публицистика. Л.: Наука., 1978. 544 с.

31. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. Письма. Л: Наука., 1979. 712 с.

32. *Серафим (Чичагов), архим.* Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь, «Ковчег», 2011. 896 с.

33. *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л.: Наука, 1971. 360 с.

34. <*Феофан Затворник, свят.*> Святитель Феофан Затворник. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. 1991. 192 с.

35. <*Филарет (Дроздов), митр.*> Филарета, митрополита Московского и Коломенского, творения / Сост. и вступ. статья свящ. Максима Козлова. М.: Отчий дом, 1994. 478 с.

36. <*Хомяков А. С.*> Петр Васильевич Киреевский // Русская беседа. 1856. № 4. Отд. Жизнеописания. С. 1–2.

37. *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М.: Унив. тип., 1900. Т. 8. Письма. 480 + 58 с.

38. *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма: В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. 800 с.

39. *Языков Н. М.* Сочинения / Сост., вступ. статья, примеч. А. А. Карпова. Л.: Худ. лит., 1982. 448 с.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

И. А. Виноградов

Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев о покушении Д. В. Каракозова

УДК 94(470+571)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_125
EDN RCLECY

Аннотация: Воспроизводится картина всеобщего осуждения, с каким было встречено в 1866 г. покушение Д. В. Каракозова на царя-освободителя Александра II. Акт террориста осудили представители самых разных партий, «правых» и «левых». Неподдельный восторг при этом вызвал подвиг костромского крестьянина О. И. Комиссарова, спасшего царя от смерти. Эти патриотические чувства нашли отражение в литературе в стихотворениях Н. А. Некрасова, Ф. И. Тютчева, А. Н. Майкова, в эпистолярных отзывах И. С. Тургенева, в реакции Ф. М. Достоевского, в произведениях К. Н. Леонтьева. В откликах известных поэтов и писателей, несмотря на разницу в исповедуемых взглядах, сказалось традиционное народное отношение к царю. Даже либерал Тургенев в письмах к друзьям выражал «отвращение к безобразному поступку» Каракозова и отказывался признать его «за русского». Такое же единодушное осуждение получило в обществе бессмысленное цареубийство 1881 г. Уточняется первая публикация стихотворения Некрасова «Осипу Ивановичу Комиссарову» 1866 г.

Ключевые слова: император Александр II, О. И. Комиссаров-Костромской, Д. В. Каракозов, монархизм, патриотизм, традиционализм, оппозиционность, радикализм, цареубийство.

Об авторе: **Игорь Алексеевич Виноградов**
Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук.
E-mail: info@imli.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9151-4554

Для цитирования: Виноградов И. А. Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев о покушении Д. В. Каракозова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 125–134.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Igor A. Vinogradov

N. A. Nekrasov, I. S. Turgenev, F. I. Tyutchev, A. N. Maikov, F. M. Dostoevsky, K. N. Leontiev about the attempt on the life of D. V. Karakozov

UDC 94(470+571)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_125
EDN RCLECY

Abstract: The picture of the general condemnation with which the attempt on the life of D. V. Karakozov against Tsar-Liberator Alexander II. The terrorist's act was condemned by representatives of various parties, both „left" and „right". Genuine delight at the same time caused the feat of the Kostroma peasant O. I. Komissarov, who saved the tsar from death. These patriotic feelings are reflected in the literature in the poems of N. A. Nekrasov, F. I. Tyutchev, A. N. Maikov, in the epistolary responses of I. S. Turgenev, in the reaction of F. M. Dostoevsky and in the works of K. N. Leontiev. In the responses of famous poets and writers, despite the difference in their views, the traditional folk attitudes towards the tsar were reflected. Even the liberal Turgenev, in letters to friends, expressed „disgust for the ugly act" of Karakozov and refused to recognize him as „Russian". The senseless regicide of 1881 received the same unanimous condemnation in society. The first publication of Nekrasov's poem „Osip Ivanovich Komissarov" in 1866 is being specified.

Keywords: Emperor Alexander II, O. I. Komissarov-Kostromskoj, D. V. Karakozov, monarchism, patriotism, traditionalism, opposition, radicalism, regicide.

About the author: **Igor Alekseevich Vinogradov**
DSc of Philology, Chief Investigator, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.
E-mail: info@imli.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9151-4554

For citation: Vinogradov I. A. N. A. Nekrasov, I. S. Turgenev, F. I. Tyutchev, A. N. Maikov, F. M. Dostoevsky, K. N. Leontiev about the attempt on the life of D. V. Karakozov. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 125–134.

В 1866 г. произошло событие, потрясшее Россию. 4 апреля в Петербурге был совершен первый в русской истории террористический акт, направленный на жизнь верховного представителя законной власти. Покушение на императора Александра II, Божиего помазанника («помазанник» — «мессия», *евр.*; «христос», *греч.*), царя-освободителя, совершил недоучившийся студент Д. В. Каракозов. Эта попытка, оказавшаяся, к счастью, неудачной, стала началом целой серии других, завершившихся в итоге убийством императора террористами в 1881 г.; она послужила прологом к последующей трагической гибели царской семьи в 1918 г.

Покушение Д. В. Каракозова на Александра II 4 апреля 1866 г. у Летнего сада в Петербурге. Худ. В. Гринер, 1866 г.

Константин Леонтьев в связи с покушением 1866 г. писал, что народ не просто сочувствовал государю, был на его стороне, но видел в нем своего защитника, заступника перед господами, — перед теми, кто неприязненно встретил освобождение крестьян: «...У простолюдина русского сложилась идея, что Каракозов, Нечаев и студенты, волновавшиеся в 61-м году, суть не что иное, как господские дети, которые сердятся на Государя за освобождение крестьян...»[1] Устами одного из своих героев Леонтьев, подразумевая тогдашние чувства народа, замечал о дне спасения царя: «Мы видели... народ 4-го апреля...»[2]

Отношение к царской власти как народной напрямую сказалось в самом том поступке, который послужил спасению императора. На пути террориста встал костромской крестьянин Осип Иванович Комиссаров (1838–1892). В толпе, приветствовавшей государя у Летнего сада, он заметил наведенный на Александра II пистолет и в последнюю секунду ударил цареубийцу по руке.

В тот же день стихотворение по поводу случившегося написал Федор Иванович Тютчев. Переживания поэта, выраженные в этом произведении, были вызваны тем, что под сомнение ставилось традиционное народное отношение к царю:

«Так! Он спасен — иначе быть не может!
И чувство радости по Руси разлилось...
Но посреди молитв, средь благодарных слез
Мысль неотступная невольно сердце гложет:
Всё этим выстрелом, всё в нас оскорблено!
И оскорблению как будто нет исхода:
Легло — увы! — легло позорное пятно
На всю историю Российского народа!»[3]

[1] *Леонтьев К. Н.* Записка об Афонской Горе и об отношениях ее к России // *Его же.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2017. Т. 10. Кн. 1. С. 400.

[2] *Леонтьев К. Н.* Две избранницы // *Его же.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2003. Т. 5. С. 119.

[3] *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. М.: Классика, 2003. Т. 2. С. 155.

Часовня св. блгв. кн. Александра Невского в ограде Летнего сада. Построена в 1866–1867 гг. на месте покушения на императора Александра II. Арх. Р. И. Кузьмин. Фото С. М. Прокудина-Горского, между 1890 и 1905 гг. Уничтожена в 1930 г.

Такие же чувства испытал в те же дни другой поэт-патриот[4], Аполлон Николаевич Майков. В стихотворении «4 апреля 1866 года» он буквально вторил Тютчеву:

«Всё, что в груди есть русского у нас, —
Оскорблено!.. Уста молчат, немея
От ужаса!.. Рукой безвестного злодея
Едва святая кровь Царя не пролилась...»[5]

Выстрел Каракозова стал потрясением и для Федора Михайловича Достоевского. Писатель много размышлял об этом событии и спустя шесть лет в подготовительных набросках к роману «Бесы» называл террориста «несчастным, слепым самоубийцей»[6]. Литератор П. И. Вейнберг (1831–1908) в воспоминаниях, напечатанных в 1906 г. в революционном журнале «Былое», сообщал: «4 апреля <...> я пришел в поэту Аполлону Николаевичу Майкову, <...> с которым резко расходился с политических убеждениях... <...> ...Мы мирно беседовали о чисто литературных, художественных вопросах, когда в комнату опрометью вбежал Федор Михайлович... <...> Он был страшно бледен, на нем лица не было, и он весь трясся, как в лихорадке. „В царя стреляли!“ — вскричал

[4] См.: *Троицкий В. Ю.* Идея государства и мысль народная в поэзии А. Н. Майкова // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 4. С. 104–117.

[5] [*Майков А. Н.*] 4 апреля 1866 года // 4 апреля 1866 года. Два стихотворения А. Н. Майкова. СПб.: В печатне В. Головина, 1866. С. 3.

[6] *Достоевский Ф. М.* Бесы. Подготовительные материалы // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 11. С. 303.

он, не здороваясь с нами, прерывающимся от сильного волнения голосом. Мы вскочили с мест. „Убили?“ — закричал Майков каким-то <…> диким голосом. „Нет… спасли… благополучно… Но стреляли… стреляли… стреляли…“»[7].

Вейнберг также рассказывал, как сразу после этого они втроем вышли на взбудораженные петербургские улицы, вследствие чего и появилось в тот день майковское стихотворения «4 апреля 1866 года»: «…Невозможно и представить себе, что делалось в Петербурге в этот вечер… <…> Движение, волнение невообразимое. <…> …Крики, в которых чаще всего слышатся слова „Каракозов! Комиссаров!“, угрожающие ругательства по адресу первого, восторженные восклицания по адресу второго, группы народа, поющие „Боже, Царя храни“… <…> С Майковым и Достоевским я расстался скоро. Они смешались с ликующей толпой, а Майков под влиянием охватившего его патриотического одушевления несколько времени спустя <…> побежал домой писать стихотворение по этому случаю…»[8]

Революционер-террорист Д. В. Каракозов. Фото 1866 г.

Комиссаров Осип Иванович — костромской крестьянин, спасший жизнь Александра II. Фото 1860-х гг.

Всеобщее осуждение преступления Каракозова сопровождалось столь же массовым, всенародным ликованием по поводу подвига крестьянина Осипа Комиссарова. Исключительное воодушевление вызвало то, что, как выяснилось, спаситель царя был уроженцем села Молвитино Буйского уезда Костромской губернии. Лишь несколько верст отделяли это село от селения Домнино, прославленного именем другого знаменитого крестьянина, Ивана Сусанина. Осознание общности двух народных героев приходило само собою. Географическая и духовная близость Сусанина и Комисарова прочитывалась верующим умом как очевидное и недвусмысленное указание на богохранимость династии Романовых от самого ее основания до нового времени. Поражал тот факт, что спустя два с половиной столетия представитель той же «простой» крестьянской среды, выходец из той же отдаленной, «нестоличной» местности оказался так же предан своему государю, как его земляк, спасший царя в 1613 г. Оскорбительное для исторической памяти пятно каракозовщины смывалось сугубым свидетельством о подлинных чувствах народа к государю. В географическом «родстве» и духовной равноположности подвигов Сусанина и Комиссарова

[7] *Вейнберг П. И.* 4-е апреля 1866 г. (Из моих воспоминаний) // Былое. Журнал, посвященный истории освободительного движения. 1906. № 4. С. 299–300.

[8] Там же. С. 300.

открылось доказательство неизменности традиционного народного отношения к государственности. Сам народ, несмотря на последовавшие в исходе XIX — начале XX вв. два цареубийства, высказал в подвигах своих представителей недвусмысленное слово в противостоянии власти и терроризма. Впоследствии, в XX в., этот выбор лишь с еще большей силой был подтвержден бесчисленным собором святых новомучеников и исповедников российских[9], миллионами пострадавших от известной идеологической 58-й статьи Уголовного кодекса РСФСР и трагической историей нескольких волн русской эмиграции.

Нельзя не обратить внимания и на то, с какой жесткой последовательностью «географическая» близость двух спасителей царей, Сусанина и Комиссарова, была перемолота впоследствии советской идеологией. В 1939 г. родину Комиссарова Молвитино, где до революции был установлен памятник крестьянину-монархисту, переименовали в Сусанино; а памятник Комиссарову снесли. Таким образом, признанием памяти Ивана Сусанина одновременно лукаво изгонялась память об Осипе Комиссарове. Тогда же и «Жизнь за Царя» М. И. Глинки превратилась в «Ивана Сусанина». В советской истории такие случаи были не единичными. Не раз в ту эпоху памятью об одном старательно уничтожали память о другом. Так, в частности, в Курске вместо задуманного в 60-х гг. XX в. мемориала жертвам политических репрессий (об этом проекте гласила заложенная тогда гранитная плита) был установлен в 1970-х гг. новый, уже второй в городе мемориал, посвященный Великой Отечественной войне. Подвиг народа в войне был отмечен, таким образом, дважды, а другой, не менее значимый подвиг — в сражении с безбожием и внутренним чужебесием — вторым народным пожертвованием постарались вновь замолчать. Только в 1990-х гг. в лесном массиве Курска был установлен весьма скромный, как на рядовой могиле, памятник на месте, где расстреливались курские священники-новомученики.

За свой подвиг Осип Иванович Комиссаров получил заслуженную награду. Спустя пять дней после покушения, 9-го апреля 1866 г., был подписан Именной указ о пожаловании ему потомственного дворянства с почетным наименованием Комиссаров-Костромской. Спасение царя в 1866 г. на законодательном уровне было поставлено в один ряд с жертвой Ивана Сусанина. Указ, опубликованный 13 апреля, гласил: «Четвертого сего апреля, по изволению Всеблагого Промысла, сохранена Нам жизнь рукою Осипа Коммисарова[10], <…> уроженца той же местности, которая некогда дала России знаменитого в отечественных летописях Ивана Сусанина»[11]. Через год О. И. Комиссаров-Костромской поступил на службу, он стал юнкером Павлоградского лейб-гусарского Его Величества полка.

В год покушения даже либерал Иван Сергеевич Тургенев писал своим приятелям: «Спасение царя (*крестьянином)* — большое счастье для нашей страны» (письмо Людвигу Пичу[12]); «Нельзя не содрогнуться при мысли, что бы сталось с Россией, если б это злодейство удалось» (письмо П. В. Анненкову[13]). О Каракозове Тургенев в еще одном письме к последнему адресату, Анненкову, замечал: «Нужно <…>, чтобы в литературе

---

[9] *Иноземцева З. П.* Усвоить духовные плоды подвига новомучеников и исповедников XX столетия — насущная задача нашего общества // Оптинский альманах. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2020. Вып. 6: В поисках Града Небесного. С. 133–153.

[10] Так в источнике.

[11] 43164. — 1866. Апреля 9. Именной, данный Правительствующему Сенату. О возведении в потомственное Российской Империи дворянское достоинство Осипа Коммисарова, временнообязанного крестьянина Костромской губернии, Буйского уезда, Молвитинской волости, села Молвитино, и о именовании его Коммисаровым-Костромским // Полн. собр. законов Российской Империи. Собрание 2-е. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1868. Т. 41. Отд. 1. С. 334.

[12] Письмо от 9 апреля 1866 г. (*Тургенев И. С.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Письма: В 18 т. М.: Наука, 1990. Т. 7. С. 232).

[13] Письмо от 6 апреля 1866 г. (Там же. С. 28).

высказалось отвращение к безобразному поступку этого человека, которого я никак не могу признать за русского»[14].

Об этом же писал и Аполлон Майков:

«Кто ж тот злодей? Откуда вышел он?
Мы тщетно ищем между нами! <…>
О нет, несчастный, нет, не русской он стихии!
Кто б ни был он, — он нам чужой!
И нет ему корней ни в нынешней живой —
Ни в исторической России!»[15]

На подвиг Комиссарова откликнулся и Николай Алексеевич Некрасов. Петербургская «Вечерняя Газета» 11 апреля 1866 г. сообщала: «По субботам собирается обыкновенно наибольшее число членов в здешнем Английском клубе: вчерашняя суббота (9 апреля) была особенно торжественным днем, на обед приглашен был О. И. Комиссаров, которому каждый желал выразить свое глубокое сочувствие и уважение к его доблестному подвигу. Собралось всех гостей более 300 человек. <…> Когда волнение присутствовавших несколько успокоилось, член клуба, Н. А. Некрасов, произнес следующие стихи:

«Не громка моя лира: в ней нет
Величавых, торжественных песен,
Но придет, народится поэт.
Вдохновеньем могуч и чудесен.
Он великую песню споет,
И героями песни той чудной
Будут: Царь, что стезей многотрудной
Царство русское к счастью ведет.
Царь, покончивший рабские стоны,
Вековую бесправность людей,
И свободных сынов миллионы
Даровавший отчизне своей;
И крестьянин, кого возростил
В недрах Руси народ православный,
Чтоб в себе весь народ он явил
Охранителем жизни державной!
Сын народа! Тебя я пою!
Будешь славен ты много и много.
Ты велик как орудие Бога,
Направлявшего руку твою»[16].

Сообщение «Вечерней газеты» стало первой публикацией стихотворения Некрасова. Еще до издания указа о награждении О. И. Комиссарова, где подчеркивалось промыслительное значение его подвига, поэт назвал народного героя «орудием Бога» (до сих бытует мнение, будто некрасовское стихотворение было напечатано лишь 14 апреля, т. е. уже после обнародования императорского указа[17]; на самом деле стихи появились в печати раньше, за день до его появления).

---

[14] Письмо от 12 апреля 1866 г. (Там же. С. 31).

[15] [*Майков А. Н.*] 4 апреля 1866 года. С. 4–5.

[16] Внутренние известия // Вечерняя Газета. 1866. 11 апр. С. 3.

[17] В комментариях к Полному собранию сочинений и писем Некрасова сообщается, что стихотворение было впервые опубликовано 14 апреля 1866 г. в «Иллюстрированной газете» ([*Скатов Н. Н.*] Осипу Ивановичу Комиссарову. [Комментарий] // *Некрасов Н. А.* Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. (22 кн.). Л.: Наука, 1981. Т. 2. С. 428).

Настольная медаль (жетон) «В память чудесного спасения Императора Александра II 4 апреля 1866 г. Осип Иванович Комисаров-Костромской», 1860-е гг.

Как известно, председателем следственной комиссии по делу Каракозова был назначен граф Михаил Николаевич Муравьев (1796–1866). Некрасов написал тогда стихи не только в честь Комиссарова, но и в поддержку Муравьева (последнее стихотворение не сохранилось). По признаниям поэта, сделал он это не только вследствие патриотического одушевления, но и из желания спасти от закрытия журнал «Современник», выходивший под его редакцией. Утилитарный расчет в создании двух стихотворений особенно подчеркивали впоследствии представители радикального лагеря. Однако, отрицая искренность патриотических чувств Некрасова, они невольно сами себе оказывали медвежью услугу, т. к. превращали «революционного» поэта в самого заурядного лицемера — и это, конечно, было неправдой. Да, Некрасов корил себя за стихи, посвященные графу Муравьеву. Корил себя, как теперь с исторической перспективы видно, зря. Тот же Тютчев писал о Муравьеве:

«На гробовой его покров
Мы, вместо всех венков, кладем слова простые:
Не много было б у него врагов,
Когда бы не твои, Россия»[18].

Но и понять Некрасова можно. Чего не сделаешь из стыдливой застенчивости перед либеральными друзьями-приятелями, которые, казалось бы, вели страну к «светлому и прекрасному» будущему. Достоевский остроумно называл повальное увлечение тогдашней интеллигенции оппозиционными настроениями «мундиром», в который насильственно почти каждый талантливый писатель втискивал себя, в угоду радикальной моде. В «Дневнике писателя» Достоевский писал: «Одна из самых грубейших ошибок состоит в том, что обличение порока (или то, что либерализмом принято считать за порок) и возбуждение к ненависти и мести считается за единственный и возможный путь к достижению цели! <…> Есть очень и очень значительные таланты, которые так много обещали, но которых до того зало направление, что решительно одело их в какой-то мундир. Я читал две последние поэмы Некрасова — решительно этот почтенный поэт наш ходит теперь в мундире»[19]. (Достоевский подразумевал поэтический цикл Некрасова «Русские женщины», состоящий из двух «декабристских» поэм «Княгиня Трубецкая» и «Княгиня М. Н. Волконская».)

Князь П. А. Вяземский в стихотворении «Послушать: век наш — век свободы…» (1860) в свою очередь констатировал, что либеральные «свободных мыслей коноводы / Восточным деспотам сродни». Поэт писал:

«У них на всё есть лозунг строгой
Под либеральным их клеймом:
Не смей идти своей дорогой,
Не смей ты жить своим умом»[20].

[18] *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. соч. и письма. Т. 2. С. 161.

[19] *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1873 // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 21. С. 73.

[20] [*Вяземский П. А.*, кн.]. В дороге и дома. Собрание стихотворений князя П. А. Вяземского. М.: В типографии Бахметева, 1862. С. 306.

Однако Некрасов, и одев «мундир» обличителя, умел жить своим умом — несмотря на господствовавший радикализм, сумел все-таки остаться русским национальным поэтом — и не только в «прогрессистском», революционно-демократическом значении этого слова. Направление и «мундир» оказывались не столь властны над ним, когда права на уважение и честь требовал от поэта подвиг Комиссарова-Костромского.

Спустя пятнадцать лет цареубийцы все-таки добились своей цели: император Александр II погиб. Пронзительным напоминанием об этом трагическом событии стал величественный собор Спаса на Крови в Петербурге, возведенный на месте убийства — «святыней вековечной нам», по словам Афанасия Фета[21].

В 1881 г. уже упомянутый Аполлон Майков в стихотворении «Первое марта», как бы подводя итог этой кровавой истории, почти дословно повторил и чувства, и выражения пятнадцатилетней, не остывшей давности, высказанные в 1866 г. четырьмя поэтами и писателями. Он повторил тогда и свои строки в стихотворении «4 апреля 1866 года», и тютчевский болезненно-возмущенный возглас в стихотворении «Так! Он спасен — иначе быть не может!», и отклик на покушение Каракозова Достоевского, и строки стихотворения Некрасова «Осипу Ивановичу Комиссарову» 1866 г.:

«...Да! все мы — Русская земля — мы чуем,
Что тяжкий грех на нас, как тень от тучи, лег.
Великого Царя нам посылает Бог; <...>
Он вековые с нас снимает тяготы;
Освобожденную уже ведет Россию, <...>
И вдруг, враги внутри, и адский ков за ковом,
И царский стал венец Ему венцом терновым!.. <...>
История корить нас вечно будет Им...»[22]

Действительно, были ли у этого политического убийства — и у всей тогдашней «мундирной» оппозиционности — мотивы, которые имели хоть какое-то разумное объяснение? Константин Леонтьев цареубийство 1 марта 1881 г. назвал событием, «когда на улицах нашей европейской столицы либерализм анархический умертвил так безжалостно самого могущественного в мире и поэтому самому самого искреннего представителя либерализма государственного...»[23]

Источники и литература

1. <№ > 43164. — 1866. Апреля 9. Именной, данный Правительствующему Сенату. О возведении в потомственное Российской Империи дворянское достоинство Осипа Комисарова <так в источнике; далее не оговаривается>, временно-обязанного крестьянина Костромской губернии, Буйского уезда, Молвитинской волости, села Молвитино, и о именовании его Коммисаровым-Костромским // Полн. собр. законов Российской Империи. Собрание 2-е. СПб.: В Типографии II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1868. Т. 41. Отд. 1. С. 334–335.

2. *Вейнберг П. И.* 4-е апреля 1866 г. (Из моих воспоминаний) // Былое. Журнал, посвященный истории освободительного движения. 1906. № 4. С. 299–303.

3. Внутренние известия // Вечерняя Газета. 1866. 11 апр. С. 3.

[21] *Фет А.* День искупительного чуда... // Русский Вестник. 1881. Т. 152. № 4. С. 726.

[22] *Майков А.* Первое марта // Убиение царя-освободителя [Александра II]. М.: В Университетской типографии (М. Катков), 1881. С. 34–35.

[23] *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 231.

4. [*Вяземский П. А.*, кн.]. В дороге и дома. Собрание стихотворений князя П. А. Вяземского. М.: В типографии Бахметева, 1862. 400 с.

5. *Достоевский Ф. М.* Бесы. Подготовительные материалы // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1974. Т. 11. С. 58–332.

6. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1873 // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1980. Т. 21. С. 5–136.

7. *Иноземцева З. П.* Усвоить духовные плоды подвига новомучеников и исповедников XX столетия — насущная задача нашего общества // Оптинский альманах. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2020. Вып. 6: В поисках Града Небесного. С. 133–153.

8. *Леонтьев К. Н.* Две избранницы // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2003. Т. 5. С. 61–195.

9. *Леонтьев К. Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 159–233.

10. *Леонтьев К. Н.* Записка об Афонской Горе и об отношениях ее к России // *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2017. Т. 10. Кн. 1. С. 390–406.

11. [*Майков А. Н.*] 4 апреля 1866 года // 4 апреля 1866 года. Два стихотворения А. Н. Майкова. СПб.: В печатне В. Головина, 1866. 9 с.

12. *Майков А.* Первое марта // Убиение царя-освободителя [Александра II]. М.: В Университетской типографии (М. Катков), 1881. 36 с.

13. [*Скатов Н. Н.*] Осипу Ивановичу Комиссарову. [Комментарий] // *Некрасов Н. А.* Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. (22 кн.). Л.: Наука, 1981. Т. 2. С. 428–429.

14. *Троицкий В. Ю.* Идея государства и мысль народная в поэзии А. Н. Майкова // Два века русской классики. 2020. Т. 2. № 4. С. 104–117.

15. *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Письма: В 18 т. М.: Наука, 1990. Т. 7. 448 с.

16. *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. М.: Классика, 2003. Т. 2. 640 с.

17. *Фет А.* День искупительного чуда… // Русский Вестник. 1881. Т. 152. № 4. С. 726.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

И. В. Зимин

Мерные иконы в императорской семье

УДК 94(470+571)+271.2-526.62
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_135
EDN SCQYJQ

Аннотация: Статья посвящена истории бытования мерных икон в царской, а затем в императорской семье Романовых. Реконструируется хронология бытования икон, мотивация их появления. Традиция написания мерных икон, зародившаяся в середине XVI в., просуществовала в царской, а затем в императорской семье вплоть до начала XX в. Мерная икона воспринималась прежде всего как охранительная и сопровождала монархов вплоть до конца их жизни. Рассматриваемая традиция являлась одной из духовных скреп, которая связывала императорскую семью с традициями Московского царства.

Ключевые слова: мерная икона, царь, император, сакрализация власти, традиция, младенцы.

Об авторе: **Игорь Викторович Зимин**
Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Отечества Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. акад. И. П. Павлова.
E-mail: 30maler@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8941-5338

Для цитирования: Зимин И. В. Мерные иконы в императорской семье // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 135–142.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Igor V. Zimin

Measured icons in the imperial family

UDC 94(470+571)+271.2-526.62
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_135
EDN SCQYJQ

Annotation: The article is devoted to the history of the existence of measured icons in the royal, and then in the imperial family of the Romanovs. The article reconstructs the chronology of the existence of icons, the motivation for their appearance. The tradition of painting measured icons, which originated in the middle of the 16th century, existed in the royal and then the imperial family, until the beginning of the 20th century. The measured icon was perceived primarily as a protective one, and accompanied the monarchs until the end of their lives. This tradition was one of the spiritual bonds that connected the imperial family with the traditions of the Moscow kingdom.

Keywords: measured icon, king, emperor, sacralization of power, tradition, babies.

About the author: **Igor Viktorovich Zimin**
Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of the History of the Fatherland, First St. Petersburg State Medical University named after acad. I. P. Pavlova.
E-mail: 30maler@mail.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8941-5338

For citation: Zimin I. V. Measured icons in the imperial family. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 135–142.

Рождение ребенка в семье императора — цесаревича — являлось общегосударственным событием. Вместе с тем это было и не менее значимым семейным событием, безусловно, важным для родителей. Это неразрывное сплетение государственного и личного начала породило исторически сложившиеся алгоритмы действий, основывавшихся на прецедентах — «на традиции прежних лет». Эти алгоритмы реализовывались в широком диапазоне, от информационных и церемониальных до хозяйственных, служебных и финансовых.

Говоря о бытовавшей в императорской семье традиции заказа мерных икон, следует иметь в виду, что эта практика восходила ко временам Московского царства. Эти поведенческие алгоритмы личностного характера, связанные с рождением детей в императорской семье, тесно переплетались с исторически сложившимися церемониалами, многие из которых корнями уходили либо в народные традиции, либо были связаны с дворцовыми церемониалами Московского царства.

Мерные иконы органично входили в комплекс царских икон, которые передавались из поколения в поколение. Эти иконы украшали личные комнаты и храмы царского дворца и в итоге составляли самую близкую царю «домовую святость»[1].

Мерные иконы детей Иоанна IV: прп. Иоанн Лествичник (1554) — царевича Иоанна Иоанновича, вмч. Феодор Стратилат (1557) — царя Феодора Иоанновича, вмч. Димитрий Солунский (1582) — царевича Димитрия Углицкого

Традиция написания мерных икон вскоре после рождения царственных младенцев сформировалась во второй половине XVI в., в период царствования Ивана IV. Как пишет исследовательница Т. Е. Самойлова, когда в марте 1554 г. в царской семье родился второй сын, великий князь Иван Иванович, олицетворявший дальнейшую судьбу всей династии, «возникает традиция создавать для новорожденного наследника родимую, или мерную (то есть в меру роста младенца) икону с изображением святого, именем которого он был назван. Такая икона была призвана сопровождать по жизни своего владельца, оберегая его от возможных несчастий. Этот обычай также теснейшим образом связан с общим процессом сакрализации царской власти. Родимые иконы фиксировали рост младенца, приносимого в обряде крещения Богу „яко некое священное приношение“ от царской династии. Сама же идея мерной иконы имела хорошо просчитывающуюся современниками символическую связь с „мерами“ Гроба Господня, а подобные ассоциативные связи способствовали закреплению за ней значения реликвии царского рода»[2].

Обращение к византийским традициям, в том числе связанным с церемониалом венчания на царство (1547 г.), формировали в глазах современников сакрализованный облик царя. В контексте этих процессов Т. Е. Самойлова и рассматривает рождение традиции написания мерных икон: «Замысел отмечать рождение и крещение цесаревичей написанием мерных икон также следует поставить в один ряд с мероприятиями, предпринятыми с целью создать ореол святости вокруг царя. То, что эти иконы фиксировали меру роста младенца, приносимого царем Богу „яко некое священное

[1] *Забелин И. Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: Материалы. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 684–685, 718–719.

[2] *Самойлова Т. Е.* Иконы и власть. Выставка-реконструкция догмата богоизбранности московского государя // Наше наследие. 2008. № 87. URL: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8703.php (дата обращения: 07.01.2022).

Надгробный иконостас царевны Софьи из Смоленского собора Новодевичьего монастыря. Мерная икона царевны помещена в самом верху

приношение", придавало им статус фамильных реликвий»[3].

Далеко не все исследователи согласны с версией Т. Е. Самойловой о мерной иконе как о символе сакрализации царской власти. Например, Е. Ю. Суворова утверждает, что «происхождение мерных икон прозрачно и более естественно» и главной задачей мерной иконы являлось сохранение здоровья ребенка, что при распространенной детской смертности, даже на уровне царской семьи, было очень важно для царственных родителей. Кроме этого, «мерная икона, помимо своей прямой функции молитвы перед ней святому покровителю младенца, несет в себе некую духовно-соматическую связь, подчеркивает идентичность именно с определенным ребенком, применительно к размерам тела которого и создается пространство иконы»[4].

Впрочем, и Т. Е. Самойлова упоминает, что мерная икона должна оберегать ребенка «от возможных несчастий». Подчеркнем, что первый сын царя Ивана IV трагически погиб в июне 1553 г., и мерная икона прп. Иоанна Лествичника, изготовленная в мастерских Московского Кремля для второго сына, должна была прежде всего оберегать «его от возможных несчастий». Т. е. один из духовных смыслов мерной иконы — это духовное и физическое охранение человека на протяжении всей его жизни, буквально до гробовой доски.

Отметим и то, что мерные иконы по своей форме необычны, поскольку писались на узких досках. Так, размеры мерных икон, хранящихся в Московском Кремле, очень небольшие — 46 на 16 см. Дело в том, что с младенцев снимали две мерки: рост («долготу роста») и ширину узких плечиков младенца. Попутно отметим, что из стен Московского Кремля традиция изготовления мерных икон распространилась и на аристократическую среду. Об этом свидетельствует наличие в коллекции Русского музея двух мерных икон семьи Строгановых.

В XVI–XVII вв. сложилась традиция, что мерная икона сопровождала монарха буквально до его смерти и помещалась у его саркофага среди других погребальных икон. Т. Е. Самойлова упоминает, что «В XVII столетии надгробные иконостасы, воздвигнутые у гробниц первых царей из рода Романовых, включали в себя иконный портрет погребенного, патрональную икону, то есть образ соименного ему святого, мерную или родимую икону и так называемые гробовые иконы Богоматери и Иисуса Христа. Все они располагались над каменной украшенной гробницей, покрытой драгоценным покровом»[5].

---

[3] *Самойлова Т. Е.* К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003. URL: http://krotov.info/history/16/gaydenko/1554samo.html (дата обращения: 07.01.2022).

[4] *Суворова Е. Ю.* Мерная икона царя Алексея Михайловича из сокровищницы Московской Духовной Академии // Московская духовная академия. URL: http://old.mpda.ru/site_pub/1117144.html (дата обращения: 07.01.2022).

[5] *Самойлова Т. Е.* Священное пространство княжеского гроба // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006. С. 597.

Мотив присутствия мерной иконы у царской гробницы был вполне логичен и понятен: «Нам неизвестно, когда именно мерные иконы, составлявшие „личную святость“ умершего, попали в надгробный иконостас. Однако саму идею их присутствия в надгробных иконостасах помогают понять миниатюры иллюстрированных Синодиков, которые в русской традиции являются аналогом западноевропейский книге Ars moriendi. На одной из миниатюр Синодика XVII в. изображено, как мамка качает в люльке спеленатого младенца. В нижней части той же миниатюры — гроб, в котором в погребальных пеленах лежит умерший. Миниатюра снабжена следующей подписью: „Приидите, последнее целование дадим брату умершему, Бога похваляюще, се бо отшел… от рождения своего … от суеты страстныя плоти во гроб идет“. Текст и изображение раскрывают идею пространства жизненного пути, заключенного между иконой в меру роста новорожденного и его гробницей, между его отправной и конечной вехой: при рождении измеряли пришедшего в мир человека, чтобы в меру роста написать икону его святого покровителя, по смерти с него снимали мерку для изготовления гроба»[6]. И эта традиция, оформившаяся в XVII в., сохранялась в императорской семье вплоть до начала XX в.

Надгробие Петра I.
Справа на стене в скромной рамке мерная икона императора. Фото нач. XX в.

В музеях Московского Кремля сохранилось восемь мерных икон. Три мерные иконы связаны с сыновьями Ивана IV: икона прп. Иоанна Лествичника принадлежала Ивану Ивановичу; икона вмч. Феодора Стратилата — Федору Ивановичу; икона вмч. Димитрия Солунского — Дмитрию Ивановичу Углицкому. Пять мерных икон связаны с Романовыми.

Поэтому Т. Е. Самойлова предполагает, что хронологические рамки бытования мерных икон охватывают период со времени рождения второго сына Ивана IV (1554 г.) до рождения Петра I (1672 г.). В последующее время модернизационных реформ изменение ритуала погребения царственных особ, ориентация на западные стандарты привели к угасанию традиции написания мерных икон.

Что касается мерной иконы Петра I, то, как пишет в монографии «Печальные церемониалы» главный научный сотрудник Петропавловской крепости, к. и. н. М. О. Логунова, вплоть до 1950-х гг. в Петропавловском соборе хранилась мерная икона Петра I. Дальнейшая судьба мерной иконы неизвестна. Напомним, что Петр I родился 30 мая 1672 г., его «размеры» для мерной иконы составляли 11 (длина) и 3 (ширина) вершка, т. е. 50 на 14 см. Крестным отцом младенца стал царевич Федор, а крестной матерью — старшая сестра царя Алексея Михайловича Ирина Михайловна.

Традиция писания мерных икон в императорской семье была возрождена Екатериной II при рождении ее внуков. По воспоминаниям сына духовника Екатерины II прот. И. И. Панфилова, служившего при императрице 24 года, она «отдавала духовнику записку, в коей собственной рукой обозначала имя младенца». На этих записках, по сей день хранящихся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, рукой императрицы написано: «Александр 12 декабря 1777 г. в Петербурге — крещен

[6] Там же. С. 600.

20 декабря»; «Константин 27 апреля 1779 г. в Царском Селе — крещен 5 мая»; «Александра 29 июля 1783 г. в Царском Селе — крещена 6 августа»; «Елена 13 декабря 1784 г. в Петербурге — крещена 22 декабря»; «Мария 4 февраля 1786 г. в Петербурге — крещена 12 февраля»; «Ольга 11 июля 1792 г. в Царском Селе — крещена 18 июля»[7].

Вероятно, для внуков писались и мерные иконы. Совершенно точно известно, что мерная икона была написана летом 1796 г. для будущего императора Николая I. В своих записках он упомянул, что «императрица дарила *каждому новорожденному* (курсив наш. — *И. З.*) икону его святого, сделанную по росту ребенка в день его рождения»[8].

Мерная икона, подаренная Николаю I царственной бабушкой, сопровождала его на протяжении всей жизни. Более того, Николай Павлович в 1844 г. перед официальным визитом в Англию в духовном завещании распорядился, что «образ Чудотворца Николая, в рост мой при рождении, должен всегда оставаться в Аничкове»[9].

Когда внуки Екатерины II выросли, они, в свою очередь, продолжили эту традицию. Александр I в апреле 1818 г. подарил мерную икону своему племяннику, будущему Александру II. Ныне эта мерная икона с образом Александра Невского, хранится в постоянной экспозиции Петропавловской церкви Большого Петергофского дворца[10].

Любопытно, что, наряду с традицией написания мерной иконы, в императорских семьях бытовали и другие традиции, своими корнями восходившие ко временам Московского царства. Например, у Романовых имелась традиция завертывать родившегося младенца в рубашку отца. Так, в 1822 г. сразу же после рождения дочери Николай Павлович, завернув в свою рубашку крошечную Ольгу Николаевну, понес ее на первый этаж Аничкова дворца, чтобы показать своим старшим детям — четырехлетнему будущему Александру II и трехлетней княжне Марии Николаевне. В записках он упоминает, что после этого «поменял сорочку»[11].

Судя по мемуарным упоминаниям, это была устойчивая традиция. Например, великий князь Александр Михайлович вспоминал: «Каждый раз при рождении ребенка я считал своим долгом следовать старинному русскому обычаю. Он заключался в том, что при первом крике ребенка отец должен зажечь две свечи, которые он и его жена держали во время обряда венчания, а потом он должен завернуть новорожденного в ту рубашку, которую он надевал предыдущей ночью. Это, быть может, глупое суеверие, но мне казалось, что это придавало больше уверенности Ксении»[12].

Мерные иконы для детей Александра II на протяжении десятилетий писал иконописец Василий Макарович Пешехонов (1818–1888). В 1843 г. он написал мерную икону для великого князя Николая Александровича (ум. в 1865 г.) — образ свт. Николая Чудотворца; в 1845 г. для будущего Александра III — икону св. блгв. князя Александра Невского; в 1847 г. для великого князя Владимира Александровича — икону св. равноап. князя Владимира; в 1850 г. для великого князя Алексея Александровича — икону свт. Алексия, митрополита Московского.

Когда у Александра II в 1857 г. родился сын, названный в честь прп. Сергия Радонежского, то сразу по его рождении известному иконописцу В. М. Пешехонову

---

[7] ОР РНБ. Ф. 650. Д. 447. Записки с именами, которые она желала дать своим внукам при крещении: Александр, Константин, Александра, Елена, Мария, Ольга. 1777–1795.

[8] Воспоминания о младенческих годах Императора Николая Павловича, записанные Им собственноручно // Николай Первый и его время. Т. 1. М., 2000. С. 74.

[9] Духовное завещание в Бозе почившего государя императора Николая Павловича. 4 мая 1844 года // Николай I: личность и эпоха. Новые материалы. СПб., 2007. С. 465.

[10] Эту мерную икону вывезла за границу княгиня Е. М. Юрьевская, морганатическая супруга Александра II. ГМЗ «Петергоф» приобрел ее в 2005 г. на Русском аукционе в Англии.

[11] Цит. по: *Зимин И. В.* Аничков дворец. Резиденция наследников престола. Вторя половина XVIII — начало XX в. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2019. С. 71

[12] Александр Михайлович. Книга воспоминаний // Библиотека портала «Хронос». URL: http://www.rummuseum.ru/lib_a/al_mih08.php (дата обращения: 07.01.2022).

заказали образ прп. Сергия «в рост Его Высочества, как того требовал старинный благочестивый обычай». Серебряный вызолоченный оклад для этой иконы выполнил петербургский золотых дел мастер И.-В. Кейбель. После гибели великого князя Сергея Александровича в 1905 г., по традиции, мерную икону поместили в храм-усыпальницу в Чудовом монастыре[13].

В 1856 г. указом Александра II В. М. Пешехонову было даровано звание Иконописца Двора Его Императорского Величества, с правом использования на вывеске мастерской Государственного герба Российской империи и надписи «Привилегированный мастер Двора Его Императорского Величества»[14].

Попутно отметим, что в списке поставщиков Императорского двора упомянуты: «№ 268. Пешехонов, Вас. Иконы; № 329 Сафонов Николай. Иконопись. СПб.»[15]. Среди поставщиков великих князей только у Сергея Александровича значатся: «Чириков Иосиф, в Москве. 1896 г. Иконы; Дикарев Михаил в Москве. 1896 г. Иконы»[16].

Император Николай II
с цесаревичем Алексеем, 1905 г.

Позже В. М. Пешехонов писал «образа в меру роста» и для детей Александра III. Например, в 1868 г., за месяц до родов будущего Николая II, из Кабинета Его Императорского Величества последовал запрос: «Доставить сколь возможно поспешно меру роста высоконоворожденного для изготовления, согласно установлению, Иконы в означенную меру»[17]. К концу ноября 1868 г. «освященный образ св. Николая Чудотворца, сделанный по доставленной мерке в рост, какого был при рождении Его Императорское Высочество Великий Князь Николай Александрович», доставили в Аничков дворец. Последняя мерная икона была написана Пешехоновым в 1882 г. для великой княжны Ольги Александровны.

В семье Николая II традиция написания мерных икон была продолжена. Еще до рождения в Александровском дворце Царского Села дочери Николая II великой княжны Ольги Николаевны (3 ноября 1895 г.) в Министерстве императорского двора был подготовлен перечень первоочередных мероприятий, которые следовало реализовать сразу же после рождения ребенка: «При разрешении от бремени императрицы Александры Федоровны необходимо сделать следующие распоряжения». В числе прочего, под № 4 предписывалось «выяснить меру роста, для изготовления образа»[18]. Поскольку при императорском дворе бытовала прецедентная традиция «по образцу

[13] Великий князь Сергей Александрович: биографические материалы. Кн. 1: 1857–1877. Сост., авт. вступ. ст. и коммент. И. В. Плотникова. М., 2006. С. 14.

[14] См.: *Белик Ж.* Иконописец Двора Его Императорского Величества // Русское искусство. URL: http://www.russiskusstvo.ru/themes/artist/a1858/ (дата обращения: 07.01.2022).

[15] Поставщики Двора Его Императорского Величества. Поставщики Московского Кремля. 1856–2006. М., 2006.

[16] Там же. С. 222–223.

[17] РГИА. Ф. 1339. Оп. 1. Д. 39. Л. 9. О распоряжениях по случаю рождения и Св. Крещения Его Императорского Высочества Великого Князя Николая Александровича. 1868.

[18] РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 1289. Л. 1. О распоряжениях по случаю разрешения от бремени Государыни Императрицы Александры Федоровны дочерью Ольгой Николаевной. 1895.

прежних лет», то в этом же документе имелась «Справка о распоряжениях в 1868 г. по случаю рождения Его Императорского Величества Великого Князя Николая Александровича», в которой под № 7 указывалось: «Изготовлен образ по мере роста»[19]. Подобные мерные иконы были изготовлены при рождении всех последующих детей в семье Николая II. Последняя мерная икона была написана для цесаревича Алексея Николаевича в 1904 г. Судьба ее автору неизвестна.

Таким образом, можно констатировать, что традиция написания мерных икон, зародившаяся в середине XVI в., просуществовала в царской, а затем императорской семье, вплоть до начала XX в. Мерная икона воспринималась прежде всего, как охранительная, и сопровождала монархов вплоть до конца их жизни. Эта традиция являлась одной из духовных скреп, связывавшей императорскую семью с традициями Московского царства.

Источники и литература

1. Александр Михайлович. Книга воспоминаний // Библиотека портала «Хронос». URL: http://www.rummuseum.ru/lib_a/al_mih08.php (дата обращения: 07.01.2022).

2. *Белик Ж.* Иконописец Двора Его Императорского Величества // Русское искусство. URL: http://www.russiskusstvo.ru/themes/artist/a1858/ (дата обращения: 07.01.2022).

3. Великий князь Сергей Александрович: биографические материалы. Кн. 1: 1857–1877. Сост., авт. вступ. ст. и коммент. И. В. Плотникова. М., 2006.

4. Воспоминания о младенческих годах Императора Николая Павловича, записанные Им собственноручно // Николай Первый и его время. Т. 1. М., 2000.

5. Духовное завещание в Бозе почившего государя императора Николая Павловича. 4 мая 1844 года // Николай I: личность и эпоха. Новые материалы. СПб., 2007.

6. *Забелин И. Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: Материалы. М.: Языки славянской культуры, 2003.

7. *Зимин И. В.* Аничков дворец. Резиденция наследников престола. Вторая половина XVIII — начало XX в. Повседневная жизнь Российского императорского двора. М.: Центрполиграф, 2019.

8. Поставщики Двора Его Императорского Величества. Поставщики Московского Кремля. 1856–2006. М., 2006.

9. *Самойлова Т. Е.* Иконы и власть. Выставка-реконструкция догмата богоизбранности московского государя // Наше наследие. 2008. № 87. URL: http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/8703.php (дата обращения: 07.01.2022).

10. *Самойлова Т. Е.* К истории возникновения традиции написания мерных икон // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего Средневековья. XVI век. СПб., 2003. URL: http://krotov.info/history/16/gaydenko/1554samo.html (дата обращения: 07.01.2022).

11. *Самойлова Т. Е.* Священное пространство княжеского гроба // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М., 2006.

12. *Суворова Е. Ю.* Мерная икона царя Алексея Михайловича из сокровищницы Московской Духовной Академии // Московская духовная академия. URL: http://old.mpda.ru/site_pub/1117144.html (дата обращения: 07.01.2022).

13. ОР РНБ. Ф. 650. Д. 447. Записки с именами, которые она желала дать своим внукам при крещении: Александр, Константин, Александра, Елена, Мария, Ольга. 1777–1795.

14. РГИА. Ф. 1339. Оп. 1. Д. 39. Л. 9. О распоряжениях по случаю рождения и Св. Крещения Его Императорского Высочества Великого Князя Николая Александровича. 1868.

15. РГИА. Ф. 468. Оп. 43. Д. 1289. Л. 1. О распоряжениях по случаю разрешения от бремени Государыни Императрицы Александры Федоровны дочерью Ольгой Николаевной. 1895.

[19] Там же. Л. 3.

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

**Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви**

№ 2 (9) 2022

А. Ю. Митрофанов

Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I?

УДК 94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_143
EDN VQOQHO

Аннотация: Статья посвящена проблеме появления самозванца Лже-Хилбудия, который может рассматриваться по мнению автора как несостоявшийся инструмент императора Юстиниана для христианской миссии среди славян. Автор подтверждает гипотезу готского происхождения истинного Хилбудия. Автор также рассматривает этногенез антов в широком контексте проблемы трансформации поздних сарматов.

Ключевые слова: Хильбудий, Юстиниан, славяне, анты, сарматы.

Об авторе: **Андрей Юрьевич Митрофанов**
Доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-157

Для цитирования: Митрофанов А. Ю. Самозванец Лже-Хилбудий — авантюрист или инструмент христианизации восточных славян в эпоху Юстиниана I? // Русско-Византийский вестник. 2022. № 2 (9). С. 143–152.

RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2 (9) 2022

Andrey Y. Mitrofanov

The impostor False Chilbudius — an adventurer or a tool for the Christianization of the East Slavs in the back of Justinian I?

UDC 94(495)
DOI 10.47132/2588-0276_2022_2_143
EDN VQOQHO

Abstract: The article is devoted to the problem of the appearance of the impostor False Hilbudius, which can be considered, according to the author, as a failed instrument of Emperor Justinian for the Christian mission among the Slavs. The author confirms the hypothesis of the Gothic origin of the true Hilbudius. The author also examines the ethnogenesis of the Ants in the broad context of the problem of transformation of the late Sarmatians.

Keywords: Hilbudius, Justinian, Slavs, Ants, Sarmatians.

About the author: **Andrey Yurievich Mitrofanov**
Doctor of Historical Sciences, Professor of the St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: non-recuso-laborem@yandex.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5365-157

For citation: Mitrofanov A. Y. The impostor False Chilbudius — an adventurer or a tool for the Christianization of the East Slavs in the back of Justinian I? *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 2 (9), pp. 143–152.

Прокопий Кесарийский, офицер штаба стратега-автократора Велизария и крупнейший историк эпохи императора Юстиниана I (527–565), сохранил в своем повествовании интересный рассказ об одном из самых ранних византийских самозванцев, который, правда, не претендовал на императорскую власть, а лишь объявил себя погибшим в бою римским военачальником. История этого самозванца была непосредственно связана с антами, поэтому его появление может также рассматриваться в контексте раннеславянской истории. Как сообщает Прокопий, римский военачальник Хилбудий (Χιλβούδιος / Chilbudius), принадлежавший к «дому Юстиниана» (ἐκ τῆς Ἰουστινιανοῦ βασιλέως οἰκίας), т. е. являвшийся тем, кого в древней Руси назвали бы «боевым холопом», а в средневековой Германии «динстманном» императора, в 530–533 гг. занимал должность magister militum per Thraciam (Procop. BG III. 14. 1)[1]. Возможно, Хилбудий заменил в этой должности другого известного римского военачальника Мунда, гота по происхождению, принимавшего впоследствии участие в Готской войне Юстиниана. Хилбудий был не только опытным командиром, но еще и совершеннейшим бессребреником, что, видимо, было редкостью для высшего офицерского состава восточноримской армии в эту эпоху. Возглавив римские войска во Фракии, Хилбудий отличился в борьбе с гуннами, антами и славянами, опустошавшими римские земли. Причем Хилбудий не только успешно бил вторгавшиеся во Фракию неприятельские отряды, но переправлялся со своими солдатами через Дунай и разорял земли славян. Ответные рейды на варварскую территорию были излюбленной тактикой римских войск в эпоху Поздней Античности, о чем подробно вспоминает Аммиан Марцеллин в рассказе об аналогичном рейде цезаря Юлиана на территорию зарейнских аламаннов в 357 г. после крупной победы римлян при Аргенторате (Amm. Marc. XVII. 1. 4–14). Во время одного из подобных набегов за Дунай, в 533 г., Хилбудий попал в засаду, устроенную славянами, и пал в бою (Procop. BG III. 14. 2–6), после чего варвары могли беспрепятственно проникать на римскую территорию.

Примерно через двенадцать лет, в 545/546 г., некий хитрый римлянин, находившийся в плену у антов, желая вернуться из плена домой, начал убеждать своего добросердечного хозяина-анта в том, что видел у соседних славян какого-то раба-анта, захваченного во время войны между антами и славянами, который в точности напоминает покойного Хилбудия. Этот мнимый Хилбудий, оказавшись в плену у славян, действительно отличился воинской доблестью и быстро стяжал себе славу. Пленный римлянин убедил своего хозяина-анта выкупить у славян этого человека за крупную сумму, обещая за это милости императора Юстиниана. Однако, когда мнимый Хилбудий оказался на свободе, он изложил своим освободителям правдивую историю своего происхождения, ни единым словом, не упомянув о покойном римском военачальнике. Тогда пленный римлянин, опасаясь, что весь его план возвращения на родину рухнет, начал убеждать антов в том, что их выкупленный соплеменник на самом деле и есть спасшийся римский военачальник Хилбудий. В результате анты на всеобщем собрании заставили выкупленного соотечественника признаться, что он — спасшийся Хилбудий. При этом Лже-Хилбудий будто бы действительно выучил манеры настоящего Хилбудия и даже бегло говорил по-латыни. Анты начали переговоры с императором Юстинианом о том, чтобы римляне выкупили у них Лже-Хилбудия, который затем должен был в качестве римского стратега возглавить гарнизон антов в укрепленном пункте за Дунаем под названием Туррис, некогда построенном римлянами при императоре Траяне (98–117), и защищать римскую границу от вторжений славян и степных кочевников. Римлянин-пленник, бывший автором интриги, вызвался сопровождать Лже-Хилбудия к своим соотечественникам, однако во время первой же встречи самозванец был разоблачен римским военачальником Нарсесом, армянином на римской службе, арестован по его приказу и в оковах доставлен в Константинополь, где затем следы самозванца теряются (Procop. BG III. 13. 24–26; 14. 7–21; 31–36).

[1] *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. 395–527. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. P. 286–287 (далее = PLRE 1980).

В историографии существовала дискуссия относительно происхождения и этнической принадлежности как истинного Хилбудия, так и самозванца. В частности, Г. Г. Литаврин полагал, что поскольку интрига с самозванцем зародилась в антской среде, то Лже-Хилбудий был антом, и, следовательно, антом или же во всяком случае славянином был также настоящий Хилбудий. Именно поэтому самозванец мог легко имитировать манеры павшего римского военачальника[2]. С. А. Иванов, Л. А. Гиндин и В. Л. Цымбурский отмечают, что в историографии предпринимались попытки отождествления имени Χιλβούδιος с такими древнеславянскими именами как «Милбуд» или «Хвалибуд», однако более убедительна предложенная Богданом Струминским реконструированная готская этимология этого имени: Χιλβούδιος = *Hil[i]budeis от древнегерманского Hillibodo «вестник битвы». При этом сам Прокопий по-видимому считал Хилбудия римлянином, ибо нигде не подчеркивал его особое этническое происхождение[3]. Прокопий отмечал, что владение Лже-Хилбудием латинским языком в силу определенных причин не стало для Нарсеса доказательством его тождества с римским военачальником, что может свидетельствовать как раз о том, что анты уповали на знание самозванцем латинского языка как на важное доказательство его римского происхождения, но не учли, что Нарсес в прошлом мог лично знать настоящего Хилбудия. Не исключено также, что Нарсес легко разоблачил Лже-Хилбудия именно вследствие того, что тот был антом и не владел готским языком, который был родным наречием истинного Хилбудия. Подобное предположение представляется весьма логичным, если учесть упомянутую выше идентификацию имени Χιλβούδιος как готского имени.

П. В. Шувалов выделяет в трактате Псевдо-Маврикия о военном искусстве особый раздел, посвященный особенностям боевых действий против славян, и предполагает, что этот раздел был написан на основе отдельного военного трактата, который обобщил опыт походов Хилбудия против славян в 531–533 гг. Исследователь называет этот трактат условным термином Pseudo-Chilbudius[4]. Это предположение вызывает соблазн приписать трактат самому полководцу Хилбудию или же, что более вероятно, учитывая раннюю гибель Хилбудия в бою со славянами, отождествить автора трактата с самозванцем Лже-Хилбудием, каким-то чудом спасенным императором Юстинианом после разоблачения из константинопольских застенков. То обстоятельство, что самозванец мог сообщить римлянам много ценных сведений о военном деле антов и славян на основе своего личного опыта, сомнений не вызывает. Дальнейшее развитие подобной гипотезы упирается в проблему этнического происхождения антов, которая ставит перед специалистами вопрос: а насколько военное дело антов во второй четверти VI в. соответствовало уровню славянского военного искусства?

Г. В. Вернадский высказал предположение о том, что первоначально анты были одним из ираноязычных, точнее аланских кочевых племен, в котором после нашествия гуннов восторжествовал славянский субстрат[5]. Румынский историк Флорин Курта вообще отказывает антам и славянам в какой бы то ни было единой этнокультурной общности и на этом основании отрицает принадлежность к славянам Хилбудия[6]. М. М. Казанский, напротив, на основании интерпретации памятников археологии категорически утверждает, что анты были славянским племенем, а военное дело антов претерпевало такую же эволюцию, как и военное дело славян в VI в.[7]

---

[2] *Литаврин Г. Г.* О двух Хилбудах Прокопия Кесарийского // Византийский Временник. 47 (1986). С. 24–30.

[3] Свод древнейших письменных известий о славянах / Сост. Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин. Т. 1. (I–VI вв.). М., 1994. С. 215.

[4] *Шувалов П. В.* Урбикий и «Стратегикон» Псевдо-Маврикия (часть 2) // Византийский временник. 64 (2005). С. 47–48.

[5] *Вернадский Г. В.* Древняя Русь. Тверь; М., 1996. С. 140–148.

[6] *Curta F.* The Making of the Slaves. History and Archeology of the Lower Danube Region c. 500–700. Cambridge: University Press, 2004. P. 83.

[7] *Казанский М. М.* Вооружение и конское снаряжение славян V–VII вв. // Славяне на Дунае. Обретение родины. Stratum plus 5 (2015). С. 69–75.

Выдвижение самозванца Лже-Хилбудия стало возможным благодаря подготовке foedus, договора, заключенного антами с императором Юстинианом в 545 г., причем инициатором создания легенды о самозванце был пленный римлянин, мечтавший вернуться на родину при помощи этого самозванца. Необходимо учитывать, что Юстиниан в это время уже давно (как минимум с 21 ноября 533 г.) носил эпитет «Ἀντικός» (Anticus) в своем полном титуле, что, по мнению С. А. Иванова, было связано не с победами над антами Хилбудия в 531–533 гг., а с победой над антами брата Юстиниана Германа, одержанной еще в царствование Юстина I (518–527) (Procop. BG III. 7. 40. 5–6). Причем эпитет «Ἀντικός» присутствует в титуле Юстиниана после эпитета «Γερμανικός» (Germanicus), который был в последний раз до Юстиниана использован императором Коммодом (180–192), и перед эпитетом «Ἀλανικός» (Alanicus), который Юстиниан включил в свой титул в 533 г. после завоевания королевства аланов и вандалов в Северной Африке[8]. При этом С. А. Иванов ошибочно называет североафриканских аланов «германским племенем», подчеркивая их отличие от кавказских аланов, хотя как те, так и другие аланы были частью большой сарматской, т. е. ираноязычной племенной общности, разделившейся в последней четверти IV в. в результате нашествия гуннов. Включение эпитета «Ἀντικός» в титул Юстиниана было связано не только с конкретной победой римлян над этим племенем при Юстине I, но также и с тем, что Юстиниан претендовал на протекторат над антами, что могло найти свою практическую реализацию в договоре 545 г. в том случае, если бы Лже-Хилбудий не был разоблачен Нарсесом. Однако разоблачение самозванца повлекло за собой разрыв договора с антами и скорое возобновление войны с ними. Эпитет «Ἀντικός» оставался в титуле преемников Юстиниана до времени правления Ираклия (610–641), который в последний раз использовал этот эпитет в 22-й Новелле 1 мая 612 г.

Обстоятельства появления Лже-Хилбудия и заключения несостоявшегося договора Юстиниана с антами заставляют вспомнить события, произошедшие весной 358 г. на левом берегу Дуная, недалеко от тех мест, в которых впоследствии произойдет эпопея Лже-Хилбудия, и описанные их современником Аммианом Марцеллином (Amm. Marc. XVII. 12. 1–21). Сын Константина Великого Констанций II (337–361) с крупными воинскими силами выступил из Сирмия, переправился через Дунай по наведенному несмотря на весенний паводок понтонному мосту и вторгся в земли сарматов ардарагантов (свободных) и их союзников квадов. В отличие от сарматов ардарагантов квады представляли собой германское племя, принадлежавшее к племенному союзу свевов, но испытавшее сильное влияние сарматского суперстрата, т. е., вероятно, квады по сути управлялись сарматской, по-видимому, изначально языгской или роксоланской аристократией. Римский историк подчеркивает культурную близость сарматов и германских племен квадов и трансюгитанов: и те, и другие были кочевниками и располагали крупными соединениями панцирной конницы для набегов на римские провинции (aderant autem ilico Sarmatis periculorum Quadi participes, qui noxarum saepe socii fuerant indiscreti, locorum confiniis et feritate iunctissimis) (Amm. Marc. XVII. 12. 8) (Sarmatas et Quados vicinitate et similitudine morum armaturaeque…) (Amm. Marc. XVII. 12. 12). В этом факте нет ничего удивительного, ибо еще Евсевий Кесарийский сообщает о том, что в период правления Константина готы восстали против сарматов, следовательно, согласно Евсевию, готы находились до этого момента у сарматов в подчинении (Euseb. VC IV. 6). Подобное подчинение, вероятно, было характерно и для квадов, хотя, по сообщению Аммиана Марцеллина, вождь квадов Арагарий, вероятно, сам бывший по происхождению сарматом, властвовал над сарматским князьком Узафером (Amm. Marc. XVII. 12. 14). Далее Евсевий рассказывает, что для борьбы с готскими повстанцами сарматы (ардараганты) вооружили своих рабов (лимигантов). После победы над готами сарматы лимиганты обратили оружие против своих господ. Тогда Константин предоставил сарматам ардарагантам

[8] Свод древнейших письменных известий о славянах… Т. 1. (I–VI вв.). М., 1994. С. 260–264.

территорию для расселения в Паннонии на территории Римской Империи и сделал их федератами.

В историографии существуют две точки зрения на происхождение сарматов ардараганов и сарматов лимигантов. Согласно первой — лимиганты были потомками языгов и роксоланов. Языги согласно Аппиану проникли в Восточную Европу еще во времена Митридатовых войн (Appian. Hist. Rom. XII. 69), а роксоланы, по сообщению Тацита, вторглись в Мезию в 69 г. по Р. Х. (Tac. Hist. I. 79). Ардараганты же являлись потомками роксоланов, которые вторглись в среднее Придунавье в период Маркоманнских войн (166–180 гг.) и покорили кочевавших там языгов[9]. Согласно второй — ардараганты объединяли потомков как роксоланов, так и языгов, а лимиганты представляли собой сарматизированное оседлое население Придунавья, потомков, обитавших здесь в древности, дакийских и кельтских племен[10]. Впрочем, современные исследователи склоняются к тому, что разделение ардарагантов и лимигантов в действительности отражало социальные страты, существовавшие в позднесарматском кочевом обществе, и не носило этнического характера[11].

С нашей точки зрения сведения Евсевия представляют собой драгоценный источник информации об этно-социальной обстановке, сложившейся внутри сарматских племен к началу второй четверти IV в. Эти сведения позволяют предположить, что сарматы ардараганты были европейской ветвью аланов-танаитов. Как показал А. В. Симоненко, с 250 г. и до начала IV в. происходила активная экспансия аланов-танаитов на Запад из района Нижнего Дона. Аланы-танаиты дошли до Прута и Днестра и определили характер культуры европейских аланов, существовавшей на этих территориях до второй половины IV в.[12] Очевидно, под сарматами лимигантами действительно следует понимать западные сарматские племена, остатки языгов или роксоланов, которые на рубеже III–IV вв. либо были подчинены кочевыми волнами европейских аланов, либо были оттеснены европейскими аланами к Дунаю. Евсевий характеризует сарматов ардарагантов (европейских аланов) как «непривыкших к рабству» (Σαυροματῶν γένη μὴ πρότερον δουλεύειν μεμαθηκότα) (Euseb. VC IV. 5), обладавших «хвастливостью варварского высокомерия» (Σαυρομάτας… τοὺς ἄνδρας βαρβαρικῷ φρονήματι γαυρουμένους) (Euseb. VC IV. 6). Подобная характеристика соответствует описанию аланов у Аммиана Марцеллина: «Они не имели никакого понятия о рабстве, будучи все одинаково благородного происхождения…» (servitus quid sit ignorabant, omnes generoso semine procreati…) (Amm. Marc. XXXI. 2. 25). Е. В. Вдовченков связывает наступление аланов-танаитов на Запад в этот период с экспансией аланов Предкавказья в нижнее Подонье и утверждением в этом регионе новой культуры, связанной с Предкавказской Аланией[13]. К началу второй четверти IV в. европейские аланы стали испытывать определенные трудности, связанные с восстанием подчиненных прежде готов, чем незамедлительно воспользовались дунайские сарматские группировки. Какая-то незначительная часть аланов (сарматы ардараганты) предпочла стать федератами Империи. Борьба между сарматами лимигантами (дунайские группировки) и сарматами ардарагантами (европейскими аланами) продолжалась и позднее, в 350-х гг., о чем свидетельствует Аммиан Марцеллин в описании сарматской кампании Констанция II.

Поход Констанция II был настолько успешным, что римляне разбили неприятеля, разорили его земли в той части европейской Сарматии, которая примыкала к Дунаю

[9] *Harmatta J.* Studies on the History and Language of the Sarmatians. Szeged, 1970. P. 57.

[10] *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М.: Наука, 1970. С. 162.

[11] *Вдовченков Е. В.* Ардараганты и лимиганты (к вопросу об отношениях зависимости у сарматов) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 11–2 (25) (2012). С. 59–61.

[12] *Симоненко А. В.* Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2011. С. 155–157.

[13] *Вдовченков Е. В.* Социальная история сарматов Нижнего Подонья. М.: Аквилон, 2017. С. 116–119.

напротив римских провинций Вторая Панонния и Валерия, лежавших на правом берегу реки. Когда сарматы и квады сформировали три ударных отряда для контрнаступления, они были вновь наголову разбиты римлянами. Эти победы были одержаны Констанцием благодаря крупным соединениям римской конницы, впервые сформированным для борьбы с сарматами и персами еще при императоре Галлиене (253–268)[14] и воссозданным при Констанции. В результате царь свободных сарматов Зизаис прибыл к Констанцию в сопровождении зависимых сарматских князьков Румона, Зинафра и Фрагиледа и принес императору клятву верности, заключил с ним foedus, который Аммиан Марцеллин интерпретирует как передачу всех сарматов во власть римлян вместе с женами, детьми и всеми землями. Констанций позволил Зизаису владеть степными территориями, на которых кочевало его племя, но потребовал от сарматов выдать всех римских пленных, предоставить заложников и впредь повиноваться приказам. Затем Констанций принял посольство вождя трансюгитанов и квадов Арагария и зависимого от него сарматского князька Узафера. Арагарий выдал заложников по требованию Констанция, а затем римский император заключил отдельный foedus с Узафером вопреки протестам Арагария, что в сущности означало признание римлянами независимости этого сарматского объединения. Затем Констанций назначил Зизаиса царем над всеми сарматскими племенами и, по словам Псевдо-Аврелия Виктора, пробыл некоторое время среди них «к их возвеличиванию», последовав примеру Помпея, заключившего мир с армянским царем Тиграном II (95–55 до Р. Х.) (Ps. Aur. Vict. XLII. 21–22). После этого Констанций начал боевые действия против полуоседлых сарматов-лимигантов.

Современный исследователь А. А. Туаллагов предлагает отождествлять сарматов-лимигантов с языгами и достаточно тенденциозно характеризует Рим того времени как слабеющую, но еще могущественную, коварную и жестокую силу[15]. Подобная оценка продиктована национальными симпатиями исследователя, который странным образом забывает, что Рим в эпоху Констанция II придерживался оборонительной стратегии на Дунайской границе, в то время как главная угроза для сарматов лимигантов исходила как от их же собственных родственников ардарагантов, так и от новых волн степных кочевников, вторгавшихся в Подунавье из южнорусских степей, среди которых были уже упомянутые аланы-танаиты и позднее гунны.

Политика Констанция II в отношении сарматов представляла собой сочетание традиционной для римлян военной силы и федератских договоров, которые служили инструментом для утверждения римского влияния на территориях, потерянных при императоре Аврелиане (270–275). Позднее этой же политики пытался придерживаться император Валент (364–378) в отношениях с готами тервингами короля Фритигерна. Несмотря на то что после катастрофы под Адрианополем и гибели Валента в 378 г. римляне надолго потеряли контроль над задунайскими областями (т. е. землями к северу от Дуная), а при Феодосии II (408–450) дошло до того, что римляне сами платили дань гуннам Аттилы, Юстиниан принял твердое решение восстановить римскую сферу влияния на старинных территориях Дакии. Подобное решение было в первую очередь продиктовано стремлением обезопасить римские провинции, лежащие к югу от Дуная, от постоянных набегов степных кочевников (протобулгар), к которым в начале VI в. присоединились анты и славяне. Победа Германа над антами при Юстине I, вероятно, дала возможность Юстиниану включить в свой титул эпитет «Ἀντικός» и таким образом заявить претензии на власть над этим племенем. По-видимому, победы Хилбудия над антами и славянами в 531–533 гг., а затем междоусобицы между антами и славянами, в ходе которых в плену у славян оказался Лже-Хилбудий, укрепили Юстиниана в намерении включить земли антов, расположенные к северу

[14] *Мехамадиев Е. А.* Военная организация Поздней Римской Империи в 253–353 гг.: от реформ императора Галлиена до периода тетрархии (253–305). СПб.: Петербургское востоковедение, 2019. С. 110–142.

[15] *Туаллагов А. А.* Поздние сарматы на границах Рима // Известия СОИГСИ. 3 (42) (2009). С. 72–98.

от нижнего течения Дуная, в римскую сферу влияния. Возможное существование в антской среде алано-сарматского суперстрата теоретически могло облегчать культурные контакты римлян с антской знатью, ибо в подобном случае эти контакты опирались на многовековую традицию федератских и патронатских отношений императорской власти с сарматскими царями.

Впрочем, нельзя исключать, что согласованный заранее проект назначения Лже-Хилбудия стратегом Турриса имел не только военно-политическое значение, но в перспективе мог рассматриваться Юстинианом как инструмент христианизации антов. Юстиниан и его супруга Феодора еще в период правления Юстина I приступили к реализации широкой программы христианизации северной периферии Восточной Римской Империи. Например, Иоанн Малала сообщает, что, новую войну между римлянами и персами спровоцировало крещение царя Лазики Цата (Τζάθιος) (522 — ок. 527) в Константинополе[16]. Цат был коронован Юстином I и женился на римской патрицианке Валериане[17]. Прокопий вскоре после изложения истории несостоявшегося усыновления Хосрова Ануширвана Юстином I отмечает, что около 526 г. царь Иберии Гургены[18] поднял восстание против персов из-за угроз персидского шаха Кавада, собравшегося осуществить насильственное обращение иверийских христиан в зороастризм (Procop. BP I. 12. 1–13). В 526/527 гг. Юстин I (в реальности, конечно, Юстиниан и Феодора) направил помощь Гургену в виде орды союзных гуннов из южнорусских степей под командованием Петра[19], но эта помощь оказалась явно недостаточна. Гурген вместе с семьей и старшим сыном Перанием бежал сперва в Лазику, а затем в Константинополь (Procop. BP I. 12. 14). Кем могли быть эти гунны, посланные на помощь Гургену?

Вероятно, Прокопий имеет в виду гуннов сабиров царицы Боа, т. е. сяньбийцев, которые воевали на стороне римлян против своих же проперсидски настроенных соплеменников. По мнению М. М. Казанского, в начале самостоятельного царствования Юстиниана, около 528 г., т. е. вскоре после союза Юстиниана с сабирской царицей Боа, на Тамани и среди гуннов Прикубанья проповедовал епископ Кардост, упомянутый Псевдо-Захарией Ритором[20]. Исследователь связывает миссионерскую деятельность Кардоста с историей обращения в христианство вождя приазовских гуннов Грода (Γρὼδ), рассказанной Иоанном Малалой (Ioan. Mal. XVIII. 14). После крещения Грод предпринял попытку переплавить гуннских идолов из золота и электра для последующего обмена этих драгоценных металлов на Боспорском рынке. Подобный религиозный прагматизм вызвал возмущение гуннских жрецов, возможно, буддийских монахов, живших в ханской ставке, что привело к убийству Грода собственным братом Мугелом (Μοῦγελ), нападению гуннов на Боспор, а затем к разрушению ими Кепы и Фанагории, упомянутому Прокопием Кесарийским (Procop. BG IV. 5. 28).

Как отмечает Евагрий Схоластик со ссылкой на Прокопия, позднее Юстиниан отправил миссию из христианских священников к абазгам (абхазам) и приказал воздвигнуть в земле абазгов храм Пресвятой Богородицы (Euagr. Schol. HE IV. 22). Прокопий добавляет, что во главе миссии находился крещенный евнух абазг по имени Евфрат (Procop. BG IV. 3) и в другом месте пишет, что абазги и аланы в его время были христианами и издревле являлись союзниками римлян, т. е., возможно, начало христианской миссии среди предкавказских аланов и абазгов имело место в царствование Юстина I или в самом начале царствования Юстиниана и было каким-то образом связано с миссией Кардоста (Procop. BP II. 29). Прокопий сообщает также, что в 548 г.,

[16] PLRE 1980: 1207.

[17] PLRE 1980: 1141.

[18] PLRE 1980: 527.

[19] *Greatrex G., Lieu N. C.* The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II AD 363–630. A narrative soourcebook. London and New York, Routledge, 2005. P. 82.

[20] *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XXV. 2020. С. 118.

т. е. спустя три года после договора с антами и истории с Лже-Хилбудием, готы-тетракситы, жившие на Танаисе (Дону), обратились к Юстиниану с просьбой прислать им православного епископа и ссылались при этом на пример абазгской миссии (Procop. BG IV. 4; Euagr. Schol. HE IV. 23). По всей видимости, аланы и абазги оставались христианами и после арабского нашествия на южный Кавказ в начале VIII в., когда их области посетил спатарий Юстиниана II Ринотмета (685–695; 705–711) Лев, будущий император и основатель Исаврийской династии[21].

С этой точки зрения мы имеем все основания допустить, что Юстиниан рассматривал договор с антами и назначение Лже-Хилбудия стратегом Турриса как первый шаг на пути к христианизации антов, что в перспективе открывало дорогу для подготовки крещения задунайских славян и их возможной романизации. Все эти перспективы были сведены на нет очной ставкой самозванца и Нарсеса, которая привела несчастного Лже-Хилбудия к тюремному заточению в Константинополе, а антов и римлян к новой кровопролитной войне.

Источники и литература

Источники

1. Свод древнейших письменных известий о славянах / *Сост. Л. А. Гиндин, С. А. Иванов, Г. Г. Литаврин.* Т. 1. (I–VI вв.). М., 1994.
2. Amm. Marc. — Ammiani Marcellini Res Gestae / Hrsg. von Victor Gardthausen. Vol. I–II. Leipzig, 1874.
3. Appian. — Appiani Historia Romana / Hrsg. v. P. Viereck, A. G. Roos. Vol. I. Leipzig, Teubner, 1962.
4. Aur. Vict. — Sexti Aurelii Victoris Opera / Hrsg. v. Franz Pichlmayr. Leipzig, 1911.
5. Euagr. Schol. HE — The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia / By J. Bidez and L. Parmentier. London, Methuen and Co, 1898.
6. Eusebii Pamphili Vita Constantini / Hrsg. v. Friedrich Adolf Heinichen. Leipzig, 1830.
7. Ioan. Mal. — Ioannis Malalae Chronographia / Hrsg. v. Iohann Thurn. (CFHB 35). Berlin, New York: De Gryuter, 2000.
8. Procop. — Procopii Caesariensis Opera Omnia / Hrsg. v. Jacob Haury, Vol. I–IV. Leipzig: Teubner, 1905–1913.
9. Tac. — P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. Edidit Eric Koestermann. T. II, fasc. 1. Historiarum libri, B. G. Teubner. Leipzig, 1961.

Историография

10. *Вдовченков Е. В.* Ардараганты и лимиганты (к вопросу об отношениях зависимости у сарматов) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики, 11–2 (25) (2012). С. 59–61.
11. *Вдовченков Е. В.* Социальная история сарматов Нижнего Подонья. М., Аквилон, 2017.
12. *Вернадский Г. В.* Древняя Русь. Тверь; М., 1996.
13. *Казанский М. М.* Вооружение и конское снаряжение славян V–VII вв. // Славяне на Дунае. Обретение родины. Stratum plus 5 (2015). С. 43–95.
14. *Казанский М. М.* Древности степных кочевников постгуннского времени (середина V — середина VI вв.) в Восточной Европе // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XXV. 2020. С. 90–167.

[21] *Speck P.* Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der *Liber Pontificalis.* Eine quellenkritische Untersuchung. Teil 1. Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III. (Ποικίλα Βυζαντινά 19). Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2002. S. 115–137.

15. *Литаврин Г. Г.* О двух Хилбудах Прокопия Кесарийского // Византийский Временник. 47 (1986). С. 24–30.

16. *Мехамадиев Е. А.* Военная организация Поздней Римской Империи в 253–353 гг.: от реформ императора Галлиена до периода тетрархии (253–305). СПб.: Петербургское востоковедение, 2019.

17. *Симоненко А. В.* Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья. СПб.: Нестор-История, 2011.

18. *Туаллагов А. А.* Поздние сарматы на границах Рима // Известия СОИГСИ. 3 (42) (2009). С. 72–98.

19. *Хазанов А. М.* Социальная история скифов. М.: Наука, 1970.

20. *Шувалов П. В.* Урбикий и «Стратегикон» Псевдо-Маврикия (часть 2) // Византийский временник. 64 (2005). С. 34–60.

21. *Curta Florin.* The Making of the Slaves. History and Archeology of the Lower Danube Region c. 500–700. Cambridge: University Press, 2004.

22. *Greatrex G., Lieu N. C.* The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, Part II AD 363–630. A narrative soourcebook. London and New York, Routledge, 2005.

23. *Harmatta J.* Studies on the History and Language of the Sarmatians. Szeged, 1970.

24. *Martindale J. R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II. 395–527. Cambridge, Cambridge University Press, 1980 (=PLRE 1980).

25. *Speck P.* Kaiser Leon III., die Geschichtswerke des Nikephoros und des Theophanes und der *Liber Pontificalis.* Eine quellenkritische Untersuchung. Teil 1. Die Anfänge der Regierung Kaiser Leons III. (Ποικίλα Βυζαντινά 19). Bonn, Dr. Rudolf Habelt GMBH, 2002.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 10 ноября 2017 г.

Русско-Византийский вестник

№ 2 (9), 2022

Научный журнал

ISSN 2588-0276 (Print)
ISSN 2687-0819 (Online)

Главный редактор журнала
Игорь Борисович Гаврилов, кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала
https://scientific-journals-spbda.ru/russian-byzantine-herald

Электронная почта журнала
E-mail: igo7777@mail.ru

Все изображения в журнале взяты из открытых источников

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Корректор А. Ю. Кондрашова
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 22.12.2022. Дата выхода в свет: 09.01.2023.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем: 11,4 а.л.
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 150. Тираж 250 экз.