

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

КАФЕДРА БОГОСЛОВИЯ

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

№ 3 (10), 2022

*Научный журнал*

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2022

The Edition is recommended for publication  
by the Publishing Council of the Russian Orthodox Church  
IS R23-301-0022

### **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 – .  
№ 3 (10). – 2022. – 184 p.

УДК 281.93(066)+94(495)

ББК 86.372.24я5+63.3(0)4

P89

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

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС P23-301-0022

### 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.

P89 Русско-Византийский вестник : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2018 — .

№ 3 (10). — 2022. — 184 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 Siluan of Peterhof (Nikitin Sergey Sergeevich)* – 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.

*O. L. Fetisenko* – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher at the Russian Literature Institute (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

*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 (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Member of the Expert Council of the Patriarchal Literature 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 (Пушкинский Дом) 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 Илья 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.

*Ольга Леонидовна Фетисенко* — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.

# CONTENTS

## From the Editorial Board

*I. B. Gavrilov.* The Fifth Anniversary of the “Russian-Byzantine Herald” ..... 8

## History of Philosophy

*Alexey V. Zolotarev.* The peculiarity of Dostoevsky’s chiliastic utopia ..... 12

*Oleg V. Parilov.* F. M. Dostoevsky: the metaphysical meaning of “crime” and “punishment” ..... 27

*Anastasia N. Koshechko.* Crossroads of East and West in the journalism and novels of F. M. Dostoevsky (“A number of articles on Russian literature”, “A writer’s diary”, “Demons”) ..... 36

*Sergey A. Kibalnichenko.* New Aeschylus: the myth about Dostoevsky in Vyacheslav Ivanov’s philosophical prose ..... 58

## National History

*Alexander Yu. Polunov.* The relationship of K. P. Pobedonostsev and F. M. Dostoevsky in the context of the evolution of post-reform conservatism ..... 80

*Elena V. Perevalova.* Collaboration of F. M. Dostoevsky in the publications of M. N. Katkov ..... 88

*Dmitrii I. Stogov.* F. M. Dostoevsky and Russian monarchists of the early twentieth century ..... 107

*Olga S. Kruglikova.* The image of Peter the Great in the journalism of F. M. Dostoevsky ..... 119

*Ivan E. Dronov.* The Russian Empire and the Phenomenon of Serfdom in the Historical Self-Consciousness of Russia and the West ..... 129

*Maxim V. Medovarov.* Formation of the Posthumous Image of Alexander III on the Pages of “Russkoe Obozrenie” Journal ..... 153

*Sergey V. Udalov.* Peter I and Russian conservatives in the first half of the 19<sup>th</sup> century ..... 170

# СОДЕРЖАНИЕ

## От редакции

*И. Б. Гаврилов.* Первый юбилей «Русско-Византийского вестника» ..... 8

## История философии

*А. В. Золотарев.* Своеобразие хилиастической утопии Достоевского .... 12

*О. В. Париров.* Ф. М. Достоевский: метафизический смысл «преступления» и «наказания» ..... 27

*А. Н. Кошечко.* Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского («Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы») ..... 36

*С. А. Кибальниченко.* Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова ..... 58

## Отечественная история

*А. Ю. Полунов.* Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма ..... 80

*Е. В. Первалова.* Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова ..... 88

*Д. И. Стогов.* Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. .... 107

*О. С. Кругликова.* Образ Петра Великого в публицистике Ф. М. Достоевского ..... 119

*И. Е. Дронов.* Российская империя и феномен крепостного права в историческом самосознании России и Запада ..... 129

*М. В. Медоваров.* Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала «Русское обозрение» ..... 153

*С. В. Удалов.* Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в. .... 170

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

---

## Первый юбилей «Русско-Византийского вестника»

Дорогой читатель!

Перед вами третий в 2022 г. и десятый в общей сложности номер «Русско-Византийского вестника». Наш журнал выпускается с 2018 г., а с 2021 г. является изданием кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

С 2020 г. «Русско-Византийский вестник» специализируется на публикациях по истории русской религиозной мысли в рамках рубрики «История философии». За это время на страницах вестника были представлены тематические подборки, посвященные памятным датам истории русской философии — юбилеям М. Н. Каткова, Ю. Ф. Самарина, В. И. Иванова, А. С. Хомякова, М. П. Погодина, Е. Н. Трубецкого, мыслителей русской эмиграции «первой волны» и др.

Вторым ключевым направлением по итогам пяти лет работы стали исследования по истории России, и это не случайно. Еще «отец истории» Фукидид говорил, что история — это философия с примерами, ее цель — отыскание истины. На протяжении всего развития философии в России русские мыслители проявляли неизменный интерес к проблемам философии истории. Русская философия исторософична, она стремится осмыслить исторический процесс, поднимает проблемы смысла истории, места России во всемирной истории. Таким образом, русская философия оказывается неразрывно связанной с русской историей. Поэтому за пять лет существования нашего журнала закономерно сложилось, что публикации по отечественной истории заняли свое достойное место на его страницах в рубрике «Отечественная история».

Подчеркнем, что вопросы отечественной философии и истории рассматриваются в вестнике в свете традиций византизма. Важнейшими началами византийского влияния на русскую культуру являются Православие как государственная и государствообразующая религия России и имперский характер российской государственности. Через византийскую культуру Русь получила возможность ознакомиться в опосредованной форме с традициями культуры античной. «Почти тысячу лет сознание духовной причастности к культуре Византии было органичным для православных подданных Российского государства», — писал академик Г. Г. Литаврин в книге «Византия и Русь». Таким образом, можно сказать, что наш журнал, посвященный традициям русской религиозной философии, исследует эти традиции как в широком междисциплинарном и историческом контексте, так и в контексте мощного влияния византийской православной культуры.

В третьем номере «Русско-Византийского вестника» мы продолжаем начатую в прошлый раз публикацию материалов, посвященных двум знаменательным

датам русской истории — 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского (1821–1881) и 300-летию основания Петром Великим Российской империи (1721–1917).

Как известно, Ф. М. Достоевский не был профессиональным философом, не писал специальных философских трактатов. «Шваховат я в философии, но не в любви к ней. В любви к ней я силен!» — признавался писатель. Современники не сразу распознали в нем философский гений. Однако в наше время, как писал американский исследователь Джеймс Сканлан, «даже самый суровый критик должен признать, что Достоевский при всей своей удаленности от академической философии был одним из самых философских писателей».

Основной философской проблемой для Достоевского стала проблема человека, разрешению которой он посвятил практически все свои художественные произведения. Еще в 1839 г. он писал старшему брату Михаилу о своем стремлении познать «тайну человека»: «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». Сербский православный богослов прп. Иустин (Попович) писал: «Достоевский не всегда был современным, но всегда — со-вечным. Он со-вечен, когда размышляет о человеке, когда бьется над проблемой человека, ибо страстно бросается в неизмеримые глубины его и настойчиво ищет все то, что бессмертно и вечно в нем; он со-вечен, когда решает проблему зла и добра, ибо не удовлетворяется решением поверхностным, покровным, а ищет решение сущностное, объясняющее вечную, метафизическую сущность проблемы».

В 1948 г. прот. В. В. Зеньковский в своем фундаментальном труде «История русской философии» отмечал: «Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много — недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своим связывали свое творчество с Достоевским». Однако тот же Зеньковский констатировал, что «и до ныне его идейное наследство не усвоено еще до конца». Несмотря на то что со времени написания этих строк прошло уже более семи десятилетий, анализ философских идей великого писателя остается актуальной задачей современной историко-философской науки.

В этом номере «Русско-Византийского вестника» в рамках рубрики «История философии» представлены четыре статьи, посвященные осмыслению мировоззрения Ф. М. Достоевского.

А. В. Золотарев в статье «Своеобразие хилиастической утопии Ф. М. Достоевского» в широком историко-философском контексте показывает, что отличительной особенностью хилиастических воззрений писателя является их преимущественно моральное содержание, отсутствие в них религиозного фатализма и исторического детерминизма.

Статья О. В. Парилова «Ф. М. Достоевский: метафизический смысл „преступления“ и „наказания“» содержит анализ знаменитого романа писателя, на основе которого раскрываются экзистенциальные и философско-этические смыслы категорий «преступление» и «наказание». Автор рассматривает идею Достоевского о том, что грех и есть наказание и страдания имеют экзистенциальный смысл.

А. Н. Кошечко в статье «Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского („Ряд статей о русской литературе“, „Дневник писателя“, „Бесы“»)» подчеркивает, что ядром мировоззрения и художественной аксиологии Ф. М. Достоевского является т. н. перекрестье, pro et contra, выступающее методом изучения и понимания русского человека, русского национального характера и русской души в контексте пореформенной эпохи и в большом историческом времени.

Автор статьи «Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова» С. А. Кибальниченко выдвигает оригинальную гипотезу, согласно которой религиозный философ Серебряного века В. И. Иванов воспринял от Ницше мечту о новом Эсхиле, способном возродить дионисийскую трагедию-мистерию. Автор полагает, что именно у Ницше символист позаимствовал и метод философствования, основанный на создании культурно-исторических мифов, на основе которого им был создан собственный миф о Достоевском.

В рамках рубрики «Отечественная история» опубликованы еще три статьи, посвященные Ф. М. Достоевскому, раскрывающие некоторые аспекты взаимодействия писателя с его великими современниками, а также картину восприятия идей Достоевского в XX столетии.

А. Ю. Полунов в статье «*Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма*» рассматривает роль сотрудничества двух выдающихся общественных деятелей в развитии консервативной общественной мысли второй половины XIX в.

Е. В. Перевалова в статье «*Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова*» показывает, что писателя и авторитетного консервативного журналиста сближало уважение к Православию как духовной основе русской нации, отрицание нигилизма и вульгарного материализма, критическое отношение к Западу и системе либеральных европейских ценностей.

Статья Д. И. Стогова «*Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в.*» посвящена отношению лидеров и участников отечественного правомонархического движения начала XX в. к творчеству и религиозно-философским взглядам Ф. М. Достоевского. В результате анализа публицистических статей, речей, научных работ идеологов русского консерватизма и монархизма автор приходит к выводу, что большинство русских правых воспринимали Ф. М. Достоевский как выдающегося выразителя национального самосознания и достойный пример для подражания.

Переходя ко второй памятной дате этого номера, стоит выразить сожаление, что 300-летию юбилей основания Российской империи прошел в современной России почти незаметно. Можно сказать, что был упущен прекрасный шанс не только вспомнить о нашем великом историческом прошлом, но и наметить перспективы на будущее. Это тем более актуально, что сегодня наша страна стоит перед новыми глобальными вызовами, которые вряд ли уступают тем, с которыми столкнулся в свое время Петр I. Об историческом призвании России говорил еще великий русский поэт и мыслитель Федор Тютчев: «Если бы Россия в конце концов не стала Империей, она бы не осуществила своего призвания». Сегодня мы не можем забывать о таких значительных вехах нашей истории.

Статья О. С. Кругликовой «*Образ Петра Великого в публицистике Ф. М. Достоевского*» органично связывает тему Российской империи с темой Достоевского. Автор рассматривает эволюцию взглядов писателя на историческую роль первого русского императора, а также осмысление Достоевским политического и духовного значения преобразовательной деятельности Петра Великого для России и русского народа.

И. Е. Дронов в статье «*Российская империя и феномен крепостного права в историческом самосознании России и Запада*» касается широко растиражированного в сочинениях иностранных путешественников и ученых мнения о том, что главным методом создания Российской империи было насилие, почему природа российской государственности по сути своей якобы порочна и искусственна. Однако проведенный автором анализ некоторых аспектов истории крепостничества в России показывает, что подобные штампы основаны на подмене понятий, извращении фактов и двойных стандартах.

В статье М. В. Медоварова «*Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала „Русское обозрение“*» показано, что редакция журнала целенаправленно подбирала материалы об Александре III, в которых раскрывались его высокие нравственные качества. Кроме того, особое внимание уделялось программе монарха по отказу от либерализма и европейского пути развития, повороту в его царствование к самобытности России и утверждению самодержавия как наилучшей формы правления.

Раздел завершает статья С. В. Удалова «*Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в.*», в которой автор развенчивает устоявшиеся в отечественной историографии стереотипы о преимущественно отрицательном отношении консерваторов к последствиям петровских реформ и раскрывает сложность и неоднозначность этого вопроса.

В заключение отметим, что вестник и в дальнейшем не собирается расставаться с рассмотренными темами. Исследование религиозно-философского творчества Ф. М. Достоевского, как и других выдающихся классиков отечественной мысли, остается приоритетным направлением для нашего журнала. Также и проблемы отечественной истории, историософия и историография Российской империи будут постоянно присутствовать на наших страницах. Мы надеемся и дальше радовать читателей новыми открытиями в области отечественной философской и исторической мысли и привлекать к сотрудничеству новых талантливых авторов.

10 ноября 2022 г. наш журнал отпраздновал свой первый юбилей – пятилетие с момента его учреждения. Своим самым главным достижением на сегодняшний день мы считаем тот факт, что за истекшее время плодотворной работы у «Русско-Византийского вестника» сформировался замечательный круг постоянных авторов и преданных читателей. Поздравляем всех вас с нашим маленьким юбилеем и желаем нашим сотрудникам, авторам и читателям новых успехов на ниве православного просвещения!

Напоминаем, что «Русско-Византийский вестник» приглашает к сотрудничеству ученых-гуманитариев – философов, историков, культурологов, богословов, религиоведов. 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](mailto: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

№ 3 (10)

2022

*А. В. Золотарев*

## Своеобразие хилиастической утопии Достоевского

УДК 27-175.75+1(470):930.1(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_12  
EDN WXGEPG



*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению своеобразия утопического учения Ф. М. Достоевского о «Царстве Божием на земле» в сравнении с хилиастическими учениями других русских философов — как современников Достоевского, так и представителей «нового религиозного сознания» начала XX в. Автор показывает, что отличительной особенностью хилиастических воззрений Достоевского является их преимущественно моральное содержание, отсутствие в них религиозного фатализма и исторического детерминизма. Будущая «всемирная гармония» предстает в произведениях Достоевского не как неотвратимый футуристический прогноз и не как глобальный общественно-исторический проект, а как идеал в кантовском смысле, то есть как предел непрерывного нравственного стремления человека. Автор делает вывод, что в то время как у В. С. Соловьева и деятелей «нового религиозного сознания» «Царство Божие на земле» выступает в качестве общественно-политической программы, осуществление которой предполагает опору на социальные институты и общественные движения, Достоевский видит в нем скорее символически выраженный моральный идеал, необходимый человеку на пути нравственного возрождения.

*Ключевые слова:* Апокалипсис, хилиазм, утопизм, гуманизм, социализм, славянофильство, «новое религиозное сознание», философия истории.

*Об авторе:* **Алексей Вадимович Золотарев**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и биоэтики Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. академика И. П. Павлова.

E-mail: avzolo@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4055-0344>

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

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3 (10)

2022

*Alexey V. Zolotarev*

## The peculiarity of Dostoevsky's chiliastic utopia

UDC 27-175.75+1(470):930.1(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_12  
EDN WXGEPG



*Abstract:* The article deals with uniqueness of Dostoevsky's utopian doctrine of the "Kingdom of God on Earth" in comparison with the chiliastic doctrines of other Russian philosophers – both Dostoevsky's contemporaries and thinkers of the "new religious consciousness" of the early twentieth century. The author shows that the peculiarity of Dostoevsky's chiliastic views is their predominantly moral content, the absence of both religious fatalism and historical determinism in them. The future "universal harmony" appears in Dostoevsky's works not as an inescapable futuristic forecast and not as a global social project, but as an ideal in the Kantian sense, that is, the limit of continuous human moral aspiration. The author comes to the conclusion that while V. Solovyov and the thinkers of the "new religious consciousness" considers the "Kingdom of God on earth" as a social and political program, the implementation of which involves dependence on social institutions and social movements, Dostoevsky considers it as a symbolically expressed moral ideal, necessary for any person's moral rebirth.

*Keywords:* Apocalypse, chiliasm, utopianism, humanism, socialism, slavophilism, "new religious consciousness", religious modernism, philosophy of history.

*About the author:* **Alexey Vadimovich Zolotarev**

Candidate of Philosophical Sciences, associate Professor of philosophy and bioethics, First Pavlov State Medical University of St. Petersburg.

E-mail: avzolo@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4055-0344>

*For citation:* Zolotarev A. V. The peculiarity of Dostoevsky's chiliastic utopia. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 12–26.



Ф. М. Достоевский, 1876 г.

Достоевский — один из трех, наряду с В. С. Соловьевым и Н. Ф. Федоровым, провозвестников апокалиптико-хилиастических идей в русской культуре XIX в. Эти мыслители, оказавшие сложное взаимное влияние друг на друга, ввели в сферу отечественной философии тему грядущего «Царства Божия на земле», ставшую уже в XX в. важнейшей составляющей «нового религиозного сознания» и, шире, «русского религиозно-философского ренессанса» в целом. Огромное воздействие эсхатологических идей Достоевского на отечественную мысль признавали и В. В. Розанов, и Д. С. Мережковский, и Н. А. Бердяев, и С. Н. Булгаков. Однако представляется, что, хилиастическая утопия Достоевского стоит особняком в ряду созданных отечественными мыслителями учений о «Царстве Божием на земле», обладает чертами, резко выделяющими ее из других учений такого рода.

Свои взгляды по этому вопросу Достоевский только отчасти и прикровенно изложил в опубликованных при его жизни произведениях: в «Пушкинской речи» (1880 г.), на страницах «Дневника писателя» (в 1876, 1877, 1880 гг.), в романах «Бесы» (1872 г.) и «Братья Карамазовы» (1880 г.). Более ясно

он высказывался в частных разговорах и письмах, а также черновых набросках к своим произведениям. Сегодня мы имеем достаточно полно реконструированную исследователями картину его хилиастической утопии<sup>1</sup>. Однако, как нам представляется, еще не была со всей ясностью отмечена главная специфическая черта хилиазма Достоевского, отличающая его воззрения в этой сфере от идей как его современников, так и последующих русских философов.

Для понимания своеобразия хилиастических взглядов Достоевского следует обратиться к его идейным источникам. П. Е. Фокин утверждает: «Концепция исторического процесса сложилась у Достоевского к началу 60-х гг. под несомненным влиянием книг Нового Завета. <...> По сути, вся историософия и футурология Достоевского опирается на текст Апокалипсиса»<sup>2</sup>. Представляется, что это не совсем верная оценка. В своих воззрениях на грядущие судьбы человечества Достоевский шел не от Св. Писания и, тем более, не от церковного Предания, а от собственных умозрений и переживаний. Совершенно справедливо сказал о нем В. В. Розанов: «Очень похоже на то, что человек, разошедшийся с религиозными формами какого

<sup>1</sup> См., напр.: *Котельников В. А.* Апокалиптика и эсхатология у Достоевского // *Русская литература.* 2011. № 3. С. 51–67; *Богданова О. А.* Мотив «рая на Земле» в художественном сознании Ф. М. Достоевского // *Новый филологический вестник.* 2016. № 1 (36). С. 64–78; *Гачева А. Г.* Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // *Соловьевские исследования.* 2015. № 3 (47). С. 80–98; *Париллов О. В.* Хилиастические мотивы в творчестве Ф. М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В. С. Соловьева // *Соловьевские исследования.* 2013. № 2 (38). С. 16–28; *Золотарев А. В.* Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии // *Христианское чтение.* 2018. № 4. С. 150–160.

<sup>2</sup> *Фокин П. Е.* Поэма «Великий инквизитор» и футурология Достоевского // *Достоевский. Материалы и исследования.* Т. 12. СПб., 1996. С. 199.

бы то ни было народа и какого бы то ни было времени, начинает тревогами своей совести приводиться к мысли о религии и развивает ее самостоятельно, исключительно из этих тревог»<sup>3</sup>. Обращаясь к Библии и, в частности, к Апокалипсису, Достоевский в них искал главным образом подтверждения *собственным* мыслям и *соответствующим* образом толковал Писание.

Достоевский создал свою гуманистически-хилиастическую утопию — учение о Царстве Божием *на земле*, которое должно быть построено *усилиями соединенного и нравственно возрожденного человечества*, — своеобразно развивая и синтезируя довольно разнородные идейные влияния. К числу таковых, во-первых, следует отнести глубоко усвоенные писателем еще в молодости влияния западного, европейского происхождения: шиллеровский пафос всемирного братства людей, гуманистическую теорию нравственного прогресса человечества, наконец, идеи социализма, с которыми Достоевский впоследствии яростно полемизировал, но от рудиментов которых в своем учении так до конца и не избавился.

Второй, славянофильский, пласт идейных влияний был воспринят Достоевским после каторги и ссылки. С этим связано «почвенническое» убеждение писателя, что подлинное единство людей, не уничтожающее свободу и не подавляющее личность, может быть построено лишь на основе христианского идеала, хранимого русским народом. А. В. Маркидонов совершенно верно замечает, что именно от славянофилов, и прежде всего от Хомякова, ведет происхождение мысль Достоевского о том, что спасение есть дело не индивидуальное, а общее: «Вторая А. С. Хомякову с его „никто один не спасается“, Достоевский, устами своих героев, доводит эту тему „соборности спасения“ до ее предельной этической конкретизации»<sup>4</sup>. В каком-то смысле спасение предстает у писателя как дело *общественное*, хотя «общественность» понимается им отнюдь не в плане социальных движений и институтов, а исключительно в плане церковной «соборности». В учении славянофилов берет свой исток и мессианство Достоевского — его представление о том, что христианский идеал еще не реализован по-настоящему в жизни человечества, и что именно Россия должна научить все народы мира тому, как устроить жизнь на началах христианской любви.

Наконец, третий, важнейший, пласт влияний — собственно апокалиптико-хилиастические доктрины, с которыми Достоевский познакомился главным образом в поздний период своей жизни. Это, прежде всего, учение В. С. Соловьева о «свободной теократии» как цели исторического процесса, оказавшееся весьма близким Достоевскому, хотя он и разошелся с Соловьевым во взгляде на роль России в создании этой грядущей теократии<sup>5</sup>. Определенное воздействие произвело на Достоевского и состоявшееся в 1878 г. его знакомство с идеями «философии общего дела» Н. Ф. Федорова<sup>6</sup>. Кроме того, современные исследователи признают несомненным влияние на Достоевского хилиастического учения Иоахима Флорского<sup>7</sup>.

Все эти разнообразные влияния Достоевский соединил в некий «высший синтез», предложив свое собственное видение будущего человечества как «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»<sup>8</sup>. В поиске авторитетного подтверждения своих прозрений писатель обратился к свидетельству Апокалипсиса. Однако следует признать, что он искал в Откровении не столько *научения* для себя, сколько *оправдания* своих мыслей, имевших,

<sup>3</sup> Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: опыт критического комментария // *Его же*. Собр. соч. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М., 1996. С. 103.

<sup>4</sup> Маркидонов А. В. А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 15.

<sup>5</sup> См. об этом: *Парилов О. В.* Хилиастические мотивы...

<sup>6</sup> См.: *Гачева А. Г.* Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Встречи в русской культуре. М., 2008.

<sup>7</sup> *Котельников В. А.* Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красинского // *Вопросы философии*. 2011. № 4. С. 122–127.

<sup>8</sup> *Достоевский Ф. М.* Пушкин (Очерк) // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.

в общем, не вполне христианское или, во всяком случае, не церковное происхождение. Это обстоятельство сказалось прежде всего в том, что Достоевский искал основы для своей «гармонии» не столько «на небе», сколько «в почве», в народном «органическом единстве». Спасение у него идет не от Бога, а от народа, в котором, правда, запечатлелся «образ Христа». Христос здесь — не Спаситель в строго православном смысле, а скорее нравственный «идеал», направляющий народ к искупительному соединению во всеобщей любви. Все сказанное и позволяет охарактеризовать учение Достоевского о «всеобщей гармонии» как своего рода социальную утопию. Утопический характер своих воззрений отчасти признавал и сам Достоевский. В 1876 г. в «Дневнике писателя» он говорил: «можно серьезно верить в братство людей, во всепримирение народов, в союз, основанный на началах всеслужения человечеству, и, наконец, в самое обновление людей на истинных началах Христовых. И если верить в это... есть „утопия“, достойная лишь насмешки, то пусть и меня причислят к этим утопистам...»<sup>9</sup>

Социально-утопические корни учения Достоевского являются причиной принципиального отличия этого учения от классического древнего хилиазма, согласно которому в «тысячелетнее царство» будут призваны *только* воскресшие «первым воскресением» христианские праведники, и они будут *судить* грешников. «Гармония» же Достоевского предполагает всяческое «снятие противоречий» в человечестве, соединение *всех людей* в Христовой любви. Интересно отметить, что даже Н. А. Бердяев в период максимального своего увлечения «новым религиозным сознанием», говоря о грядущей теократии и «тысячелетнем царстве», оказывался ближе к традиционному хилиазму, т. к. утверждал, что «теократия не может сделаться универсальной формой жизни человечества, она, скорее, будет оазисом среди враждебной пустыни»<sup>10</sup>.

Главное своеобразие хилиастической утопии Достоевского состоит в том, что ее идейный синтез строится *исключительно на моральном основании*, она представляет собой *развертывание принципов нравственного сознания* автора. Достоевского следует отнести к категории людей, которых русский философ-кантианец А. И. Введенский назвал «морально-верующими», поскольку они верят в Бога исключительно под влиянием своей чуткой совести. Достоевский, как до него Кант, идет *от морали к религии*, но только в его случае (и в этом его отличие от Канта) моральное чувство достигает глубины почти мистического переживания, его мирозерцание поэтому можно назвать *мистикой морали*. Восходя на ступень мистики, мораль и приобретает у Достоевского форму хилиастических прозрений.

Для понимания своеобразия хилиастической утопии Достоевского чрезвычайно важно отметить родство всей вообще его философии с кантовским учением о практическом разуме<sup>11</sup>. На первый взгляд утверждение о таком родстве может показаться необычным: общим местом является противопоставление кантовской *этики долга* христианской *этике любви*, которую, в частности, проповедовал и Достоевский. Конечно, Достоевский говорит о «сердце» и о «любви» там, где Кант говорит о «разуме» и о «долге», но важно помнить, что та христианская любовь, о которой учит писатель, вовсе не есть стихийно возникающая и не зависящая от личностного выбора сила. Такую спонтанно рождающуюся, природную, эмоциональную любовь Кант действительно изгоняет из сферы морали, но и Достоевский проповедует вовсе не ее. Отделение от всего плотского и эмоционального как раз и предполагается христианским пониманием любви как *агапэ*. Если учесть, что христианская любовь есть любовь *сознательная, свободно избираемая и достигаемая волевым усилием* (при содействии божественной благодати), то ее полное противопоставление кантовской «этике долга» окажется необоснованным. Для Достоевского же христианская любовь является именно *человеческим долгом*, а вовсе не *спонтанным чувством*.

<sup>9</sup> Достоевский Ф. М. Утопическое понимание истории // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л., 1981. С. 50.

<sup>10</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. С. 289.

<sup>11</sup> См. об этом: Золотарев А. В. Идеи кантовской моральной философии в творчестве Ф. М. Достоевского // Соловьевские исследования. 2018. № 4 (60). С. 73–89.

Кантианская перспектива чрезвычайно важна, в частности, для правильного понимания хилиастической утопии Достоевского. В этой утопии нужно видеть не общественно-политическую программу и не футурологический прогноз, но скорее *идеал в кантовском смысле* — то есть «прообраз, приблизиться к которому и сравниться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться»<sup>12</sup>. Идеал у Канта предстает как регулятивная норма, до конца *не осуществляемая в земной эмпирии*, но сохраняющая тем не менее свою обязательность. Полное совпадение воли человека с моральным законом Кант называет «святостью» и утверждает, что такая святость есть совершенство, неосуществимое в эмпирическом мире ни в какой момент его существования, но которое «тем не менее требуется как практически необходимо»<sup>13</sup>. Согласно Канту, нравственный закон побуждает человека верить в реальность, осуществимость морального идеала, в *совпадение сущего и должного*, что возможно, однако, *только у Бога*. Если мы и не понимаем, как идеал может осуществиться в земной эмпирии, то мы должны все же верить в его осуществимость в Абсолюте. Вытекающее из уважения к моральному закону стремление человека непременно осуществить высшее благо с необходимостью ведет к *постулированию объективной реальности* этого блага. Учение Достоевского о «всеобщей окончательной гармонии», по нашему мнению, следует рассматривать как именно такое кантианское постулирование объективной реальности должного, нравственно обязательного порядка взаимных отношений между людьми.

Неосуществимость нравственного идеала в земной, эмпирически данной реальности Достоевский очень хорошо понимал на протяжении всей своей жизни. В известной дневниковой записи 1864 г. он говорит: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает». Но в то же время «после появления Христа, как идеала человека во плоти» стало несомненно, что гармония человеческих отношений, основанная на совершенной любви и полном преодолении эгоизма, *должна осуществиться*<sup>14</sup>. Это совершится, однако, не в эмпирически данном, временном мире, но только за его пределами, в «синтетическом» единстве всего сущего в Боге: «Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру... Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба... потому что на земле жизнь развивающаяся, а там — бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, „времени больше не будет“»<sup>15</sup>.

О. В. Париров полагает, что невозможность «мировой гармонии» в пределах земного бытия Достоевский признавал только в 1860-е гг., а к концу 1870-х, под влиянием идей Н. Ф. Федорова и, особенно, В. С. Соловьева, пришел к убеждению в реальной осуществимости «Царства Божия на земле»<sup>16</sup>. Представляется, что такое суждение неверно. Правильнее было бы видеть здесь не два этапа меняющегося отношения Достоевского к идее «мировой гармонии», а скорее две стороны *антиномии*, постоянно присутствовавшей в сознании писателя: осуществление идеала нравственно обязательно как для отдельного человека, так и для всего человечества, и в то же время идеал неосуществим в пределах земного бытия. Антиномичность суждений о том, что выходит за границы эмпирически данной действительности, — черта, роднящая Достоевского с Кантом. Уже в поздний период своего творчества, в 1877 г., устами своего «смешного человека» писатель констатирует указанное неразрешимое противоречие: «Я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. <...> Пусть, пусть это никогда не сбудется

<sup>12</sup> Кант И. Критика практического разума // *Его же*. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 410.

<sup>13</sup> Там же. С. 455.

<sup>14</sup> Достоевский Ф. М. Записная книжка 1863–1864 гг. // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л., 1980. С. 172.

<sup>15</sup> Там же. С. 173, 174.

<sup>16</sup> См.: Париров О. В. Хилиастические мотивы... С. 19.



«Дневник писателя»  
с «Речью о Пушкине», август 1880 г.

утопического искушения, и постоянно радостное предчувствие грядущего обновления развертывалось у него в картине Царствия Божия *на земле*. Он знал и понимал, что не на земле и не во времени радость человеческая исполнится. Но слишком дороги и близки были для него эти здешние, дольные муки, слишком любил он эту грешную землю... Ему хотелось, чтобы этот мир теперь же, сразу вместил бы Христа. Отсюда колебания его творчества...<sup>17</sup>

Однако с увлекающимся Достоевским-публицистом вступает в спор Достоевский-художник. Пожалуй, первым на это обратил внимание еще К. Н. Леонтьев. Говоря о «Пушкинской речи», он отметил: «Эту речь надо, по моему мнению, считать просто ошибкой, необдуманностью... ибо в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом... „окончательной гармонии“ не совместных. Например, в „Записках из подполья“ есть чрезвычайно остроумные насмешки над этой окончательной гармонией...»<sup>20</sup> Действительно, Достоевский в своих художественных произведениях с чрезвычайной убедительностью выступил как разоблачитель всех ложных социальных «гармоний». Более того, он с поразительной художественной достоверностью показал невозможность никакого *окончательного* разрешения проблем, окончательной победы над злом в рамках земной жизни. В мире литературных персонажей Достоевского просто невозможен однозначно счастливый финал. Его произведения потому и имеют обычно трагический или открытый конец, что интуиция сердцеведа говорила ему:

<sup>17</sup> Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 118, 119.

<sup>18</sup> Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019. С. 306.

<sup>19</sup> Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 73.

<sup>20</sup> Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб., 2014. С. 223.

и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну, а я все-таки буду проповедовать»<sup>17</sup>. Т. А. Касаткина справедливо отмечает наличие в публицистических статьях «Дневника писателя» антиномии между нравственным императивом «отдать всё» и реалистическим суждением «нельзя же отдать всё» — антиномии, однозначно разрешить которую в связи с текущими общественными задачами России Достоевский отказывается<sup>18</sup>.

Впрочем, нельзя не признать, что во второй половине 1870-х гг. Достоевский часто поддавался искушению увидеть в нравственном идеале некую реальную «русскую программу», «окончательное слово», которое Россия скажет человечеству в обозримом историческом будущем и тем самым приведет мир к состоянию «гармонии».

Именно здесь нравственный идеал приобретает у Достоевского черты *гуманистически-хилиастической утопии*, рисующей картину созданного людьми, вдохновленными идеалом Богочеловека Христа, Царства Божия *на земле*. Причины такого превращения идеала хорошо описал прот. Георгий Флоровский: «Достоевский не смог... избежать

утопического искушения, и постоянно радостное предчувствие грядущего обновления развертывалось у него в картине Царствия Божия *на земле*. Он знал и понимал, что не на земле и не во времени радость человеческая исполнится. Но слишком дороги и близки были для него эти здешние, дольные муки, слишком любил он эту грешную землю... Ему хотелось, чтобы этот мир теперь же, сразу вместил бы Христа. Отсюда колебания его творчества...»<sup>19</sup>

Однако с увлекающимся Достоевским-публицистом вступает в спор Достоевский-художник. Пожалуй, первым на это обратил внимание еще К. Н. Леонтьев. Говоря о «Пушкинской речи», он отметил: «Эту речь надо, по моему мнению, считать просто ошибкой, необдуманностью... ибо в его собственных сочинениях, даже и ранних, можно найти много мыслей, совершенно с этим культом... „окончательной гармонии“ не совместных. Например, в „Записках из подполья“ есть чрезвычайно остроумные насмешки над этой окончательной гармонией...»<sup>20</sup> Действительно, Достоевский в своих художественных произведениях с чрезвычайной убедительностью выступил как разоблачитель всех ложных социальных «гармоний». Более того, он с поразительной художественной достоверностью показал невозможность никакого *окончательного* разрешения проблем, окончательной победы над злом в рамках земной жизни. В мире литературных персонажей Достоевского просто невозможен однозначно счастливый финал. Его произведения потому и имеют обычно трагический или открытый конец, что интуиция сердцеведа говорила ему:

<sup>17</sup> Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 118, 119.

<sup>18</sup> Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М., 2019. С. 306.

<sup>19</sup> Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 73.

<sup>20</sup> Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике // *Его же*. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 9. СПб., 2014. С. 223.

никакое «окончательное» разрешение вопросов для человеческой самосознающей и потому *никогда не тождественной себе* личности просто недостижимо, пока эта личность живет на земле.

И все же обостренное нравственное сознание подсказывает Достоевскому, что призывать к осуществлению «гармонии», проповедовать ее необходимость (а стало быть, и возможность) непременно надо: «Пусть это никогда не сбудется и не бывать раю... — ну, а я все-таки буду проповедовать». Чтобы призывать людей следовать евангельскому Христову закону, нужно верить, что осуществление этого закона возможно во всякое время и для всякого отдельного человека, а значит, и для всех людей вместе. «Всемирная гармония» как «Царство Божие на земле» превращается, таким образом, в *символ, в наглядное воплощение нравственного идеала*. Потому и достигается эта «гармония», согласно описанию Достоевского, не в результате закономерного и поэтапного социально-нравственного прогресса, не в результате целенаправленного общественного развития, а исключительно как плод внутреннего духовного преобразования человека.

Указанное обстоятельство чрезвычайно важно для понимания своеобразия хилиастической утопии Достоевского: писатель изображает переход к «земному раю» не как плод последовательных, постепенных социальных процессов, а как *мгновенный переворот сознания*. Очень характерны в этом отношении слова «смешного человека» о возможности «рая» вопреки всем препятствиям: «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час — все бы сразу устроилось!»<sup>21</sup> Об этом же говорит Достоевский и в «Братьях Карамазовых» устами Маркела, брата старца Зосимы: «Жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того; а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»<sup>22</sup>. В том же романе «таинственный посетитель» будущего старца Зосимы, несомненно, выражая мысль автора, так описывает способ пришествия «Царства Божия» на землю: «Всякий человек за всех и за вся виноват... И воистину верно, что когда люди эту мысль поймут, то настанет для них Царствие Небесное уже не в мечте, а в самом деле. <...> Непременно будет так, что... поймут все разом. <...> Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси»<sup>23</sup>.

Таким образом, Царство Божие, по Достоевскому, приходит на землю изнутри человеческой души, прошедшей путем всецелого покаяния и нравственного преобразования. Это обстоятельство, вкупе с интересом писателя к явлению православного старчества, дает основание сближать его учение о «Царстве Божием на земле» с исихастской традицией. Так, например, О. А. Богданова пишет: «Не что иное, как контаминация воззрений исихазма и христианского хилиазма, определило авторскую концепцию „рая на земле“ в произведениях Достоевского. Исихастски ориентированные герои (архиерей Тихон, странник Макар Долгорукий, старец Зосима, Алеша Карамазов) создают вокруг себя островки рая, в которые постепенно вовлекаются другие люди...»<sup>24</sup> Нельзя, однако, забывать, что сколько-нибудь подробное знакомство Достоевского с православной монашеской традицией произошло довольно поздно, что в этой традиции он скорее искал подтверждения уже сложившимся своим взглядам, и что в самих его взглядах, помимо значительной близости к учению исихазма, есть и значительные расхождения с названным учением.

Сравнение утопии Достоевского с другими хилиастическими утопиями русских религиозных философов XIX–XX вв. показывает принципиальное ее своеобразие в двух важных вопросах: во-первых, в ее отношении к «историческому христианству» и, во-вторых, в видении путей перехода к «Царству Божию на земле».

Утопическое мировосприятие, наряду с оптимизмом в отношении будущего, всегда предполагает критическую оценку настоящего. Отношение Достоевского

<sup>21</sup> Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л., 1983. С. 119.

<sup>22</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 262.

<sup>23</sup> Там же. С. 275, 276.

<sup>24</sup> Богданова О. А. Мотив «рая на Земле»... С. 71.

КНИГА ШЕСТАЯ  
РУССКІЙ ИНОКЪ.

## I.

## Старецъ Зосима и его гости.

Когда Азема съ тревогой и съ болью въ сердцѣ вошелъ въ келью старца, то остановился почти въ изумленіи: вѣсто отходящаго большаго, можетъ быть уже безъ памяти, какникъ боялся найти его, онъ вдругъ его увидѣлъ сидящимъ въ креслѣ, хотя съ изможеннымъ отъ слабости, но съ благороднымъ и веселымъ лицомъ, окруженнаго гостями и ведущаго съ ними тихую и свѣтлую бесѣду. Впрочемъ, всталъ онъ съ постели не болѣе какъ за четверть часа до прихода Азема; гости уже собрались въ его келью раньше и являли пока онъ проснется, по твердому закрѣпенію отца Пансіа что «учитель встанетъ несомнѣнно чтобы еще разъ побесѣдовать съ милыми сердцу его, какъ самъ изрекъ и какъ самъ пообѣщалъ еще утромъ». Общанію же этому, да и всякому слову отходящаго старца, отецъ Пансіа вѣровалъ твердо, до того что ослабъ видѣть его и совсѣмъ уже безъ сознанія и даже безъ дыханія, но имѣлъ бы его общаніе что еще разъ возстанетъ и простится съ нимъ, то не повѣрять бы можетъ быть и самой смерти, все ожидая что умирающій очистятъ и вселенитъ обитваніе. По утру же старецъ Зосима половинительно изрекъ ему, отходя ко сну: «Не умру прежде чѣмъ еще разъ не уныю бесѣдой съ вами, возлюбленные сердца моего, на милые лица ваши полагаю, душу мою вамъ еще разъ изолью». Сбравшіеся на эту послѣднюю вѣрную бесѣду старца были самые преданные ему

Начало книги «Русский иннок»  
в «Братьях Карамазовых». СПб., 1881 г.

любви и братства *общественныхъ отношеній, общественныхъ институтов.* Неудача «исторического христианства» в лице «Византии» состоит в том, что тут не произошло такого «пересоздания законов» общественной жизни, унаследованных от языческого Рима, и все ограничилось лишь личным благочестием и развитием монашества: «Мысль, <утомленная> тщетною борьбою с внешностью быта общественного и государственного, уходила в пустыни и обители...»<sup>26</sup> Задачу по-христиански «созидать здание всего человечества» должна теперь выполнить Россия, которая до сих пор не могла приступить к этому в силу исторических обстоятельств, прежде всего, борьбы с внешними врагами.

Известное рассужденіе Достоевскаго из «Дневника писателя» лишь с большей образной силой воспроизводит ту же схему: «Произошло столкновение двух самых противоположныхъ идей, которые только могли существовать на землѣ: человекобогъ встретилъ богочеловека, Аполлонъ Бельведерскій Христа. Явился компромиссъ: имперія приняла христианство, а церковь — римское право и государство. Малая часть Церкви ушла в пустыню и стала продолжать прежнюю работу: явились опять христианскіе общины, потом монастыри — все только лишь пробы, даже до нашихъ дней»<sup>27</sup>. Дальнейшее развитіе этой схемы в трудахъ представителей «нового религиознаго сознанія» связано уже с полным их разрывомъ с «историческимъ христианствомъ». Так, например, Д. С. Мережковскій пишет, что после принятія Римской имперіей христианства, когда Церкви предстояло установить «действительныя отношенія к новому государству и ко всей общественно-политической жизни міра», тогда «в глубочайшей метафизикѣ историческаго христианства» произошелъ расколъ, внешне выразившійся в разделеніи Церкви на «мир» и монашество. При этом «монашество, заменяя чувство міроваго конца чувствомъ конца личнаго, личной смерти, одинокаго спасенія или одинокой погибели, тем самымъ порывало... связь христианства

<sup>25</sup> Хомяковъ А. С. О старомъ и новомъ // *Его же.* Сочиненія: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 464.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Достоевскій Ф. М. Две половинки // *Его же.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 169.

с общественно-политической жизнью мира»<sup>28</sup>. И внутри самого монашества произошло разделение на монашество истинное, ушедшее от мира в пустыню и не вовлеченное в спасение мира, и монашество ложное, пошедшее по пути Великого Инквизитора, поддавшееся искушениям папозчаризма и цезарепапизма. Таким образом «в тело церкви вселилась *другая* душа, за личиною церкви скрылось *другое* лицо»<sup>29</sup>.

Как видим, для Достоевского, также как для последующих мыслителей «нового религиозного сознания», «историческое христианство» несет в себе последствия недолжного компромисса между «идеалом Христа» и «идеалом Аполлона». Христианство, по мысли писателя, по-настоящему еще не явило себя в истории. Это обстоятельство создает соблазн трактовать Достоевского как единомышленника представителей «нового религиозного сознания» в их общей оценке «исторического христианства», тем более что они сами склонны были именно так воспринимать его. Например, Мережковский утверждал: «Он думал или хотел думать, что его религия — православие. Но истинная религия его, если еще не в сознании, то в глубочайших бессознательных переживаниях, вовсе не православие, не историческое христианство, ни даже христианство вообще, а то, что за христианством, за Новым Заветом — Апокалипсис, Грядущий Третий Завет...»<sup>30</sup>

В настоящее время И. И. Евлампиев в ряде своих работ пытается представить Достоевского прямым предшественником деятелей «нового религиозного сознания» как в их провозглашении неудачи «исторического христианства», так и в их стремлении создать взамен некую новую религию путем радикальной реинтерпретации христианства. Эта, по нашему мнению, глубоко неверная, оценка воззрений Достоевского дана, например, в статье «Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства». Представляется, что из приводимых в статье слов Достоевского логически никак не следует сделанный И. И. Евлампиевым вывод о том, что для автора «Пушкинской речи» «обычное христианство и христианство „настоящее“... противоположны по своей сути» и что «„настоящие христиане“ и „настоящее христианство“ существуют не благодаря наличию... обычного христианства (т. е. христианства церкви), а скорее вопреки... как нечто противостоящее этому обычному христианству»<sup>31</sup>. Действительно, Достоевский склонен был считать, что подлинное христианство еще не вполне осуществилось в мире, что оно еще пребывает под спудом, как закваска для будущей «всемирной гармонии». Однако в своей критике «исторической» Церкви он остается целиком в границах славянофильской традиции. Различие воззрений Достоевского и представителей «нового религиозного сознания» на Церковь легко увидеть, если сравнить приведенные выше слова из «Дневника писателя» об «историческом христианстве» с цитированными рассуждениями Мережковского на ту же тему. Между этими высказываниями есть много сходства, но бросается в глаза принципиальная разница в оценке монашества. Для Мережковского монашество, озабоченное «одиноким спасением» души, являет собой пример «загробного эгоизма» и потому оно есть сила противостоящая, враждебная хилиастическому «Царству». Напротив, для Достоевского именно монашество — тот росток, из которого прорастает «Царство Божие на земле». Монастыри — это «пробы» осуществления христианского идеала братства между людьми. А ведь монашество есть порождение именно «исторического христианства», о чем вполне справедливо говорит Мережковский.

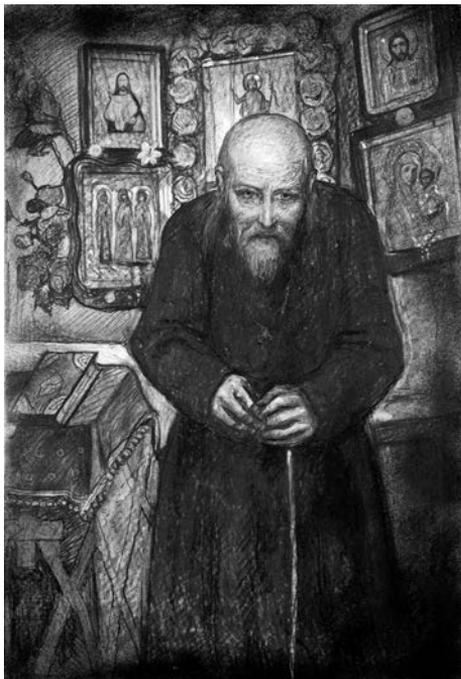
В подчеркивании Достоевским важной роли монашества в деле осуществления нравственного идеала на земле О. А. Богданова видит влияние исихастской традиции, а В. А. Котельников — влияние Иоахима Флорского (предсказавшего, что в апокалиптическую эпоху решающая роль в жизни Церкви перейдет от священства к монашеству). В. А. Котельников утверждает, что по мысли Достоевского «не иератическое служение

<sup>28</sup> Мережковский Д. Теперь или никогда // *Его же*. Большая Россия. Л., 1991. С. 65.

<sup>29</sup> Там же. С. 66.

<sup>30</sup> Мережковский Д. Пророк русской революции. К юбилею Достоевского. СПб., 1906. С. 50.

<sup>31</sup> Евлампиев И. И. Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства // Соловьевские исследования. 2019. № 1 (61). С. 28.



Старец Зосима в келье.  
Илл. к роману «Братья Карамазовы».  
Худ. И. С. Глазунов, 1982 г.

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 отведено „русскому иноку“ в „Братьях Карамазовых“. Такова рецепция иоакимизма у Достоевского»<sup>32</sup>. Впрочем, нельзя забывать, что носителем христианского идеала, по Достоевскому, выступает не только монашество, но и простой «народ-богоносец». Несомненно, однако, что с точки зрения писателя истинный и неповрежденный христианский идеал хранится именно в исторической Церкви и больше нигде, хотя «до времени» он и не реализован в жизни социума как целого. И. И. Евлампиев, впрочем, прав, указывая, что по мысли Достоевского осуществление этого идеала должно идти не путем преобразования социальных институтов и социальных отношений, а путем личного нравственного совершенствования людей в духе «настоящего» христианства.

Здесь мы подходим ко второму моменту отличия утопии Достоевского от хилиастических доктрин других русских философов. Общая черта последних состоит в том, что «Царство Божие на земле» предстает

в них как *закономерный* итог *общественно-исторического* развития, как результат действия *социальных* сил. А. Г. Гачева замечает, что в учениях мыслителей русского религиозного возрождения «Новый Иерусалим не сходил с неба как *deus ex machina*, он должен был медленно прорасти сквозь историю»<sup>33</sup>.

Так, у В. С. Соловьева «Царство Божие на земле», понимаемое как «свободная теократия», предстает диалектически необходимым завершением всех предыдущих этапов эволюции человечества. Все сферы человеческой деятельности — политика, экономика, наука, искусство, религия — будут «приведены к богочеловеческому согласному единству», причем «в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический»<sup>34</sup>. Движущими силами такого процесса являются не только отдельные лица, но целые народы и государства. Особую роль на пути к свободной теократии призваны сыграть Российская империя и Римская Церковь. Отдельный человек сам по себе не может соединиться с Богом, не может быть *обожен*, соединение с Богом возможно только для человечества как целого, достигшего состояния всеединства.

Дальнейшее развитие указанные идеи Соловьева получили в трудах представителей «нового религиозного сознания». Н. А. Бердяев в 1900-е гг. (период, когда он вполне разделял идеи «нового религиозного сознания») проповедовал наступление *теократии* в качестве «нашей хилиастической надежды». Причем путь к такой хилиастической теократии он видел в *социальном развитии*: «Теократия не в безвоздушном пространстве образуется, она развивается в ... социальной и культурной среде, находится с ней в постоянном взаимодействии, питается этой средой и претворяет ее,

<sup>32</sup> Котельников В. А. Теология истории Иоахима Флорского... С. 125.

<sup>33</sup> Гачева А. Г. Идеал «Царства Божия на земле»... С. 83.

<sup>34</sup> Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // *Его же*. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 160–161.

одухотворяет ее. <...> Весь смысл социального развития — в органическом вращении нейтральной человеческой общности в теократию»<sup>35</sup>. Главной силой такого «претворения» социальной среды в теократию является «*религиозная общественность*», причем эта общественность, хотя и должна уклоняться от «политицизма», но в то же время призвана «поддерживать правду освободительной борьбы». «Теократическая справедливость», например, «требует освобождения труда от гнета, уменьшения рабочего дня и других улучшений в положении трудящихся»<sup>36</sup>. Уже в 1911 г., когда Бердяев начал отходить как от «нового религиозного сознания», так и от прежних революционных симпатий, в книге «Философия свободы» он, тем не менее, продолжает вторить Соловьеву, говоря о социально-коллективных путях спасения: «Процесс не только мирового, но и личного спасения совершается *историей*. <...> Спасение есть дело *всемирно-исторической жизни*, всемирно-исторической творческой работы над плотью этого мира, всемирно-исторической подготовки воскресения»<sup>37</sup>.

До полного логического завершения все характерные черты хилиазма «нового религиозного сознания» доведены в трудах Д. С. Мережковского. Он с большой настойчивостью проводит мысль, что «отныне должно исполниться явно перед лицом всего мира хилиастическое пророчество Апокалипсиса о „тысячелетнем царствии святых на земле“, которое с несомненною точностью предсказано до конца мира, то есть еще при теперешнем физическом порядке космоса; должно исполниться пророчество о некоторой всемирной теократии»<sup>38</sup>. Эта теократия должна стать результатом развития мировой *общественно-политической жизни*, и прежде всего — общественно-политической жизни России, которая синтезирует в себе все мировые тенденции. Движущей же силой данного процесса в России должна выступить «религиозная общественность», которая отождествляется Мережковским с русской интеллигенцией. Именно интеллигенция «сделается Разумом Богочеловеческим, Логосом России как члена вселенского тела Христового, новой истинной Церкви»<sup>39</sup>. Мережковского не смущает атеизм русской революционной интеллигенции: «В своем общественно-политическом служении... правде, служении самоотверженном до кровей мученических русская интеллигенция, не зная Христа, от Христа отрекаясь, бывала часто ближе ко Христу, чем церковь»<sup>40</sup>. Церковь же («историческое христианство») лишь в том случае смогла бы деятельно участвовать в построении «Царства Божия на земле», если бы «порвав связь с отжившими формами русской самодержавной государственности, вступила в союз с русским народом и с русской интеллигенцией и приняла активное участие в борьбе за великое общественно-политическое обновление и освобождение России»<sup>41</sup>.

В общем, трудно не согласиться с П. П. Гайденко, что «тысячелетнее царство» и вообще «религия Третьего Завета» в интерпретации Мережковского имеют «больше общего с идеалами Французской революции, чем с заповедями Иисуса Христа»<sup>42</sup>. Истолкование хилиастической утопии как результата общественной *борьбы* и вообще действия тех или иных *социальных сил* неизбежно ведет к оправданию революции, а вместе с ней и «повивальной бабки истории», насилия. Именно поэтому после 1917 г. Бердяев окончательно отрекся от своих хилиастических идей. Он понимал, что Царство Божие *на земле и в рамках земной истории* с неизбежностью должно принять форму *теократии*, а «теократия не может не быть принудительной. Свободная теократия (выражение Вл. Соловьева) есть *contradictio in adjecto*. И все исторические теократии, дохристианские и христианские, были принудительными»<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание... С. 278, 280.

<sup>36</sup> Там же. С. 279.

<sup>37</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 2000. С. 232, 233.

<sup>38</sup> Мережковский Д. Теперь или никогда... С. 62.

<sup>39</sup> Мережковский Д. Грядущий Хам // *Его же*. Большая Россия. С. 44.

<sup>40</sup> Мережковский Д. Теперь или никогда... С. 71.

<sup>41</sup> Там же. С. 68.

<sup>42</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 345.

<sup>43</sup> Бердяев Н. А. Мировоззрение Достоевского. М., 2006. С. 247.

В философии Достоевского оправдание насилия как метода построения «гармонии» невозможно. В его хилиастической утопии действует не «общественно-политическое движение», а отдельный человек. Нельзя не согласиться с Т. А. Касаткиной, замечаящей: «Характерно, что *единичный случай, один человек* всякий раз становится для Достоевского „началом разрешения всего вопроса“. <...> С одного человека может начаться и произойти и исцеление всего человечества», потому что «человечество есть не конгломерат изолированных частиц, но единый организм, хотя и весьма своеобразный организм — такой, в котором соединены не разнофункциональные и неравнозначные для организма члены — а *лица* — глубинные центры, средоточия личностей, уникальность каждого»<sup>44</sup>. Именно отдельный человек, *самостоятельная личность* как *субъект нравственного императива и нравственного выбора*, таинственно и неразрывно связанный, однако, с судьбами всего человечества, только и может, по Достоевскому, положить начало «Царству Божию на земле». Действительно, «никто один не спасается», но спасение приходит не от внешних изменений в человечестве, а от изменения внутри сердца человека.

Только изнутри может быть преобразовано человеческое сердце, изжит из него грех, без чего невозможна никакая «гармония» в мире. Но как раз понятие греха не играет никакой существенной роли в хилиастических утопиях «нового религиозного сознания», на что обращает внимание П. П. Гайденко: «Не было понятия, которое бы вызывало большее отвращение у носителей „нового религиозного сознания“, чем понятие греха. Отсюда и неприятие „исторической церкви“... и ненависть к аскетизму как насилию над „святой плотью“, и эротическая утопия — вера в обожение человека через пол»<sup>45</sup>. Добавим также — отсюда и склонность к своеобразным хилиастическим утопиям. Достоевский же, напротив, слишком хорошо чувствовал греховную поврежденность человеческой природы и потому видел, что любой «земной рай», построенный в мире сем, во зле лежащем, всегда может быть растлен грехом.

Для всех других русских «хилиастов», кроме Достоевского, «тысячелетнее Царство» есть общественный и даже общественно-политический проект. Конечно, осуществление такого проекта и у них предполагает не только изменение общественных отношений, но и нравственное преобразование человека, однако действующие силы этого процесса — именно *социальные институты и социальные движения*: Царь и Папа у Соловьева, «религиозная общественность» у Бердяева и Мережковского и даже прямо революционная интеллигенция у последнего. И вот там, где Соловьев и деятели «нового религиозного сознания» разворачивают общественно-политические проекты, Достоевский говорит о нравственном перерождении человеческой личности, прошедшей через горнило страданий и искушений. Таким образом, можно сформулировать главную особенность хилиастической утопии Достоевского, отличающую ее от хилиастических доктрин русских философов XIX–XX вв.: при всей эмоционально обусловленной неоднозначности выражений писателя, в его мировоззрении, взятом как целое, «Царство Божие на земле» предстает не в качестве общественно-политической программы, а как *символически выраженный нравственный идеал*, регулятивный принцип, необходимый каждому человеку на пути его собственного нравственного возрождения.

## Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского. М.: АСТ, Хранитель, 2006. 268 с.
2. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Сост. и комм. В. В. Сапова. М.: Канон+, 1999. 464 с.

<sup>44</sup> Касаткина Т. А. Достоевский как философ... С. 306, 308.

<sup>45</sup> Гайденко П. П. Владимир Соловьев... С. 332.

3. Бердяев Н. А. *Философия свободы*. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. 351 с.
4. Богданова О. А. Мотив «рая на Земле» в художественном сознании Ф. М. Достоевского // *Новый филологический вестник*. 2016. № 1 (36). С. 64–78.
5. Гачева А. Г. Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // *Соловьевские исследования*. 2015. № 3 (47). С. 80–98.
6. Гачева А. Г. *Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Встречи в русской культуре*. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 575 с.
7. Гайденок П. П. *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
8. *Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы*. Кн. 1–10 // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 512 с.
9. *Достоевский Ф. М. Две половинки* // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 161–170.
10. *Достоевский Ф. М. Записная книжка 1863–1864 гг.* // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 170–179.
11. *Достоевский Ф. М. Пушкин. (Очерк)* // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 136–149.
12. *Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ* // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 104–119.
13. *Достоевский Ф. М. Утопическое понимание истории* // *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.*: В 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. С. 46–50.
14. *Евлампиев И. И. Ф. М. Достоевский и Вл. Соловьев о грядущем значении христианства* // *Соловьевские исследования*. 2019. № 1 (61). С. 24–36.
15. *Золотарев А. В. Идеи кантовской моральной философии в творчестве Ф. М. Достоевского* // *Соловьевские исследования*. 2018. № 4 (60). С. 73–89.
16. *Золотарев А. В. Спор Леонтьева с Достоевским о хилиазме: вхождение темы Апокалипсиса в круг проблем русской религиозной философии* // *Христианское чтение*. 2018. № 4. С. 150–160.
17. *Кант И. Критика практического разума* // *Кант И. Соч.*: В 6 т. Т. 4 Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
18. *Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания*. М.: Водолей, 2019. 336 с.
19. *Котельников В. А. Апокалиптика и эсхатология у Достоевского* // *Русская литература*. 2011. № 3. С. 51–67.
20. *Котельников В. А. Теология истории Иоахима Флорского в рецепциях Ф. Достоевского и З. Красинского* // *Вопросы философии*. 2011. № 4. С. 122–127.
21. *Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике* // *Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем*: В 12 т. Т. 9. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 186–225.
22. *Маркидонов А. В. А. С. Хомяков и некоторые философские параллели к одной богословской предпосылке* // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 1 (4). С. 9–21.
23. *Мережковский Д. Грядущий Хам* // *Мережковский Д. Больная Россия*. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 13–45.
24. *Мережковский Д. Пророк русской революции. К юбилею Достоевского*. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1906. 153 с.
25. *Мережковский Д. Теперь или никогда* // *Мережковский Д. Больная Россия*. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. С. 46–72.
26. *Парилов О. В. Хилиастические мотивы в творчестве Ф. М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В. С. Соловьева* // *Соловьевские исследования*. 2013. № 2 (38). С. 16–28.
27. *Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского: опыт критического комментария* // *Розанов В. В. Собр. соч. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского*. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 7–156.

28. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
29. Флоровский Г. В. Блаженство страждущей любви (К 100-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского) // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 68–73.
30. Фокин П. Е. Поэма «Великий инквизитор» и футурология Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. СПб., 1996. С. 190–200.
31. Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. С. 456–470.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

*О. В. Парилов*

## **Ф. М. Достоевский: метафизический смысл «преступления» и «наказания»**

УДК 111:1(470)(091)+821.161.1-31  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_27  
EDN RKNEBA



*Аннотация:* Нет более важной задачи у человека, чем самопознание. Обращение к творчеству Ф. М. Достоевского, посвятившего свою жизнь разгадке бесконечно сложных тайн человеческого духа, вечно актуально. На основе анализа романа Достоевского «Преступление и наказание» раскрывается метафизический, экзистенциальный, этический смыслы категорий «преступление», «наказание». Транслируются выявленные русским писателем этапы духовной деградации преступника. Определено условие, при котором метафизическое экзистенциальное наказание невозможно. Достоевский в своем романе утверждает оптимизм православной сотериологии. Методологической основой статьи стало сочетание метафизического и диалектического подходов в рамках вычленения вечных констант духовной сферы человека и установления диалектических связей как объективных условий развития личности. Методологическую базу составила совокупность методов: герменевтического, аналитического, синтетического, восхождения от абстрактного к конкретному, обобщения, индукции, аналогии.

*Ключевые слова:* наказание, преступление, творчество Достоевского, метафизика, духовная сфера личности, жизнь, смерть.

*Об авторе:* **Олег Викторович Парилов**

Доктор философских наук, профессор, профессор Приволжского филиала Российского государственного университета правосудия.

E-mail: olegparilov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9288-3194>

*Для цитирования:* Парилов О. В. Ф. М. Достоевский: метафизический смысл «преступления» и «наказания» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 27–35.

---

*Oleg V. Parilov*

**F. M. Dostoevsky: the metaphysical meaning  
of “crime” and “punishment”**



UDC 111:1(470)(091)+821.161.1-31  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_27  
EDN RKHEBA

*Abstract:* There is no more important task for a person than self-knowledge. An appeal to the work of Dostoevsky, who devoted his life to unraveling the infinitely complex mysteries of the human spirit, is eternally relevant. Based on the analysis of the novel by F. M. Dostoevsky “Crime and Punishment” reveals the metaphysical, existential, ethical meanings of the categories “crime”, “punishment”. The stages of spiritual degradation of the criminal revealed by the Russian writer are broadcast. The condition under which metaphysical existential punishment is impossible is determined. Dostoevsky in his novel affirms the optimism of Orthodox soteriology. The methodological basis of the article was a combination of metaphysical and dialectical approaches, in the context of isolating the eternal constants of a person’s spiritual sphere and establishing dialectical connections as objective conditions for the development of a person. The methodological base was a set of methods: hermeneutic, analytical, synthetic, ascent from the abstract to the concrete, generalization, induction, analogy.

*Keywords:* punishment, crime, Dostoevsky’s work, metaphysics, spiritual sphere of personality, life, death.

*About the author:* **Oleg Victorovich Parilov**

DSc in Philosophy, Professor, Professor of Russian State University of Justice.

E-mail: olegparilov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9288-3194>

*For citation:* Parilov O. V. F. M. Dostoevsky: the metaphysical meaning of “crime” and “punishment”. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 27–35.

Постижь метафизический, экзистенциальный смысл преступлений, совершенных героями Достоевского, и наказаний, которые они несут, чрезвычайно сложно. Для Достоевского человек есть великая тайна, неповторимая вселенная. «Маленьким» его считает лишь те, кто поверхностно, пренебрежительно судит о людях. По Достоевскому, надо чуть внимательнее всмотреться — и открывается неизмеримая бездна, неподвластная рассудочным суждениям: задавленный нищетой мелкий чиновник, из-за скупости ставший объектом насмешек таких же изгоев — обитателей петербургских «углов», полжизни пролежал за своей ширмой на тощем дырявом матрасе... на груде золота («Господин Прохарчин»), — и таким может быть человек, говорит нам автор.

Творчество писателя пришлось на время утверждения в Европе и проникновения в Россию позитивистских идей. Позитивизм с его душевным рациональным («арифметическим») подходом к человеку претил Достоевскому. Позитивистская формула разумного и одномерного в своей разумности человека, всегда руководствующегося только пользой, выгодой, страшно возмущала автора. По Достоевскому, человек широк, его бы и сузить немного. Вопреки О. Конту, Г. Спенсеру, поведение человека никак не укладывается в прокрустово ложе строгой логики, здравого смысла. Он не выгоду свою преследует, а по своей, пусть и глупой, воле пожить хочет. Автор отметил и такое удивительное свойство: привыкает человек жить как-то неудобно, кособоко, — так всю жизнь и проживает. Неслучайно наиболее омерзительный герой «Преступления и наказания» — человек рациональный (П. П. Лузин). И теория Родиона Раскольникова, предполагающая рациональный («арифметический») подход к человеческой жизни (смерть, убийство отвратительны, но, если для блага человечества необходимо пролить кровь существа ничтожного, вредного, избранные имеют на это право), по Достоевскому, есть результат повреждения разума.

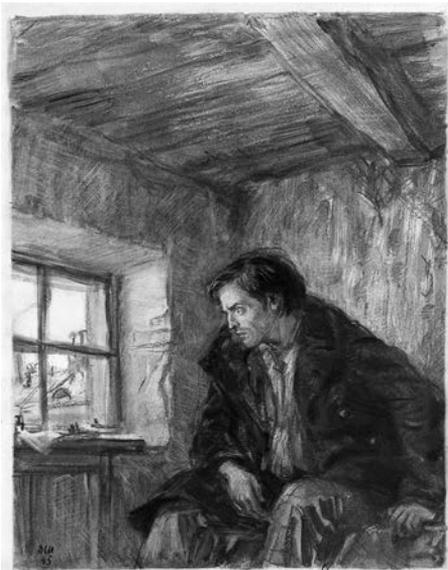
В романах писателя отсутствуют люди труда, созидатели. Работа его персонажей — думать (Р. Раскольников). Студент юридического факультета ни дня не сидит на студенческой скамье, но блуждает по значимым местам Санкт-Петербурга, обдумывая свою теорию. Инженер, приехавший в город проектировать и строить мост, вместо этого ночи напролет мучится дилеммой, без разрешения которой жить невозможно (Кириллов в «Бесах»). Герои автора — носители идей, их идея съела. Живут они всегда на грани. Европейским экзистенциалистам XX в. приписывают открытие: человека следует изучать лишь в пороговых ситуациях, именно тогда он проявляет свою подлинную суть. Достоевскому это было известно задолго до А. Камю, Ж.-П. Сартра. Жизнь его персонажей — это всегда надрыв, напряжение в высшей точке.

Русский писатель прекрасно осознавал, что человек навсегда останется тайной. Но тайной, которую надобно постараться разгадать. Разгадку этой тайны автор еще в юном возрасте осознал как дело всей своей жизни. Сложность героев Достоевского, неоднозначность мотивов их поступков приводит зачастую к односторонним, а потому неверным их трактовкам, подчас курьезным: «Раскольников был нищим, ему не хватало даже на пропитание, а жить он был вынужден в каморке ... Именно это положение и заставило героя романа пойти на такое преступление»<sup>1</sup>, — если бы все было так просто, как считает Х. С. Бузуртанова. Увы, не права исследователь и в том, что после совершения преступления он сразу осознал глупость своей идеологии и «его замучила совесть»<sup>2</sup>. Нет, не мучила даже в тот момент, когда убийца шел признаваться в преступлении. На этом этапе не разочаровывается он и в своей теории: «Преступление? Какое преступление? <...> То, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, <...> которую убить — сорок грехов простят?...»<sup>3</sup> Следует согласиться с Т. Кошемчук в том, что преступление Родиона Раскольникова стало следствием озлобленности. Но отчего он озлобился? Некогда добрый и милосердный

<sup>1</sup> Бузуртанова Х. С. Религия в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Вестник науки. № 8 (8). Т. 3. С. 166.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Его же. Собр. соч.: В 15 то. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. Т. 5. С. 496.



Раскольников. Илл. к роману  
«Преступление и наказание».  
Худ. Д. А. Шмаринов, 1945 г.

человек, отступив от Бога, оказался одержим духом злобы, — дает объяснение исследователь<sup>4</sup>. Достоевский не был бы собой, если бы нарисовал такую простую черно-белую картину души студента-убийцы: добрый — до, злой — после. И после преступления он не утратил сочувствия и милосердия, которые, в частности, проявляются к семейству Мармеладовых. Почему Полечка потянулась к этому одержимому демоном зла убийце? Детскую душу не обманешь.

Чтобы осознать подлинные мотивы поступков главного героя, необходимо разобраться с метафизическим и экзистенциальным смыслом понятий «преступление» и «наказание». Понятия «преступление» и «исступление» этимологически идентичны. Совершая преступление, человек «преступает», то есть переступает, преодолевает границы человеческого. Он отныне в ином — нечеловеческом статусе. В каком же? Что он испытывает и переживает? — в этом соль романа Достоевского. Подчас преступления совершают в состоянии исступления (с психологической точки зрения — в состоянии

аффекта, отсутствия разумного контроля). Поступок в данном случае — также следствие одномоментного выхода за пределы человеческого — исступления из себя. В любом случае отныне у субъекта, преодолевшего человеческие пределы, новая судьба, сложная и загадочная. Но одно необходимое следствие — это несение наказания. Не обязательно формально-юридического. Современный постмодернистский мир, отказавшийся от Бога, сами критерии человеческого ставит под сомнение, воплощая известную максиму: если Бога нет, то все позволено. Сколько бы человек ни заблуждался, абсолютные, потому что данные Самим Богом, критерии человеческого (воплощенные в декалоге) волевым субъективным решением отменить невозможно. Лжец юридическим законом не преследуется. Избегают правового наказания непойманые убийцы. Но метафизическое, экзистенциальное наказание неизбежно. Правда, при одном существенном условии, о чем речь пойдет ниже.

Верно сущность наказания передает Н. Авдеенко: это, прежде всего, милость Божия для человека. На греческом «наказание» (παιδείω) означает «делать то, что положено с отроком». То есть, наказывая, Отец Небесный делает, что положено, с «отроком» — преступником. Что же? Не мучит, не мстит, но (в этом плане показательна русская этимология термина) «указывает на» что-то, «наказывает» человеку что-то делать и чего-то не делать, и при этом человеку нечто «сказано» явно, открыто<sup>5</sup>. У человека появляется свободный выбор — выполнять наказанное или нет.

Осознавал Достоевский или нет, но, как справедливо полагает Е. А. Авдеенко, преступление Раскольникова имеет фундаментальную связь с библейским сюжетом о первом убийстве на земле Каином Авеля<sup>6</sup>. Первопричинами убийства стали

<sup>4</sup> См.: Кошемчук Т. Герой-убийца в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Исследовательский журнал русского языка и литературы. 2014. Т. 2. № 1 (4).

<sup>5</sup> Авдеенко Н. Опыт чтения и понимания романа «Преступление и наказание» // Русское слово. 2014. 18 апреля. URL: [http://russlovo.today/rubricator/literaturnaya\\_stranica/opyt-ctheniya-i-ponimaniya-romana](http://russlovo.today/rubricator/literaturnaya_stranica/opyt-ctheniya-i-ponimaniya-romana) (дата обращения: 12.07.2022).

<sup>6</sup> См.: Авдеенко Е. А. Богословское содержание светской литературы. URL: [http://avdejenko.ucoz.ru/Litra\\_Avdeenko.xhtml](http://avdejenko.ucoz.ru/Litra_Avdeenko.xhtml) (дата обращения: 12.07.2022).



Илл. к роману «Преступление и наказание». Худ. Д. А. Шмаринов

гордость и огорчение: Бог принял жертву Авеля, а жертву Каина отверг: «Каин сильно огорчился, и поникло лицо его» (Быт 4:5). Огорчение сменила злоба, приведшая к братоубийству. Нечто подобное происходит и с главным героем романа Достоевского. Жизнь человека — в руках Божиих. Но Каин, огорчившись, обидевшись на Бога, восстает на Него — присваивает себе божественное право решать вопрос жизни брата своего Авеля. Также и Родион Раскольников, огорчившись, узурпирует божественную прерогативу решать вопрос жизни и смерти людей.

Душа человека трисоставна: чувство, ум, воля. Вначале дьявол поражает сердце (чувство) Раскольникова: как и Каин, он огорчился. Родион — фигура изначально милосердная, жертвенная: рискуя жизнью, спасает детей из огня, ухаживает за смертельно больным товарищем, а после его смерти — за его престарелым отцом, но жертвы его отвергнуты. Невеста главного героя умирает, сам он — в нищете, сестра готова продать себя подлецу Лужину. И вообще, мир несправедлив: негодяи благоденствуют, а добрые, милосердные страдают (на этой почве он и изобретает теорию о возможности пролить кровь хоть и бесполезной, вредной человеческой «вши» для блага людей). Огорчение сердца приводит к поражению ума — ум его озлился. Затем неизбежно поражается воля — она парализуется. Студент совершает убийство, не властвуя над собой, именно после того, как мысленно отказался от чудовищного замысла и испытал облегчение.

Грех Каина стал его проклятием, отныне он отчужден от мира Божьего (бежит от Бога сам), пророчествуя о себе: «И буду — стенающий и трясущийся на земле, и будет: всякий встречающий меня убьет меня» (Быт 4:14). Сбудется лишь первая часть этого пророчества. Бог освободит Каина от страха быть убитым — даст ему «Каинову печать»: «И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его» (Быт 4:15). Так и не покаявшись, стенающим и трясущимся он будет жить до конца дней.

Точно так же будет стенать и трястись студент-убийца: «Нервная дрожь его перешла в какую-то лихорадочную; он чувствовал даже озноб»<sup>7</sup> и так же он получит «охранительную печать»: как минимум трое будут знать о его преступлении — Соня, Порфирий Петрович и Свидригайлов, но он будет «охранен» от уголовного преследования, следовательно даст ему «погулять». В чем же будет заключаться его наказание, растянувшееся на пять частей и эпилог? Замысел убийства и его исполнение — все уместилось в первой части. В этом и заключается главная идея автора.

<sup>7</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание... С. 54.

На древнееврейском «грех» и «наказание» означают одно и то же. Совершенный грех — сам по себе наказание. Преступник обречен страдать, осознает он это или нет. Собственно, роман посвящен наказанию (страданию) убийцы. После преступления душа его начинает умирать. Эти экзистенциальные трансформации души студента Достоевский передает мастерски. Чудом не застигнутый на месте преступления, герой переживает животную радость. Однако душа его не может успокоиться. Он надежно прячет снятый с убитой старухи кошелек, но покоя все равно нет. «Беспричинное» беспокойство — это только первый этап нисхождения поврежденной души. Затем он переживает «мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения»<sup>8</sup>. Ему тяжело находиться с людьми, особенно близкими (говорит другу Разумихину, что больше не намерен с ним встречаться, и велит передать материи и сестре, чтобы больше его не искали). Для него это ощущение — «мучительнейшее ощущение из всех до сих пор жизнью пережитых им ощущений»<sup>9</sup>. Затем следует страшная озлобленность: «Это было какое-то бесконечное, почти физическое, отращение ко всему встречаемому и окружающему, упорное, злобное, ненавистное. Ему гадки были все встречные, — гадки были их лица, походка, движения. Просто наплевал бы на кого-нибудь, укусил бы, кажется, если бы кто-нибудь с ним заговорил»<sup>10</sup>. Следующий этап — назойливое ощущение inferнального присутствия рядом с собой: «Чем уединеннее было место, тем сильнее он сознавал как будто чье-то близкое и тревожное присутствие, не то, чтобы страшное, как-то уж очень досаждающее»<sup>11</sup>.

Последующие этапы духовной болезни ему открывает Свидригайлов. Он тоже преступник, преступник-мистик. Если Раскольников несет наказание — страдание несколько дней, то Свидригайлов — несколько лет, следовательно, продвинулся гораздо дальше. Он-то и сообщает студенту, что далее последует окаменение души — ужасная скука: «Никуда мне не хотелось, за границу Марфа Петровна и сама меня раза два приглашала, видя, что я скучал. Да что! За границу я прежде ездил, и всегда мне тошно бывало»<sup>12</sup>. Затем начнут беспокоить выходцы с того света: «Марфа Петровна посещать изволит... Все три раза наяву. Придет, поговорит минуту и уйдет в дверь»<sup>13</sup>. Насчет встреч с субъектами мира трансцендентного у Свидригайлова своя теория (вероятно, он транслирует размышления на эту тему самого автора): в естественном, нормальном состоянии человека «здорового, земного» от мира трансцендентного отделяет непроницаемая стена. Но болезнь, как путь к смерти, истончает эту стену, делает ее прозрачной, «и чем больше болен (а душа Свидригайлова тяжело больна. — О. П.), тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир»<sup>14</sup>.

Наконец, завершающий этап духовного ниспадения — неотвязные мысли о самоубийстве. Свидригайлов говорит о Раскольникове: «Между нами есть какая-то точка общая»<sup>15</sup>. Действительно, оба — преступники, оба несут экзистенциальное наказание, но в главном они антиподы. Свидригайлов не раскаивается, он сознательно идет к финалу — совершает самоубийство («последний вояж в Америку»<sup>16</sup>), выбирает смерть. Раскольников идет по трудному пути покаяния. На протяжении всего романа он будет нести наказание. Покаяние, примирение с Богом и людьми произойдет лишь в конце романа, в эпилоге. На каторге студент-убийца в конечном счете выберет жизнь<sup>17</sup>.

<sup>8</sup> Там же. С. 92.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 96.

<sup>11</sup> Там же. С. 221.

<sup>12</sup> Там же. С. 288.

<sup>13</sup> Там же. С. 289.

<sup>14</sup> Там же. С. 290.

<sup>15</sup> Там же.

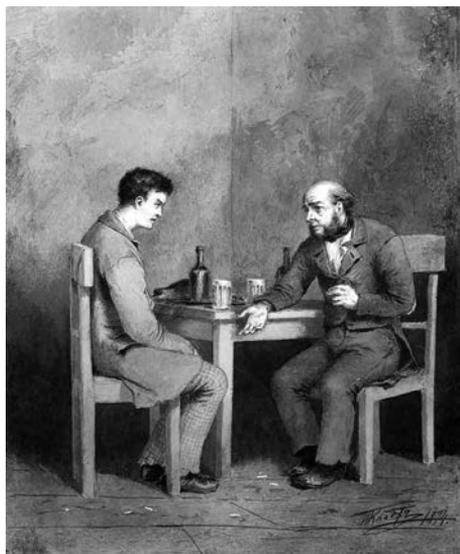
<sup>16</sup> Там же. С. 291.

<sup>17</sup> См. подробнее об этом: *Авдеенко Е. А.* Богословское содержание светской литературы...

То, что в итоге возрождение главного героя произойдет, автор свидетельствует христианской символикой, пронизывающей весь роман. На этот аспект справедливо обращает внимание А. Р. Фомина. С Раскольниковым — крест, снятый с убитой Елизаветы, Библия, лежащая под подушкой. Сюжет о воскресении Лазаря, неоднократно звучащий в романе, есть прообраз будущего воскресения самого героя. Историю о Лазаре четверодневном Соня читает Родиону на четвертый день после убийства. Соня, как Христос, в конце концов выведет его из гроба (его символом служит тесная коморка), как некогда Спаситель вывел Лазаря<sup>18</sup>. В произведении масса других евангельских символов.

В романе присутствует еще один значимый для автора «преступник» — Семен Захарович Мармеладов. Его преступления ужасны: пропивает чулки чахоточной полубезумной жены и единственные ботиночки маленьких детей, забирает у единородной дочери Сони последние 30 копеек, зная, как она их зарабатывает. Но он — носитель очень дорогой для Достоевского идеи. Мармеладов — уникальный тип преступника-добровольного страдальца: «Пью, ибо сугубо страдать хочу!»<sup>19</sup> Ему не нужно тихое семейное счастье, когда домашние ходят на цыпочках и поят утром кофеем — все это он поставит ни во что; пропив купленный ему костюм, будет пять ночей спать на сенных барках. Он добровольно желает страдать именно так — некрасиво и грязно, презираемый всеми, терпя насмешки хмельных обывателей, чтобы больная жена таскала за вихры, дойти до точки, когда «идти больше некуда»<sup>20</sup>. Но этот признающий себя прирожденным скотом человек замечателен своим упованием на бесконечную милость Божью.

Согласно православной сотериологии, сумма совершенных добрых дел не имеет значения, важно для спасения то состояние духа, с которым человек пересекает черту, отделяющую жизнь от смерти<sup>21</sup>. Бог ищет не столько внешних поступков, сколько способности человека воспринять Царство Божие. Согласно Евангелию, Он одинаково одарит в Царстве Божьем работающих и с первого часа, и с одиннадцатого. Первым вошел в рай тот, кто на протяжении жизни совершал преступления, но которому для раскаяния, примирения с Богом хватило краткого мига перед смертью. Упование Мармеладова на милость Божью и следует рассматривать в контексте православной сотериологии. Достоевский через него передает оптимизм православного мирозерцания: милосердия Божия хватит и на «пьяненьких, слабеньких, соромников образа звериного». Господь «прострет к ним руце Свои» именно потому, что «ни единый из сих сам не считал себя достойным сего»<sup>22</sup>. Не случайно пламенный монолог



Знакомство Раскольникова с Мармеладовым.  
Илл. к роману «Преступление и наказание». Худ. М. П. Клодт, 1894 г.

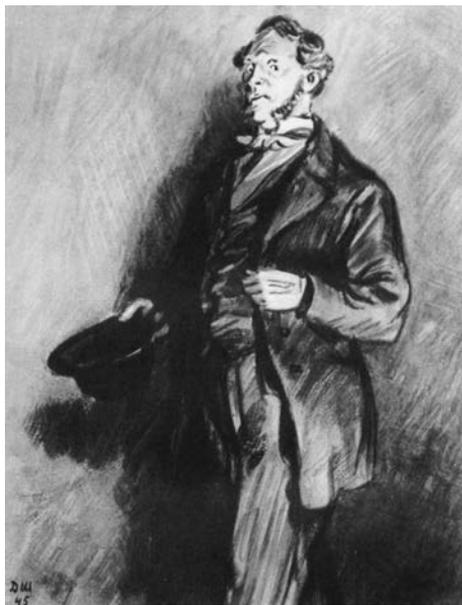
<sup>18</sup> См.: Фомина А. Р. Христианские мотивы в романе Достоевского «Преступление и наказание» // Вестник современных исследований. 2018. № 12.1 (27). С. 242.

<sup>19</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание... С. 12.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> См. об этом: Париллов О. В. Темы вечной жизни и спасения в богословском наследии Патриарха Сергия Страгородского // Патриарх Сергий и церковно-государственные отношения в XX веке: трудный путь к сотрудничеству. Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2017. С. 19–27.

<sup>22</sup> Достоевский Ф. М. Преступление и наказание... С. 17.



Лужин. Илл. к роману  
«Преступление и наказание».  
Худ. Д. А. Шмаинов, 1945 г.

при первой встрече с Раскольниковым Мармеладов завершает: «Господи, да придет Царствие Твое!»<sup>23</sup>

В этом уповании — одна из ключевых идей романа. Любой преступник, как бы низко ни пал, имеет надежду на спасение, если только страдает от своей скверны, не читает себя достойным. Страшен грех, совершаемый сознательно, с невозмутимым сердцем. Достоевский это трактует как смерть души<sup>24</sup>. Именно таких умерших душой Раскольников на заре формирования своей теории ошибочно считает избранными, теми, кто право имеет: «Настоящий властелин, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона людей в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне»<sup>25</sup>. Человек с живой душой, преступивший, обречен нести экзистенциальное наказание — душа без раскаяния будет постепенно умирать. Но душа тех, кого главный герой считал избранными, уже мертва, умирать ничему. Бессознательно студент-убийца это чувствует: «Нет, на таких людях, видно, не тело, а бронза»<sup>26</sup>.

Подобный тип человека с умершей душой и сожженной совестью (помимо наполеоновской аллюзии) представлен в романе П. П. Лужиным. Черты, ненавистные Достоевскому, должен воплощать именно этот тип — человек рациональный и сторонник «убеждения новейших поколений наших (очевидно, экономизма, атеизма. — О. П.) и враг всех предрассудков»<sup>27</sup> (презрение к отечественной традиции. — О. П.). Из садистских побуждений Лужин в жены намерен взять девушку без приданного и уже испытывшую бедственное положение, чтобы всю жизнь издеваться и понукать ею. Для своего жизненного кредо он позаимствовал евангельскую максиму, обрубив ее, доведя до карикатуры: возлюби самого себя. Интересен комментарий Раскольникова этой теории: «А доведите до последствий, что вы давеча проповедовали, и выйдет, что людей можно резать»<sup>28</sup>. Достоевский дает право обличать человека внешне добропорядочного, имеющего капитал и Анну в петлице, никого не зарезавшего, тому, кто уже зарубил топором двоих человек.

Таким образом, роман Достоевского раскрывает метафизический экзистенциальный смысл «преступления» и «наказания». «Преступление» — выход за пределы человеческой природы. «Наказание» — милость Бога к преступнику, указание Творца на совершенное и наказ, что делать. Центральная идея Достоевского: грех и есть наказание, преступник обречен страдать, и страдания имеют экзистенциальный смысл — происходит постепенная деграция духовной сферы человека. Выход — в раскаянии, примирении с Богом и людьми, что означает возврат к жизни.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> См.: *Парилов О. В.* Хилиастические мотивы в творчестве Ф. М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В. С. Соловьева // *Соловьевские исследования*. 2013. № 2 (38). С. 16–28.

<sup>25</sup> *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание... С. 262.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 31.

<sup>28</sup> Там же. С. 162.

## Источники и литература

1. *Авдеенко Е. А.* Богословское содержание светской литературы. URL: [http://avdejenko.usoz.ru/Litra\\_Avdeenko.xhtml](http://avdejenko.usoz.ru/Litra_Avdeenko.xhtml) (дата обращения: 12.07.2022).
2. *Авдеенко Н.* Опыт чтения и понимания романа «Преступление и наказание» // Русское слово. 2014. 18 апреля. URL: [http://russlovo.today/rubricator/literaturnaya\\_stranica/opyt-chteniya-i-ponimaniya-romana](http://russlovo.today/rubricator/literaturnaya_stranica/opyt-chteniya-i-ponimaniya-romana) (дата обращения: 12.07.2022).
3. *Бузуртанова Х. С.* Религия в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Вестник науки. № 8 (8). Т. 3. С. 165–168.
4. *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание // *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. Т. 5. 575 с.
5. *Кошемчук Т.* Герой-убийца в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Исследовательский журнал русского языка и литературы. 2014. Т. 2. № 1 (4). С. 39–58.
6. *Париллов О. В.* Темы вечной жизни и спасения в богословском наследии Патриарха Сергия Страгородского // Патриарх Сергий и церковно-государственные отношения в XX веке: трудный путь к сотрудничеству. Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2017. С. 19–27.
7. *Париллов О. В.* Хилиастические мотивы в творчестве Ф. М. Достоевского, сформированные под влиянием концепции всемирной теократии В. С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2013. № 2 (38). С. 16–28.
8. *Фомина А. Р.* Христианские мотивы в романе Достоевского «Преступление и наказание» // Вестник современных исследований. 2018. № 12.1 (27). С. 242–244.

*А. Н. Кошечко*

## Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского («Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы»)

УДК 1(470)(091)+821.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_36  
EDN RMXDGU



*Аннотация:* Перекрестье, pro et contra – ядро мировоззрения и художественной аксиологии Ф. М. Достоевского, метод изучения и понимания русского человека, русского национального характера и русской души в контексте пореформенной эпохи и большом историческом времени. Перекрестье раскрывается через художественную антропологию Достоевского, понимание писателем глубинной пограничности русской культуры, проблемы атеизма, широкий спектр художественных размышлений писателя о человеке и его судьбе, осмысление процессов мифологизации и ремифологизации русской культуры в сознании представителей Запада. Принципиальное различие православного Востока и католического Запада выявляется писателем через систему аксиологических оппозиций, раскрывающих принципиальную онтологическую разницу восточного и западного путей развития: «внешнее – внутреннее», «социальное – нравственное», «цивилизация – культура», «Рождество – Пасха». Достоевский становится родоначальником нового учения о человеке, в основе которого – уникально русское видение мира, фундаментально пограничное по своей природе, апокалипсическое, устремленное к «последним пределам». В творчестве писателя можно выделить воплощающие глубинные основания русской культуры в понимании мира и человека антропологические максимы: представление о высшем идеале, «мир с Богом» и «мир без Бога», понимание свободы и ее пределов, проблема истинного и ложного понимания человека, конфликт добра и зла.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин, В. С. Соловьев, А. С. Хомяков, «Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы», «Сон смешного человека», Бог, Евангелие, евангельский текст, ценности, аксиологическая оппозиция, ценностно-мировоззренческая парадигма, экзистенциальное сознание, русская культура, личность, апостасия, Восток, Запад, онтология, эсхатология, антропологические максимы, рефлексема, идеал, народ, красота.

*Об авторе:* **Анастасия Николаевна Кошечко**

Доктор филологических наук, доцент, независимый исследователь.

E-mail: Nastyk78@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5303-1420>

*Для цитирования:* Кошечко А. Н. Перекрестье Востока и Запада в публицистике и романах Ф. М. Достоевского («Ряд статей о русской литературе», «Дневник писателя», «Бесы») // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 36–57.

*Anastasia N. Koshechko*

**Crossroads of East and West in the journalism  
and novels of F. M. Dostoevsky (“A number of articles  
on Russian literature”, “A writer’s diary”, “Demons”)**



UDC 1(470)(091)+821.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_36  
EDN RMXDGU

*Abstract:* Crossroads, pro et contra, is the core of the worldview and artistic axiology of F. M. Dostoevsky, a method of studying and understanding the Russian person, the Russian national character and the Russian soul in the context of the post-reform era and great historical time. The crossroads is revealed through the artistic anthropology of Dostoevsky, the writer’s understanding of the deep borderlines of Russian culture, the problems of atheism, a wide range of artistic reflections of the writer about man and his fate, understanding the processes of mythologizing and remythologization of Russian culture in the minds of Westerners. The fundamental difference between the Orthodox East and the Catholic West is revealed by the writer through a system of axiological oppositions that reveal the fundamental ontological difference between the Eastern and Western paths of development: “external – internal”, “social – moral”, “civilization – culture”, “Christmas – Easter”. Dostoevsky becomes the founder of a new doctrine of man, which is based on a uniquely Russian vision of the world, fundamentally borderline in nature, apocalyptic, aspiring to the “ultimate limits”. In the writer’s work, one can distinguish anthropological maxims embodying the deep foundations of Russian culture in understanding the world and man: the idea of the highest ideal, “peace with God” and “world without God”, understanding of freedom and its limits, the problem of true and false understanding of man, the conflict of good and evil.

*Keywords:* F. M. Dostoevsky, N. A. Berdyaev, I. A. Ilyin, V. S. Solovyov, A. S. Khomyakov, “A number of articles on Russian literature”, “A writer’s diary”, “Demons”, “A funny dream human”, God, Gospel, gospel text, values, axiological opposition, value-worldview paradigm, existential consciousness, Russian culture, personality, apostasy, East, West, ontology, eschatology, anthropological maxims, reflexeme, ideal, people, beauty.

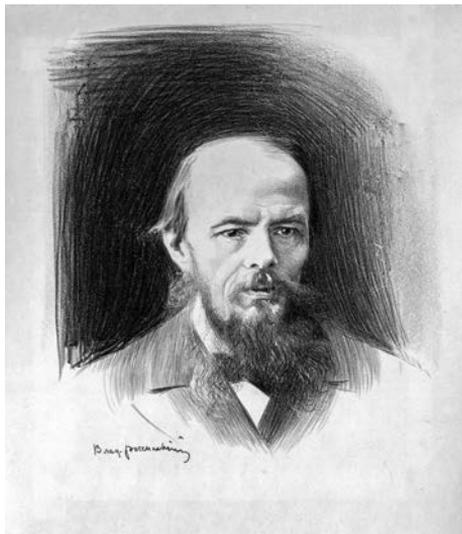
*About the author:* **Anastasia Nikolaevna Koshechko**

Doctor of Philology, associate professor, independent researcher.

E-mail: [Nastyk78@mail.ru](mailto:Nastyk78@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5303-1420>

*For citation:* Koshechko A. N. Crossroads of East and West in the journalism and novels of F. M. Dostoevsky (“A number of articles on Russian literature”, “A writer’s diary”, “Demons”). *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 36–57.



Портрет Ф. М. Достоевского.  
Худ. В. И. Россинский, 1906 г.

«Перекрестье» — слово в духе Достоевского и о Достоевском. На перекрестках происходят наиболее значимые события романов Великого Пятикнижия, главными героями которых оказываются герои-перекрестки, «великие грешники», «мученики идеи», разрывающиеся между «идеалом Мадонны» и «идеалом Содомским». Перекрестками идей и судеб становятся напряженные конклавные сцены и диалоги героев о смыслах человеческого бытия, о Боге, вере и неверии. Творчество и судьба самого писателя является перекрестьем экзистенциальных событий, ценностных вызовов пореформенной эпохи и таких разных ответов на них: «Пограничность, полярность российской культуры определяет специфику личной и писательской судьбы Достоевского, которая является своеобразной моделью России, воплотившей весь спектр идейных, нравственных и духовных исканий. Достоевский — это экзистенциальный инвариант

русской трагедии и русской судьбы в плане полноты проживания, мужества быть и ментальных открытий о человеке, его „подполье“ и величии»<sup>1</sup>.

Pro et contra — ядро художественной аксиологии Достоевского, ядро его мировоззрения. Перекрестьем становится и жизнь идей писателя как в контексте его эпохи, так и в большое время, в пространстве глубинных смыслов русской национальной культуры, в пространстве культуры мировой, так охотно и так по-разному откликающейся на то, о чем писал Достоевский. Особенно о русском человеке, русском национальном характере и русской душе.

Такое парадигмальное видение перекрестья порождает необходимость определения ракурса непрекращающегося диалога о русской культуре, столь актуальной для Достоевского-человека, художника и публициста проблемы влияния на русскую цивилизацию традиций Востока и Запада, духовных, ценностно-мировоззренческих, профессиональных и культурных притяжений и отталкиваний.

Осознание пограничности бытия, разных ценностно-мировоззренческих парадигм Востока и Запада, обозначенных нами термином «перекрестье», фиксирует в смыслах творчества Достоевского и соответствующих им способах текстопорождения приоритет духовного, глубинно-христианского начала над социальным и культурологическим.

Исследуя, проживая и интериоризируя в опыте собственной экзистенции это перекрестье, писатель создает «выжитые опытом», по его собственным словам, тексты последних рубежей, ставит себя и своих героев в экстремальные ситуации духовного и нравственного выбора. Воплощенные в слове экзистенциальные экстремумы одиночества и абсурда существования в мире без Бога отражают динамику глубинных эпохальных процессов, разворачивающихся в глубине сознания: «Он интересовался вечной сущностью человеческой природы, ее скрытой глубиной, до которой никто еще не добирался. И не статика этой глубины интересовала его, а ее динамика, ее как бы в самой вечности совершающееся движение. Достоевский раскрывает не феноменальную, а онтологическую динамику (курсив мой. — А. К.). В самой последней глубине человека, в бытийственной бездне — не покой, а движение. Достоевский

<sup>1</sup> Кошечко А. Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф. М. Достоевского: дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2015. С. 420.

открыл трагическое противоречие и трагическое движение в самом последнем пласте бытия человека, где оно погружено уже в неизъяснимое божественное бытие, не исчезая в нем»<sup>2</sup>.

Поэтому для читателей сам факт прикосновения и интериоризации открытий Достоевского о человеке становится актом самопознания через непосредственный текстовый диалог писателя и его героев как носителей собственного слова с сознанием воспринимающего субъекта, который обнаруживает и проживает в этом контакте свое «не-алиби» в бытии, необходимость выбора между диаметрально противоположными стратегиями — мужеством быть, проявляя себя как личность и поступая в соответствии со своими ценностями, и экзистенциальной гибелью как личности под давлением навязанных извне, искаженных ценностей и стереотипов. Перекрестье бытового и бытийного уровней, в контексте которых человек в мире Достоевского совершает свой выбор, всегда происходит при наличии отчетливого осознаваемого или имплицитно заявленного нравственного ориентира, который показывает последствия этого выбора и развития ситуации в целом в контексте малого (жизнь человека) и большого исторического времени.

Перекрестье в его реально-бытовом и метафизическом форматах реализуется в творчестве Достоевского в индивидуальной стратегии смыслообразования и активно-диалогической авторской позиции, включающей в себя следующие уровни:

1. **Уровень слова** фиксирует результаты авторской рефлексии, которая объединяет все творчество писателя в единый рефлексивный текст. Своеобразной «точкой сборки» и глобального ценностно-смыслового становится корпус содержательных и формальных рефлексем<sup>3</sup>, отражающих в слове процессуальную и смысловую сторону экзистенциального сознания автора и читателя. Перекрестье Востока и Запада занимает одно из центральных мест в деонтологических и аксиологических парадигмах художественного мышления писателя, проблемно-тематическом поле его художественных и публицистических текстов, особенно послекаторжного периода (начиная с программного цикла «Ряд статей о русской литературе», своеобразной матрицы литературно-критических статей и выступлений писателя, и главных тезисов «Объявления о подписке на журнал „Время“ на 1861 год», получая системное описание в романах Великого Пятикнижия и постепенное наращивание смыслов к «Бесам» и «Братьям Карамазовым» и кристаллизацию в обращенном «ко всему русскому миру, всем русским гражданам» моножурнале «Дневнике писателя» и итоговом художественном манифесте, своеобразном духовном завещании писателя «Речь о Пушкине»<sup>4</sup>, прозвучавшем на заседании «Общества любителей российской словесности» 8 июня 1980 г.), когда постижение феномена русского духа и онтологических

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 223–224.

<sup>3</sup> Рефлексема является минимальной формально-содержательной единицей текстуального проявления экзистенциального сознания, репрезентирует в тексте его амбивалентную сущность (и как повседневного-экзистенциального сознания, и как типа художественного мышления). См. об этом: Кошечко А. Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф. М. Достоевского. 480 с.

<sup>4</sup> Достоевский неоднократно говорит о «колоссальном значении Пушкина» как выразителя духовной и культурной миссии России: «он живое уяснение <...> что такое дух русский (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), куда стремятся все его силы и какой именно идеал русского человека. Явление Пушкина есть доказательство, что дерево цивилизации уже дозрело до плодов и что плоды его не гнилые, а великолепные, золотые плоды. Все, что только могли мы узнать от знакомства с европейцами о нас самих, мы узнали; все, что только могла нам уяснить цивилизация, мы уяснили себе, и это знание самым полным, самым гармоничным образом явилось нам в Пушкине. Мы поняли в нем, что русский идеал — всецелость, всепримирность, всечеловечность. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность. Дух русский, мысль русская выражались и не только в одном Пушкине, но только в нем они явились нам во всей полноте, явились как факт, законченный и целый...» (Т. 18. С. 69).

оснований русской национальной культуры неразрывно связано для писателя с решением проблемы ценностного самоопределения в «пограничной ситуации» для конкретного человека и нации в целом. Синтезный характер мышления писателя, высокая частотность использования личного местоимения «я» для отсылки к результатом собственного опыта и его последующего обобщения в монологической вертикали Абсолюта, тяготение к «пограничным жанрам», сочетание текущей критики и публицистики с художественным универсализмом описания, непосредственные отклики для более точной формулировки собственной позиции на публикации других журналов с историческими и литературно-критическими рассуждениями (в круге полемики Достоевского в разные периоды оказываются журналы «Отечественные записки», «Современник», «Русский вестник», газета славянофилов «День» и др.) отражают философско-эстетическую стратегию писателя: через разрешение конкретной проблемы взаимодействия России и Европы, православия и католичества, в синхроническом и диахроническом планах выйти к пониманию онтологических оснований бытия русской нации и русского духа в контексте духовно-религиозной истории человечества, «назначению христианства в искусстве» (Т. 28. Кн. 1. С. 229)<sup>5</sup>, христианскому представлению о природе и назначении художественного творчества, вечных проблем человека и человечества, соотношению в эстетическом идеале духовно-метафизических и исторических начал.

2. **Уровень макроконтраста** через диалогическую организацию и открытость текстовой формы, параллелизм смысловых фрагментов, повторы отдельных слов с усилением важных для раскрытия той или иной идеи смыслов репрезентирует авторскую установку Достоевского на активизацию воспринимающей позиции читателя.

3. **Уровень микроконтрастов** раскрывает эмоциональную акцентуацию и экспрессивность авторской позиции, которая стимулирует сознание читателя к активной рефлексии и ценностному диалогу с помощью контраста, дискуссионного опровержения аксиом, словесной игры от повторения до полного отказа от слова, создания ситуации всеобщего бытийного безмолвия.

4. **Уровень аксиологии** воплощает иерархически организованную и построенную на принципе аксиологической интеграции ценностную систему экзистенциальной концептосферы писателя (Бог — народ — семья — человек — сердце — Другой / Другие). Этот уровень наиболее репрезентативно отражен в сформулированном Достоевским с помощью метода фронтальной семантической атаки «символе веры» как способе самоидентификации, в текстовых стратегиях и тактиках автора, героев его художественных произведений и включенного в текстовый диалог воспринимающего сознания читателя.

5. **Уровень творческого метода**, «фантастический реализм» Достоевского является отражением диалогического уровня представлений об истине: «Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, потому ни одна формула не может вместить всей ее полноты, а границы (в том числе жанровые) не могут заменить самой жизни в ее творчестве, в ее ежемоментном созидании нового. Особенно актуальным это становится в пореформенную эпоху, когда... жизнь приходит в состояние сверхподвижности и сверхизменчивости»<sup>6</sup>. Этим определяются особенности вербального поведения Достоевского как человека (эго-документы) и как писателя, парадокс как прием развертывания событий в художественных и публицистических текстах, выбор в пользу «пограничных» жанров, освобождающих писателя от необходимости жесткого соблюдения жанровых границ и инерции жанрового мышления.

6. **Уровень интертекста** отражает специфику текстоцентрического сознания Достоевского: со-беседническая позиция, диалог с Другим / Другими как активным

<sup>5</sup> Ссылки на произведения Достоевского в круглых скобках по изданию: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.

<sup>6</sup> *Кошечко А. Н.* Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф. М. Достоевского. С. 415–416.

воспринимающим субъектом через тексты своей и предшествующих эпох, межтекстовые взаимодействия с прецедентными текстами (прямое цитирование, аллюзии, ассоциации, символы). В большом историческом времени интертекст Достоевского можно рассматривать как обращение к собирательному воспринимающему субъекту, любому человеку любой эпохи. Так, в «Ряде статей о русской литературе» таким интертекстуальным фоном для аргументации рассуждений писателя, иллюстрации его философских и художественных открытий, развертывания полемики выступают тексты Гомера, Шекспира, Данте, А. С. Пушкина, В. Г. Белинского, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, С. С. Дудышкина, Н. А. Добролюбова, И. С. Тургенева, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, М. Е. Салтыкова-Щедрина, А. А. Фета, Ф. И. Тютчева, Н. В. Успенского, народных рассказов Марко Вовчка, книга Н. Ф. Щербинны для народного чтения «Читальник», маркиза А. де Кюстина и др.

Перечисленные нами уровни позволяют увидеть инструменты репрезентации перекрестья Востока и Запада в художественной антропологии Достоевского: понимание писателем ситуации глубинной пограничности русской культуры в целом и пореформенной эпохи в частности, проблемы атеизма как одной из репрезентативных характеристик ценностно-мировоззренческого кризиса, определившего широкий спектр художественных размышлений писателя о человеке и его судьбе, осмысление процессов мифологизации и ремифологизации русской культуры в сознании представителей Запада.

В «Ряде статей о русской литературе»<sup>7</sup>, ценностной доминантой которого является постижение русской истины и русского духа через анализ взаимодействия России и Европы, христианского Востока и католического Запада, писатель обозначает глобальный методологический сбой — «овнешнение» (в терминологии М. М. Бахтина), попытки измерить и описать русскую национальную культуру через призму критериев западной цивилизации, с одной стороны, и критериев отдельной национальной культуры (немецкой, французской), с другой: «Если есть на свете страна, которая была бы для других, отдаленных или сопредельных с нею стран более неизвестною, неисследованною, более всех других стран непонятою и непонятною, то эта страна есть, бесспорно, Россия для западных соседей своих. Никакой Китай, никакая Япония не могут быть покрыты такой тайной для европейской пытливости, как Россия, прежде, в настоящую минуту и даже, может быть, еще очень долго в будущем. <...> Россия же вся открыта перед Европою, русские держат себя совершенно нараспашку перед европейцами, а между тем *характер русского, может быть, даже еще слабее обрисован, чем характер японца или китайца* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.). Для Европы Россия — одна из загадок Сфинкса. Скорее изобретется *perpetuum mobile* или *жизненный эликсир*, чем постигнется Западом русская истина, русский дух, характер и его направление. В этом отношении даже Луна теперь исследована гораздо подробнее, чем Россия» (Т. 18. С. 41).

Достоевский предпринимает попытку сепарации от этого внешнего и «овнешненного» видения русской культуры, истории, национального духа, при этом именно в выявленных им точках отталкивания обозначает глубинные, скрытые процессы взаимодействия Востока и Запада, из которого на русской «почве» (писатель многократно это акцентирует) рождается не подражательное копирование, а самобытное усвоение и присвоение того, что органично для русской культуры, ее исконной природы, не противоречит ей в понимании мира и человека.

<sup>7</sup> Цикл из пяти статей 1861 г., имеющий важное значение для выражения личностной и писательской стратегии послекаторжного периода, Достоевский публикует после ссылки в журнале «Время» как знак возвращения писателя в литературную и общественную жизнь. Статьи, объединенные общим тематическим ядром русской литературы и критики, выступают как своеобразный инструмент самоопределения и самоидентификации, осознания и фиксации в слове произошедших на каторге и в ссылке духовных, мировоззренческих изменений и служат ценным материалом для понимания литературной и эстетической позиции писателя, его художественной позиции и общественно-политических взглядов.

Подобное отношение к русской культуре, специфику ее «овнешненного» восприятия глазами «внешних иностранцев», осознание самого факта существования этого исторического и нравственного перекрестья Востока и Запада мы находим в статье А. С. Хомякова «Мнение иностранцев о России», опубликованной еще в 1845 г. в журнале «Москвитянин»: «В Европе стали много говорить и писать о России: оно и неудивительно. У нас так много говорят и пишут о Европе, что Европейцам хоть из вежливости следовало заняться Россиею. <...> И сколько во всем этом вздора, сколько невежества! Какая путаница в понятиях и даже в словах, какая бесстыдная ложь, какая наглая злоба! <...> В нас живет желание человеческого сочувствия, в нас беспрестанно говорит теплое участие к судьбе нашей иноземной братии, к ее страданиям, так же как к ее успехам; к ее надеждам, так же как к ее славе. И на это сочувствие, и на это дружеское стремление мы никогда не находим ответа: ни разу слова любви и братства, почти ни разу слова правды и беспристрастия. Всегда один отзыв — насмешка и ругательство; всегда одно чувство — смешение страха с презрением. Не того желал бы человек от человека»<sup>8</sup>.

Обращает на себя внимание близость авторов в понимании причин и интерпретации подобного видения через аксиологическое измерение нравственной структуры отдельной личности и народа в целом: «Европеец, вечно толкующий о человечестве, никогда не доходил вполне до идеи человека; но все-таки, хоть изредка, высказывалось сочувствие и какая-то способность к любви. Странно, что *Россия одна имеет как будто бы привилегию пробуждать худшие чувства европейского сердца* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.). Кажется, у нас и кровь индо-европейская, как и у наших западных соседей, и кожа индо-европейская (а кожа, как известно, дело великой важности и совершенно изменяющее все нравственные отношения людей друг с другом), и язык индо-европейский, да еще какой! самый чистейший и чуть-чуть не индейский; а все-таки *мы своим соседям не братья*. Недоброжелательство к нам других народов очевидно основывается на двух причинах: на *глубоком сознании различия во всех началах духовного и общественного развития России и Западной Европы*, и на *невольной досаде перед этой самостоятельной силою*, которая потребовала и взяла все права равенства в обществе европейских народов. <...> Всякое просвещение и всякое духовное начало, не вполне еще проникнутые человеческою любовью, имеют свою гордость и свою исключительность. Поэтому полной любви и братства мы ожидать не можем, но могли бы и должны ожидать уважения»<sup>9</sup>.

Западное христианство явилась основой европейской персоналистической традиции, воспринимающей личность человека как абсолют, святыню, безусловную ценность. Впоследствии эти идеи трансформируются в европейский гуманизм и рационализм, сконцентрированность на проблеме личности, а индивидуализм станет базовой ценностью европейского сознания. Художественная антропология Достоевского является одной из версий «русской идеи»<sup>10</sup> и строится на органично усвоенных русской культурой духовных и мистических откровениях христианского Востока о мире и человеке, соединяющего теоцентризм и антропоцентризм: «В центре у него стоит человек, человеческая любовь и откровение человеческой души. *Он весь — откровение сердца бытия человеческого, сердца Иисусова* (курсив мой. — А. К.)»<sup>11</sup>. Для православного понимания фундаментальными являются стремление к святости, искание правды Божией, стяжание Духа Святаго, идея духовного объединения, непосредственного восприятия Истины через опыт любви и единения друг с другом в вере, радость

<sup>8</sup> Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 1. С. 3–4.

<sup>9</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>10</sup> В понимании исторического, духовного и нравственного аспектов «русской идеи» Достоевский близок позиции А. С. Хомякова («Мнение иностранцев о России», «Мнение русских об иностранцах»).

<sup>11</sup> Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // *Его же*. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 75.

жизни во Христе как живом воплощении Истины, «живом основании и краеугольном камне всечеловеческой Церкви»<sup>12</sup>. В эго-документах, художественных и публицистических произведениях Достоевский создает своеобразную программу преодоления индивидуализма через покаяние, возрождение духа жизни, со-переживание, со-бытие, совместное преодоление апостасийных процессов, принятие личностью своей духовной и культурной подлинности, нравственное перерождение: «Народ — это тело Божие. Всякий народ до тех пор и народ, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим Богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. <...> Если великий народ не верует, что в нем одна истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. <...> Единый народ-„богоносец“ — это русский народ» (Т. 10. С. 199–200).

Принципиальное различие Востока и Запада Достоевский обозначает через использование системы аксиологических оппозиций «внешнее — внутреннее», «социальное — нравственное», «цивилизация — культура», «Рождество — Пасха»: «Нет у нас сословных интересов, потому что и сословий-то в строгом смысле не было. Нет у нас галлов и франков, нет ценсов, *определяющих внешним образом, чего стоит человек* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), потому что у нас только одно образование и одни *нравственные качества* человека должны определять, чего стоит человек; это *сознают*, и это в убеждениях, потому что *русский дух пошире сословной вражды, сословных интересов и ценсов*» (Т. 18. С. 50).

Оппозиции «культура — цивилизация», «свое — чужое» раскрывают фундаментальную разницу западного и восточного пути развития: «Цивилизация уже совершила у нас весь свой круг <...>, *мы ее уже выжили всю* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.); приняли от нее все то, что следовало, и *свободно обращаемся к родной почве*. Нужды нет, что еще не велика у нас масса людей цивилизованных. Не в величине дело, а в том, что уже *исторически закончен у нас переворот европейской цивилизации*, что наступает другой, и важнее всего то, что это уже *сознали у нас*» (Т. 18. С. 49).

Различие духовных оснований позволяет писателю обозначить сущностные антропологические различия русской и западной цивилизаций: «У нас давно уже есть *нейтральная почва, на которой все сливается в одно цельное, стройное, единодушное, сливаются все сословия мирно, согласно, братски* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), <...> главное: мирно, и этим именно мы от вас и отличаемся, потому что *вы каждый свой шаг добывали с бою, каждое свое право, каждую свою привилегию*. Если и есть несогласия, то они только внешние, временные, случайные, легко устранимые и не имеющие корней в почве нашей, и мы очень хорошо это понимаем. И начало этому порядку положено еще давно, с незапамятных времен; *оно заложено самой природой в духе русском*» (Т. 18. С. 49–50).

Высокая частотность повторения слов «сознают», «понимают» в этих размышлениях Достоевского маркирует наличие устойчивой культурной и социальной тенденции, а не спонтанных, разрозненных переживаний отдельных представителей русского общества: «В сознании-то и все дело. У нас *сознали, что цивилизация только привносит новый элемент в народную нашу жизнь* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), *нисколько не повредив ей, нисколько не уклонив ее с нормальной дороги, а, напротив, расширив наш кругозор, уяснив нам же самим наши цели и давая нам новое оружие для будущих подвигов*. Пусть, пусть *сознающая наша масса невелика* <...>, не в величине дело, а в том, что уже *совершился процесс сознания*» (Т. 18. С. 49).

Достоевский обращает внимание не только на процесс взаимодействия русской культуры и западной цивилизации, но и говорит о результатах этого взаимодействия,

<sup>12</sup> Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 42.



Могила Ф. М. Достоевского на Тихвинском кладбище Александро-Невской лавры.

На постаменте выбиты слова из Евангелия от Иоанна: «Аминь, аминь глаголю вам: аще зерно пшенично пад на земли не умрет, то едино пребывает: аще же умрет, мног плод сотвори» (Ин 12:24)

между рождественским кодом католического Запада и европейской цивилизации и пасхальным кодом христианского Востока и выросшей на его духовном фундаменте русской культуры.

Главный онтологический критерий перекрестья определяется отношением человека к смерти как итоговой экзистенциальной точке, обнаруживающей фундаментальные смыслы существования личности в мире. В евангельском отношении к смерти как «рождению духом», «второму рождению» человека проявляется глубинная специфика христианского религиозного сознания и его отличия от сознания атеистического: «Смерть — это когда росток жизни нашей вылезает на поверхность земли и станет под прямые лучи Божьего солнца. Умереть и прорасти зерно жизни должно еще здесь, в земле. <...> Для мертвых же духом, конечно, гробы, могилы, черные повязки — это все реальности. И их духу нельзя будет выйти на поверхность истинной жизни, ибо они на земле для себя, для грехов своих не умерли»<sup>13</sup>.

Европейская цивилизация выбирает Рождество, свет и радость Боговоплощения, освящения и преображения Сыном Божиим человеческого существования как базовый элемент христианского мировоззрения. Христианский Восток выбирает Воскресение Христово, Пасху, воскресение, идею о том, что смерти нет, — как центр мировоззрения от первых веков существования Церкви Христовой и до настоящего момента. Пасхальный смысл Евангелия редуцируется западной культурой (тайна жертвы Христа завершается Распятием, событиями Страстной Пятницы), поэтому тайна победы над смертью оказывается неосознанной и не востребованной. Поэтому и вопрос потери смысла жизни для человека, обреченного на умирание и тотальное

актуализирующих этнические и антропологические максимы национального духа: «Не цивилизацию вашу она несет всем русским, а науку, добытую из вашей цивилизации (здесь и далее в цитате курсив мой. — А.К.). <...> Наука, конечно, вечна и незыблема для всех и каждого в основных законах своих, но прививка ее, плоды ее именно зависят от национальных особенностей, то есть от почвы и народного характера» (Т. 18. С. 50). В плане ценностно-мировоззренческих изменений «новая Русь (здесь и далее в цитате курсив мой. — А.К.) уже засвидетельствовала себя <...> начинающемся в молодом поколении *новом нравственностью*, <...> *благородным самоосуждением, строгою совестливостью* — что есть признак величайшей силы и неуклонного стремления к своему идеалу» (Т. 18. С. 50). Русский человек «верует», что «*русская идея станет со временем синтезом* (курсив мой. — А.К.) всех тех идей, которые Европа так долго и с таким упорством вырабатывала в отдельных своих национальностях» (Т. 18. С. 51).

Фундаментальной онтологической точкой перекрестья Востока и Запада является ценностно-смысловая оппозиция «Рождество — Пасха»: принципиальная разница

<sup>13</sup> Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха // *Его же*. Апокалипсис мелкого греха: Избранные статьи / Сост. М. Г. Жуковой. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 11–12.

исчезновение, становится центральным вопросом западноевропейского экзистенциализма, изображающего абсурд существования в мире без Бога и всевластие смерти. С момента грехопадения первых людей закон смерти в равной степени тяготеет над всеми: «А от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17). Смерть воспринимается человеком и запечатлевается в западной культуре как враг жизни, высший непреодолимый страх, определяющий трагизм человеческого существования, неразрешимый конфликт души и тела, утрачивающий свое богосотворенное единство в момент смерти. В метафизическом плане умирание становится для личности тяжелее греха, поскольку оно необратимо. Христианский Восток принимая эту трагичность существования в полном масштабе, переориентирует сознание человека на открытие и проживание пасхальной радости как победы над смертью, которая побеждается и разрушается крестной смертью Христа и катарсисом его Воскресения: «Прият тело, и Богу приразися. Прият землю, и сrete небо. Прият еже видяще, и впаде во еже не видяще»<sup>14</sup>.

Сопричастность пасхальной радости становится онтологическим ядром русской культуры, определяет ядро духовных Абсолютов: «Чтобы укрепить немощного смертного к настоящему делу, сей крепкий Муж возложил на него руку Свою и сказал, чтобы он не боялся, что Он знает его; Он, как живший и умерший, есть человек, а как живущий во веки веков, есть Бог: Иисус Христос, Богочеловек, смертью Своею смертью поправый и потому имущий ключи ада и смерти. <...> Господь является в самом средоточии Своей Церкви, независимо от исторических условий, в которых она пребывает в тот или иной момент времени. Она светильник и должна светить людям всегда»<sup>15</sup>.

Поэтому, как замечает архиеп. Иоанн (Шаховской), в Воскресении Христовом «все темное зачеркивается, отсекается, берется одна только искра, и она становится вечной жизнью человека. <...> Воистину мы ничего не имеем в себе, кроме своего лежащего в прахе достоинства человеческого. И из этого праха мы возникаем благодатью Христовой и искрой уносимся в небо. Но уносимся, если зажглась в нас эта искра любви к Богу, если мы способны оттолкнуться душой от всего смертного в мире, способны заметить это смертное в малейшем и так же оттолкнуть его от себя. Чуткость к малейшему в себе будет для нас показатель здоровья нашей души»<sup>16</sup>.

Для Достоевского эта идея актуализирует глубинный смысл евангельских событий и становится способом создания «синтетического духовного облика», «надвременного единства личности», «портрета по воскресении»<sup>17</sup>: «Специфика этого видения — не только в том, что для него человеческая жизнь, известная от начала до конца, с сохранением всей своей последовательности-протяженности собирается в одномоментную точку. Одновременно это взгляд из взаимоисключающих позиций: извне, поскольку Христос — не „я“, но „Другой“, и изнутри, поскольку Он, Его образ — внутри каждого, самая сердцевина „человека в человеке“, поскольку, наконец, „Царствие Божие внутри вас есть“. Диалог, в котором раскрываются „глубины души человеческой“, — это бытие перед лицом Богочеловека»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Иоанн Златоуст, свт. Слово огласительное во святый и светноносный день преславнаго и спасительнаго Христа Бога нашего Воскресения иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольскаго, Златоустаго // Библиотека святоотеческой литературы. URL: [http://www.orthlib.ru/John\\_Chrysostom/paskha.html](http://www.orthlib.ru/John_Chrysostom/paskha.html) (дата обращения: 06.06.2022).

<sup>15</sup> Последняя година мира и Церкви Христовой на земле. На основании учения Священного Писания и творений святых отец / Сост. П. М. Бородина. М.: Изд. И. А. Морозова, 1890. URL: <https://ekzeget.ru/bible/otkrovenie-ap-ioanna-bogoslova/glava-1/stih-17/> (дата обращения: 06.06.2022).

<sup>16</sup> Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха. С. 15.

<sup>17</sup> Флоренский П. А., свящ. Исследования по теории искусства // *Его же*. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 79–421.

<sup>18</sup> Тарасов Ф. Б. Евангельский текст в эстетической системе Ф. М. Достоевского // *Знание. Понимание. Умение*. 2011. № 2. С. 134.

Именно пасхальный код как высший духовный и этический императив<sup>19</sup> Достоевский делает основой своей художественной антропологии. Художественные и публицистические произведения писателя, его эго-документы являются уникальным примером первого системного воплощения особенностей пограничного по своей природе, апокалипсического, устремленного к «последним пределам» уникально русского мировидения. В своей работе «Русская идея» Н. А. Бердяев замечает: «Достоевский сделал великие открытия о человеке (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), и от него начинается новая эра во внутренней истории человека. После него человек уже не тот, что до него. Только Ницше и Кьеркегор могут разделить с Достоевским славу зачинателей этой новой эры. Эта новая антропология учит о человеке как о существе противоречивом и трагическом, в высшей степени неблагополучном, не только страдающем, но и любящем страдания»<sup>20</sup>.

Перекрестье Востока и Запада для Достоевского становится источником нравственно-философской рефлексии, отражающей его христианское миропонимание, подлинно национальный характер творчества, основанный на вере в достоинство человеческой личности. Можно выделить в творчестве Достоевского ряд *антропологических максим*, воплощающих глубинные основания русской культуры в понимании мира и человека: представление о высшем идеале («мир с Богом» или «мир без Бога»), красота как этический императив, связь с народом как источником подлинного, православного, представления о мире и человеке и др.

Решение вопроса о *высшем идеале* неразрывно связано для Достоевского с решением *вопроса о Боге*. Сопоставляя и противопоставляя в ситуациях напряженных идейных споров героев романов, в диалогах и диспутах с самим собой, с современниками, «со всем русским миром» (именно так маркируется ключевая авторская установка «Дневника писателя», обращенного ко всем и каждому) религиозный («мир с Богом») и атеистический («мир без Бога») типы духовности, писатель решает одновременно и *вопрос о человеке, его ценностях как ядре духовно-психологической структуры личности*, глубинной и подлинной связи с Вечным и Сакральным или ситуации утраты этой связи, приводящей к кризису духовного и нравственного самоуничтожения носителей атеистического сознания.

В вопросе о Боге Достоевский максимально остро полемизирует с западными просветительски-гуманистическими представлениями о человеке, которые в течение более чем полувека принимались многими мыслящими русскими людьми на веру в качестве прогрессивных взглядов. А. С. Хомяков так характеризует этот процесс как устойчивую тенденцию, приводящую к искажению и подмене понятий, важных для устойчивости духовного фундамента личности и национальной картины мира: «Принимаемая все без разбора, добродушно признавая просвещением всякое явление Западного мира, всякую новую систему и новый оттенок системы, <...> всякое изменение в мысли или в быте, мы еще не осмелились ни разу хоть вежливо, хоть робко, хоть с полу-сомнением спросить у Запада: все ли то правда, что он говорит? все ли то прекрасно, что он делает? Ежедневно в своем беспрестанном волнении, называет он свои мысли ложью, заменяя старую ложь может быть новою, и старое безобразие может быть новым, и при всякой перемене мы с ним вместе осуждаем прошедшее, хвалим настоящее и ждем от него нового приговора, чтобы снова переменить наши мысли»<sup>21</sup>.

По мысли Достоевского, западноевропейский гуманизм как неэффективная антропологическая система, порожденная Ренессансом вера в человека как такового

<sup>19</sup> См., в частности, письмо Ф. М. Достоевского к Н. А. Озмидову в феврале 1878 г.: «Человечество в его целом есть, конечно, не только организм. Этот организм бесспорно имеет свои законы бытия. Разум же человеческий их отыскивает. Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это все одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем?» (Т. 30. Кн. 1. С. 10).

<sup>20</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1946. С. 181.

<sup>21</sup> Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России. С. 13.

переживает кризис. Человека поработает разум, одержимость идеями, выйти из которой можно только ценой бунта как единственно возможного способа возвращения к себе и подлинности своего существования. На рационально-аналитических основаниях, вне четких духовно-нравственных критериев невозможно определить одну из важнейших мотиваций человеческого существования — разницу между злом и добром: «Я тоже не знаю, почему зло скверно, а добро прекрасно, но я знаю, почему ощущение этого различия стирается и теряется у таких господ, как Ставрогин» (Т. 10. С. 201). В противовес этим тенденциям Достоевский создает собственную экзистенциальную антропологию, утверждающую «не-алиби в бытии» и рассматривающую человека и его судьбу через синтез бытового и бытийного начал, в котором открывается «глубина бытия, уходящая в недра божественной жизни»<sup>22</sup>. Абстрактная гуманистическая мораль бессильна перед трагизмом человеческого существования, поэтому единственным выходом личности, осознавшей свое бессилие, становится обращение к Истине, к Откровению о живом Боге, подлинный христианский гуманизм.

Парадоксально, но факт: эсхатологическое мировидение писателя делает это проживание «пограничности» существования максимально реалистичным как с точки зрения механизмов работы нравственного сознания личности, выбирающей в точке перекрестья между бытием и небытием, так и с точки зрения привлекательности и искустельности этого выбора для человека рефлексирующего и увлеченного прогрессивными, как ему представляется, западными идеями: «Современный „просвещенный“ человек ведет... скверную жизнь. В нем погасло святое пламя сердца. Ему недостает духовной энергии убеждения, порыва духовной страсти, без которых в мировой истории не совершалось ничего великого. Он слишком „умен“, чтобы быть цельным. Он слишком „образован“, чтобы неизменно во что-то верить. Он слишком „скептичен“, чтобы стать сильным. Он слишком слаб, чтобы следовать Богу»<sup>23</sup>.

Эсхатологический курс формирует ядро антропологических представлений Достоевского, которое строится на понимании человека как существа аскетического, соразмерно созданного, эстетически прекрасного и при этом катастрофического и эсхатологического. Здесь сказалось влияние на антропологию писателя древнерусской религиозности, для которой эсхатологизм был движущей силой от государственных устоев до обрядового благочестия и бытового уклада. Государственный идеал Московской Руси «Москва — третий Рим» имел эсхатологическое звучание: «Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Человек остро ощущал свою эсхатологическую причастность к судьбам мировой истории через Красоту-Святость религиозного, бытового и государственного уклада. Упорядоченность быта до малейших деталей — мощная защита, которой древнерусский человек закрывал свое сознание от эсхатологического ужаса. Эсхатологизм определял стратегию социального поведения — пассивное сопротивление злу, добровольная смерть в подражание Христу: человек на Руси в момент нравственного выбора предпочитает отдать себя на волю Божию, умереть и таким образом «сораспяться Христу» (отчетливая связь с житийной традицией свв. Бориса и Глеба — в поступках Сонечки, Алеши, Кроткой, в новейшей истории новомучеников и исповедников российских). Эсхатологизм в Древней Руси связан с идеей сакрального государства как последнего оплота благочестия, которое уже невозможно будет воспроизвести заново в «последние времена». Механизмом передачи «последнего» благочестия выступала церковная традиция как святая и нерушимая, раз и навсегда установленная дисциплина ума, воли и тела.

В эсхатологических откровениях Достоевского раскрывается глубокий антагонизм, ставший основной развития русской культуры послепетровского периода, когда отчетливым становится негативное отношение к духовной культуре Древней Руси и агиографической традиции как квинтэссенции ее антропологических идей, с одной стороны, и принятие ценностей эпохи Просвещения, которые определили

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 60.

<sup>23</sup> Ильин И. А. Я глядявваюсь в жизнь. Книга раздумий // *Его же*. Книга раздумий и тихих созерцаний. М.: Альта-Принт, 2006. С. 229–230.



Татьяна Бедова в роли Сони Мармеладовой. Кадр из фильма «Преступление и наказание» 1969 г.

вектор развития представлений о человеке и их катастрофической реализации в духовных и культурно-исторических реалиях XX–XXI вв. Достоевский исследует теорию и практику глобального разрушения и уничтожения, противоположную по своим ценностным основаниям христианской эсхатологию нигилизма, в основе которой лежит апостасия, «лесь отступления», трагическое последствие индивидуалистического сознания, внутреннего конфликта, секуляризации. Человек «становится жертвой города и машины; погрязает в болоте слишком человеческого, произвола, разума, пустоты»<sup>24</sup>, «остаётся предоставленным собственному эгоизму, живет одним днем, задыхаясь, утопая в заботе и зависимости будней, без прошлого и настоящего, прислушиваясь ко всякого рода мудрствованиям и утопиям»<sup>25</sup>: «Люди блуждают, носимые ветром судьбы, как блеклые листья, нигде не закрепляясь, ни с чем не срастаясь, нигде не оседая, нигде не становясь верными — как внешне, так и внутренне. В социальном смысле их называют пролетаризированными; в культурно-политической

сфере — не имеющими родины; в религиозном смысле — неверующими»<sup>26</sup>.

Начинаясь как «безобидный» философский эксперимент, нигилизм для русской разночинной интеллигенции станет мировоззренческой платформой, которая, по мысли писателя, приведет русское общество к отречению от своего прошлого и утрате своего исторического самосознания: «Она свидетельствует о таком равнодушии к суду над собой своей собственной совести, <...> о таком необыкновенном собственном неуважении к себе, что придешь в отчаяние и потеряешь всякую надежду на что-нибудь самостоятельное и спасительное для нации, даже в будущем, от таких людей и такого общества» (Т. 21. С. 124); «Двухсотлетняя привычка от малейшей самостоятельности характера и двухсотлетние плевки на свое русское лицо раздвинули русскую совесть до такой роковой безбрежности, от которой... ну чего можно ожидать, как вы думаете?» (Т. 21. С. 124).

Анализируя опыт живой современности, писатель ставит вопрос об атеистическом мироотношении и нигилизме как особом типе духовности, вере в небытие Бога и подмене Абсолюта антиценностями человекобожества (так, герой романа «Бесы» писатель Кармазинов утверждает свою атеистическую позицию следующим образом: «Я ни в какого [Бога] не верую» (Т. 10. С. 287)), отказе от ответственности по отношению к Другому, причинении страданий из любопытства, «крови по совести» и «философском самоубийстве»: «Осквернение относится к самому человеку, к внутреннему устройству его души, его восприятия, его сердца и, соответственно, — к возникшему в нем образу мира. Его духовная жизнь как бы опустошена и обессилена; ему не хватает силы разъединенной сомнением веры, власти безоговорочной отдачи, силы окончательной очевидности. Душевно-духовные органы, которые призваны найти святую и восславить ее, как бы поражены параличом. Он смотрит в мир и не видит в нем ничего Божественного и Святого; так и в истории, в своих ближних и в себе самом.

<sup>24</sup> Там же. С. 111.

<sup>25</sup> Там же. С. 112.

<sup>26</sup> Там же. С. 110.

То, что он видит, — это как бы мир без солнца. Так он носит в себе мировоззрение без солнечного света: холодную тьму, ужасную бездну, где мертвая тишина продолжает стучаться в вечность»<sup>27</sup>.

В «Дневнике писателя» за 1873 г. в главе «Нечто о вранье» Достоевский показывает результат «овнешнения» через исследование эпохального по своим масштабам кризиса национальной самоидентификации, который, по мысли писателя, является не частным выбором отдельной личности или группы людей, а национальным грехом, источником «мира без Бога», богоборчества и разрушения русской нации: «Еще Герцен сказал про русских за границей, что они никак не умеют держать себя в публике: говорят громко, когда все молчат, и не умеют слова сказать прилично и натурально, когда надобно говорить. И это истина: сейчас же выверт, ложь, мучительная конвульсия; сейчас же потребность устыдиться всего, что есть в самом деле, спрятать и прибрать свое, *данное Богом русскому человеку лицо* (курсив мой. — А. К.) и явиться другим, как можно более чужим и нерусским лицом. <...> Весь этот дрянной стыдишка за себя и все это подлое самоотрицание себя в большинстве случаев бессознательны; это нечто конвульсивное и непреодолимое <...>. Двести лет выработывался этот главный тип нашего общества под непререваемым, еще двести лет тому указанным принципом: ни за что и никогда не быть самим собою, взять другое лицо, а свое навсегда оплевать, всегда стыдиться себя и никогда не походить на себя — и результаты вышли самые полные» (Т. 21. С. 119–120). К результатам ценностной деформации личности и утраты «своего лица» Достоевский относит стремление воспитать в подобных ценностях молодое поколение: «В другой раз мне, *тоже в вагоне и тоже недавно* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), случилось выслушать *целый трактат об атеизме*. Оратор, *светского и инженерного вида господин*, вида, впрочем, угрюмого, но с болезненной жадью слушателя, начал с монашеских. <...> Он кончил совершенным и *безбрежным атеизмом* на основании естественных наук и математики» (Т. 21. С. 123).

Однако уничтожение духовных императивов как ядра психологически взрослой и нравственно здоровой личности приводит, по мысли писателя, к утрате смыслов существования, к невозможности только своей волей, без опоры на апробированные веками культурные матрицы («старые формы»), созидать свою жизнь: «„Я научу сына моего быть честным человеком, и вот и все“, — порешил он в заключение в полной и очевидной уверенности, что *добрые дела, нравственность и честность есть нечто данное и абсолютное, ни от чего не зависящее и которое можно всегда найти в своем кармане, когда понадобится, без трудов, сомнений и недоумений* (курсив мой. — А. К.)» (Т. 21. С. 123). Для целого поколения молодых людей, утративших связь с духовными основаниями национальной культуры, утверждается неистинное существование, «право на бесчестье» (Т. 10. С. 288), нигилизм как «грех трансцендентальный», «грех нечеловеческой гордости», «чудовищное извращение души, при котором злодеяние является добродетелью, кровопролитие — благодеянием, разрушение — лучшим залогом жизни. <...> Безумие... под видом доблести дает простор всем страстям человека, позволяет ему быть зверем и считать себя святым»<sup>28</sup>.

Трагизм бытия и обретение истины раскрывается в одном из самых загадочных произведений Достоевского. В «Дневнике писателя» за апрель 1877 г. он публикует, «фантастический», по авторскому определению, рассказ «Сон смешного человека», в котором дает «краткий очерк истории человечества» через изображение сознания героя своего времени, переживающего ситуацию глобальной смыслоутраты, духовной гибели и самоуничтожения. Герой осознает и переживает кризис рационального познания, совершает попытки найти духовные ориентиры и абсолюты вне Бога. В предельно сжатой и лаконичной форме писатель воссоздает модель истории человечества и дает обобщение всех ведущих тем собственного творчества.

<sup>27</sup> Там же. С. 229.

<sup>28</sup> *Страхов Н. Н.* Письма о нигилизме (1881) // *Его же.* Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки: В 2 кн. 2-е изд. СПб., 1890. Кн. 2. С. 74–75.



Кадр из мультфильма «Сон смешного человека» 1992 г.

Нигилистическое отношение к миру приводит к обесцениванию собственной личности<sup>29</sup>, утрате живой связи с миром, «смешному» положению в жизни: «Я вдруг почувствовал, что мне *все равно* было бы, существовал ли бы мир или если б нигде ничего не было. Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что *ничего при мне не было*. Сначала мне все казалось, что зато было многое прежде, но потом я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-помалу я убедился, что и никогда ничего не будет» (Т. 25. С. 105). Нигилизм как отрицание, возведенное в абсолют, не предлагающее никаких ценностей, кроме апофеоза разрушения и саморазрушения носителя подобного сознания, обнаруживает онтологические антиномии сознания человека кризисной эпохи: «Метафизическая и духовная пропасть возникает не между добром и злом, а между теми, кто сохраняет веру в Бога и... представление об иерархическом устройстве мироздания, и теми, кто совершает осознанный и деятельный выбор в пользу богоборчества и атеизма как веры особого рода, веры в небытие Бога»<sup>30</sup>.

Отказ от прежних ценностей, полное отрицание всего внеличного приводит героя к сознанию бессмысленности существования. Агония угасающего сознания, воли к жизни, жизни духа выражается в сформулированной самим героем формуле пустоты мира и бытия, формуле им лично проживаемого Ничто: «Я совсем перестал тогда думать: мне было все равно», «мне стало все равно, и вопросы все удалились», «в душе моей нарастала страшная тоска по одному обстоятельству, которое было уже бесконечно выше всего меня: именно — это было постигшее меня одно убеждение в том, что на свете везде все равно» (Т. 25. С. 105), «я обращаюсь в нуль, в нуль абсолютный» (Т. 25. С. 107).

<sup>29</sup> «Я смешной человек», «для меня вся моя университетская наука как бы для того только существовала под конец, чтобы доказывать и объяснять мне, по мере того, как я в нее углублялся, что я смешон» (Т. 25. С. 104).

<sup>30</sup> Кошечко А. Н. Достоевский и апостасия: к вопросу об атрибутивных характеристиках экзистенциального сознания // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. Вып. 11 (139). С. 24.

Трагедия «овнешнения» и смыслоутраты реализуется в произведениях Достоевского и в осмыслении проблемы отцов и детей, распада семейных и межпоколенческих связей, превращения семьи как духовного целого, «малой Церкви», в «случайное семейство», в котором царит тотальная энтропия и разрозненность, а апостасийные процессы проникают в ядро осознанно выбираемых «отцами» воспитательных стратегий. «Отсроченный результат» (термин мой) проявляется в трагических судьбах «детей», ставших «продуктом» такого воспитания. Так, в «Дневнике писателя» за октябрь 1876 г. в главе «Два самоубийства» писатель рассказывает историю самоубийства Лизы Герцен: «Самоубийца — молодая девушка лет двадцати трех или четырех, не больше, *дочь одного слишком известного русского эмигранта* и родившаяся за границей, *русская по крови, но почти уже совсем не русская по воспитанию* (курсив мой. — А. К.)» (Т. 23. С. 145). Важная характеристика, обнажающая духовные последствия, — «не русская по воспитанию». Эта глобальная смыслоутрата отражается в предсмертной записке, содержащей провокацию и вызов: «Предпринимаю длинное путешествие. Если самоубийство не удастся, то пусть соберутся все *отправновать мое воскресение из мертвых* (курсив мой. — А. К.) с бокалами Клико. А если удастся, то я прошу только, чтоб схоронили меня, вполне убедаясь, что я мертвая, потому что совсем неприятно проснуться в гробу под землю. *Очень даже не шикарно выйдем!*» (Т. 23. С. 145).

Источником этой трагедии саморазрушения и глубочайшего страдания, по Достоевскому, является именно система атеистического воспитания, которое принимается на веру, без сомнения и критической оценки: «На что же могло быть негодование?.. на простоту представляющегося, на бессодержательность жизни? Это те, слишком известные, судьи и отрицатели жизни, негодующие на „глупость“ появления человека на земле, на бесполоквою случайность этого появления, на тиранию косной причины, с которою нельзя помириться? Тут слышится *душа именно возмущившаяся против „прямолинейности“ явлений* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.), не вынесшая этой прямолинейности, *сообщившейся ей в доме отца еще с детства*. И безобразнее всего то, что ведь она, конечно, умерла без всякого отчетливого сомнения. Сознательного сомнения, так называемых вопросов, вероятнее всего, не было в душе ее; *всему она, чему научена была с детства, верила прямо, на слово*, и это вернее всего. Значит, просто умерла от „холодного мрака и скуки“, с страданием, так сказать, животным и безотчетным, *просто стало душно жить*, вроде того, как бы воздуху не достало. *Душа не вынесла прямолинейности безотчетно и безотчетно потребовала чего-нибудь более сложного...*» (Т. 23. С. 145–146).

Эти и многие другие реальные примеры трагических судеб детей, воспитанных вне духовной почвы, обретают универсальное звучание в напряженных идейных спорах романа «Бесы»<sup>31</sup>, в которых через образы Шатова, носителя православного миропонимания, и Кириллова, носителя атеистической духовности и нигилистических взглядов, Достоевский сопоставляет две полярные стратегии самоосуществления личности в бытии — «мир с Богом» и «мир без Бога». Неслучайно один из эпизодов, в котором разворачивается напряженный идеологический спор, «сшибка мнений» маркирован «символом веры» самого писателя: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (Т. 10. С. 198).

Для Шатова выбор «мира с Богом» или «мира без Бога» определяется ценностями русской православной культуры, которые лежат в основе национального характера и духовного развития нации. Для него мировоззренческая программа атеизма не просто неприемлема, но онтологически невозможна: «...Ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, *по глупости* (здесь и далее в цитате курсив мой. — А. К.). Социализм

<sup>31</sup> См. об этом: Кошечко А. Н. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф. М. Достоевского «Бесы» // Сибирский филологический журнал. 2014. Вып. 3. С. 94–104.



Илл. к роману «Бесы». Худ. М. А. Гавричков, 2013 г.

<...> *установление атеистическое и намерен устроиться на началах науки и разума исключительно»* (Т. 10. С. 198).

Попытка построить «мир без Бога» на рациональных основаниях и отвлеченных идеях искажает, по Достоевскому, подлинную природу человека, приоритет духовного начала над душевным и телесным. Отсутствие духовной вертикали, ориентирующей существование личности на абсолютные ценности, приводит к ничем не ограниченному господству метафизического зла в мире. Человек замыкается в себе, стремится к утверждению собственной самости, ощущая своеобразное удовольствие от разрушительной силы своеволия, деспотизма, насилия над чужой волей, развращенности и жестокости, манипулируя и маскируя их под высокие цели и идеи общечеловеческого блага. Герой «Сна смешного человека» так описывает этот процесс: «Каждый стал столь ревнив к своей личности, что изо всех сил старался лишь унижить и умалить ее в других, и в том жизнь свою полагал. Явилось рабство, явилось даже добровольное рабство: слабые подчинялись охотно сильнейшим, с тем только, чтобы те помогли им давить еще слабейших, чем они сами. Явились праведники, которые приходили к этим людям со слезами и говорили им об их гордости, о потере меры и гармонии, об утрате ими стыда. Над ними смеялись или побивали их камнями. Святая кровь лилась на порогах храмов. <...> Явились религии с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве» (Т. 25. С. 116).

Поэтому для Достоевского столь значим образ героя своего времени Ставрогина, «человека-перекрестка»<sup>32</sup>, живущего на перекрестье добра и зла, индивидуалиста в крайнем и самом страшном выражении, разбеденного идей, равнодушного и безразличного ко всем и всему атеиста, не способного даже в потенции на поиски Бога. Симптоматикой этого воплощенного в личности духовного небытия становится отсутствие

<sup>32</sup> В переводе с греческого «ставрос» означает «крест».

у Ставрогина совести, которое мыслится как национальная катастрофа. При этом он становится учителем для других, источником и катализатором своеобразного «заражения» противоположными идеями и ценностями Шатова («мир с Богом») и Кириллова («мир без Бога»), с беспристрастием и равнодушием отвлеченного от живой жизни ума наблюдая за их размышлениями, поисками, кризисами и откровениями. Одержимость идеей и способность влиять на сознание людей, подчиняя их своей воле и направляя эту волю по своему усмотрению, становится важной для Достоевского темой исследования «эффекта отсроченного результата» (термин мой). И если в романах есть возможность только в пределах отдельных человеческих судеб увидеть и осмыслить эти последствия, то тексты притчевой структуры позволяют сделать это в масштабах всего человечества и человеческой истории.

Так, в эпилоге романа «Преступление и наказание» во сне о трихинах, эсхатологическом откровении Достоевского, раскрывается через «мертвую зыбь распавшегося духа», «опустошение павших людей», «страшные образы небытия»<sup>33</sup> онтологический смысл идеи Раскольниковы и трагические последствия ее осуществления для человечества: «Он пролежал в больнице весь конец поста и Святую. Уже выздоравливая, он припомнил свои сны, когда еще лежал в жару и бреде. Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселяющиеся 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. Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном и заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. 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. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат: созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, а все были в тревоге. Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие. Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались вместе на что-нибудь, клялись не расставаться, — но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались. Начались пожары, начался голод. Все и все погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса» (Т. 6. С. 419–420).

Этот же образ трихин Достоевский использует и во «Сне смешного человека», описывая разрушительные последствия идейного влияния героя на жителей «земли, не оскверненной грехопадением» (Т. 25. С. 112). Достоевский воспроизводит в рассказе ситуацию грехопадения, а сам герой в роли искусителя с помощью «бациллы лжи» совращает жителей планеты, не знающих зла и греха. Вслед за героем они отказываются от закона любви и делают выбор в пользу науки, становятся горды, лживы, лицемерны, сластолюбивы, страдают о потерянном рае,

<sup>33</sup> Флоровский Г. В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. С. 389.

но страдания и саморазрушение в мире без Абсолюта и Любви становятся настолько привлекательными, что они уже не хотят жить иначе: «Знаю только, что причиной грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собою всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. О, это, может быть, началось *невинно*, с шутки, с кокетства, с любовной игры, в самом деле, может быть, с атома, но этот атом лжи проник в их сердца и понравился им. Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность — жестокость... О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже друг против друга. Начались укоры, упреки. Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель. Родилось понятие о чести, и в каждом союзе поднялось свое знамя. <...> Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое. Они стали говорить на разных языках. Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы» (Т. 25. С. 115–116).

Однако именно боль и осознание героем своей экзистенциальной вины за гибель этого мира выводит его из состояния оцепенения, его жизнь обретает смысл в виде жизни духа, проповеди открывшейся ему и принятой Истины, служения идеалу: «О, теперь жизни и жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной истине; не воззвал, а заплакал; восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое. Да, жизнь, и — проповедь! <...> я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей. А ведь они все только над этой верой-то моей и смеются. Но как мне не верить: я видел истину, — не то что изобрел умом, а видел, видел, и *живой образ* ее наполнил душу мою навеки. Я видел ее в такой восполненной целостности, что не могу поверить, чтоб ее не могло быть у людей» (Т. 25. С. 118).

Внутренний перелом героя происходит через истину евангельской любви («Возлюби ближнего своего, как самого себя» (Мф 22:39)), пробуждающей нравственное сознание: «...Для Достоевского злой мир открывался в своей окончательной замкнутости, — выйти из него можно только скачком или взлетом. И не потому не соблазнился Достоевский, что верил в Божие всемогущество и победу Божией силы над черной немощью греха. Он *ждал победы не от всемогущества, но от Божией любви* (курсив мой. — А. К.)»<sup>34</sup>. Испукая вину перед девочкой, которая встречается ему во время блужданий по городу, герой восстанавливает свою этическую целостность: «Эта девочка спасла меня»; «А ту маленькую девочку я отыскал... И пойду! И пойду!» (Т. 25. С. 119). Меняется и смысловой статус слова «смешной»: герой готов исполнить свою миссию вопреки насмешкам и непониманию, поэтому «смешное» становится признаком высокого нравственного достоинства и величия духа.

Духовное перерождения героя начинается с этого откровения любви к ближнему, преобразования сердца и ума во Христе, любви как источника преодоления абсурда существования («Люби других, как себя, вот, что главное, и это все, больше ровно ничего не надо»), преобразенным духовным видением герой оказывается способен принять Истину в живом образе («Я видел истину и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле») и свободно исполнить нравственный закон («Если только все захотят, то сейчас все устроится»), обрести ценность и смысл жизни («Пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!), — ну а я все-таки буду проповедовать»).

<sup>34</sup> Там же.

По Достоевскому, путь восстановления и преодоления кризиса в точке перекрестия Востока и Запада возможен через осознание своей оторванности от корней<sup>35</sup>, осознание дворянством и интеллигенцией своей исторической вины и ее искупление путем возвращения к исконным смыслам русской культуры, зафиксированным в «народной правде», ценностном опыте многих поколений людей. Достоевский показывает, что в каждом представителе народа добро продолжает бороться со злом, но происходит это не в замкнутой изолированности богоборческого существования, а при наличии высшего идеала жизни, которым для русского человека всегда было и остается стремление к святости: «Искание правды — основная нить жизни русского народа. Но о небе, о Царстве Божиим, думали не только те, кто уходил от мира и от людей, *все верующие русские люди понимали смысл жизни* (курсив мой. — А. К.)»<sup>36</sup>.

Поэтому для писателя так важна эстетическая направленность русской религиозности, антропологическая эстетика, особое отношение к красоте, присущие именно русскому менталитету, внимание к онтологической, апеллирующей к божественной сфере внутренней духовной Красоте: «Красота была способна не только спасти мир, но, будучи почитаема как одно из имен Божиих, являлась самой причиной бытия мира, вне которой мир был попросту немислим»<sup>37</sup>. Красота как одно из имен Божиих, наряду с Истиной и Добром, в русской народной психологии тесно связана с подвижничеством. Такое переживание, уходящее от мирской красоты, может существовать только на эсхатологической грани, не дающей соскользнуть религиозному чувству в раздробленность. Вспомним известнейшее эсхатологическое откровение Достоевского, высказанное князем Мышкиным: «Мир красотой спасется».

Для Достоевского красота — это нравственная категория, гармоничное равновесие pro et contra, религиозно-этический императив, высшая мотивация жизни, определяющая вектор духовного развития человека, «модус Абсолюта»<sup>38</sup>, живое воплощение идеала, при соприкосновении с которым «действительно непобедимая и неиссякаемая сила вливается в человека из Святыни»<sup>39</sup>. Красота как «необходимая потребность организма человеческого» актуализируется в кризисные, переломные моменты жизни, «наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, т.е. когда он *наиболее живет*, потому что человек наиболее живет именно в то время, когда чего-нибудь ищет и добывается; тогда в нем появляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть гармония и спокойствие» (Т. 18. С. 94).

Именно духовная сущность красоты открывает, по Достоевскому, стратегию восстановления личности через восстановление в себе образа Божия, «сияющей личности самого Христа»<sup>40</sup>, который для Достоевского является воплощением Истины, Добра и Красоты, источником духовной жизненной силы и нравственности: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так,

<sup>35</sup> Ср.: «Отрыв от корней — большая опасность в современном мире: потерявшая корни жизнь становится противоестественной; лишенная корней душа — безбожной. Затем наступает развязка: человечество разрушается. Ибо без Бога человеку не удастся ничто на земле» (*Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий*. С. 115).

<sup>36</sup> *Иоанн (Максимович), архиеп.* Россия // Слова иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Шанхайского и Сан-Францисского, Чудотворца: Сб. проповедей, поучений, посланий, наставлений и указов / Сост. прот. Петр Перекрестов. Сан-Франциско, 1994. С. 214–215.

<sup>37</sup> *Мартынов В. И.* Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси // *Азбука веры*. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/ikona/kultura-ikonosfera-i-bogoslužebnoe-penie-moskovskoj-rusi> (дата обращения: 01.06.2022).

<sup>38</sup> *Кашина Н. В.* Эстетика Ф. М. Достоевского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 1989. С. 151.

<sup>39</sup> *Ильин И. А.* Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий. С. 230.

<sup>40</sup> В своем «символе веры», который писатель сформулировал в письме от 1854 г., он верит, «что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть» (Т. 28. Кн. 1. С. 176).

но Христа он знает и носит Его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, *единственная любовь народа русского есть Христос* (курсив мой. — А. К.), и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего» (Т. 21. С. 38).

Принятие нравственного и духовного опыта народа, зафиксированного в его историческом развитии и представлении об идеале, этических императивах, позволяет противостоять атеизму и нигилизму как деструктивным стратегиям реализации личности в бытии. Так, в романе «Бесы» Шатов предлагает личности осознанно ориентироваться на укорененные в русском национальном духе иные смыслы существования: «Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. *Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца* (курсив мой. — А. К.). Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог» (Т. 10. С. 198–199).

У Достоевского под влиянием народной религиозной веры формируется идеал духовного перерождения человека через преодоление самости и разделения «во имя общей всенародной веры и правды», служения каждого всем и всех каждому: «Вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажда служения человечеству <...> есть залог самой высшей жизни наций, и только ею они и принесут всю ту пользу человечеству, которую предназначено им принести...» (Т. 25. С. 19). Истинное христианство «должно быть вселенским, должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»<sup>41</sup>. Истина не может быть индивидуальной, субъективной, прагматической, а может быть универсальной, безусловной, не зависящей от эгоистической воли отдельного человека: «...У нас прежде всего вера в идею, в идеал, а личные, земные блага лишь потом» (Т. 22. С. 41).

Таким образом, художественно-философские основания художественной антропологии Достоевского как величайшего и «наиболее экзистенциального»<sup>42</sup> русского метафизика воплощают глубинное проживание писателем духовного, культурного, исторического перекрестья Востока и Запада. Эсхатологические откровения Достоевского о мире и человеке отражают уникальную особенность мировидения писателя, которая проявляется в постановке предельных, болевых вопросов о мире и человеке, погружении себя, своих героев и читателя в точки мировоззренческого кризиса, в которых происходит непосредственное столкновение разнонаправленных ценностных устремлений личности, в терминологии Достоевского — *pro et contra*. Напряженная нравственно-философская рефлексия, отражающая христианское миропонимание писателя, воплощается в антропологических максимах, выявлении духовных потенциалов выхода личности из кризиса. Столкновение с западной моделью понимания мира и человека становится своеобразным идеологическим искусством, но при этом запускает механизм возвращения личности к исконным смыслам своего Я, провоцирует структурирование мира на основе обретенного опыта и субъективных смыслов, зачастую организуя этот процесс по методу «от противного», через ситуацию отпадения от аксиологического и деонтологического полей русской культуры: «Так: „под знаком минуса“ раскрывалось во мне глубинное Бытие»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского. С. 41–42.

<sup>42</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. С. 161.

<sup>43</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, испр. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 13.

## Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. С. 107–223.
2. Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 215–233.
3. Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1946.
4. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990.
5. Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Ильин И. А. Книга раздумий и тихих созерцаний. М.: Альта-Принт, 2006. 528 с.
6. Иоанн Златоуст, свт. Слово огласительное во святей и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоустаго // Библиотека святоотеческой литературы. URL: [http://www.orthlib.ru/John\\_Chrysostom/paskha.html](http://www.orthlib.ru/John_Chrysostom/paskha.html) (дата обращения: 06.06.2022).
7. Иоанн (Максимович), архиеп. Россия // Слова иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Шанхайского и Сан-Францисского, Чудотворца: Сб. проповедей, поучений, посланий, наставлений и указов / Сост. прот. Петр Перекрестов. Сан-Франциско, 1994.
8. Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха // Иоанн (Шаховской), архиеп. Апокалипсис мелкого греха: Избранные статьи / Сост. М. Г. Жуковой. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 224 с.
9. Кашина Н. В. Эстетика Ф. М. Достоевского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Высшая школа, 1989. 286 с.
10. Кошечко А. Н. Достоевский и апостасия: к вопросу об атрибутивных характеристиках экзистенциального сознания // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. Вып. 11 (139). С. 23–31.
11. Кошечко А. Н. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф. М. Достоевского «Бесы» // Сибирский филологический журнал. 2014. Вып. 3. С. 94–104.
12. Кошечко А. Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф. М. Достоевского: дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2015. 480 с.
13. Мартынов В. И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Московской Руси // Азбука веры. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/ikona/kultura-ikonosfera-i-bogoslužebnoe-penie-moskovskoj-rusi> (дата обращения: 01.06.2022)
14. Последняя година мира и Церкви Христовой на земле. На основании учения Священного Писания и творений святых отец / Сост. П. М. Бородин. М.: Изд. И. А. Морозова, 1890. URL: <https://ekzeget.ru/bible/otkrovenie-ap-ioanna-bogoslova/glava-1/stih-17/> (дата обращения: 06.06.2022).
15. Соловьев В. С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 55–58.
16. Тарасов Ф. Б. Евангельский текст в эстетической системе Ф. М. Достоевского // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 2. С. 131–134.
17. Флоренский П. А., свящ. Исследования по теории искусства // Флоренский П. А., свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. С. 79–421.
18. Флоровский Г. В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг. / Сост. В. М. Борисов, А. Б. Рогинский. М.: Книга, 1990. С. 386–390.
19. Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 1. С. 3–28.

*С. А. Кибальниченко*

## Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова

УДК 1(470)(091)+821.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_58  
EDN RUSQWT



*Аннотация:* В статье предпринята попытка показать, что поэт и религиозный философ Вячеслав Иванов воспринял от Ницше мечту о новом Эсхиле, способном возродить дионисийскую трагедию-мистерию. У своего предшественника русский писатель позаимствовал и метод философствования, основанный на создании культурно-исторических мифов. С его помощью Ницше сотворил образ «деспотического логика» Сократа. По этим же лекалам русский мыслитель в 1910-е гг. скроил мифы о Толстом и Достоевском. Первому досталась роль Сократа, второму – Эсхила. Однако создаваемый миф необходимо было состыковать с историческими фактами. Эсхил и Достоевский творили в разных жанрах, а потому Иванову потребовался термин «роман-трагедия», призванный сгладить острые углы. Труднее было из Достоевского сделать дионисийского художника, вдохнувшего новую жизнь в эллинское предание о «страдающем боге». Но теоретик символизма «выявил» в романе «Бесы» «основной миф» о «Душе-Земле», ждущей небесного Жениха. Это есть не что иное, как одна из сюжетных линий ивановского мифа о растерзании Диониса. В книге о Достоевском, изданной в 1932 г., Иванов переработал ранние статьи, отказавшись от «славянофильских» идей в пользу католического гуманизма. Зато миф о новом Эсхиле был дополнен интересными деталями за счет того, что сюжет о «Душе-Земле» нашелся и в других романах Достоевского. Михаил Бахтин хорошо понимал мифотворческий, а не филологический характер концепции Иванова, о чем свидетельствует его оценка выдвинутых мыслителем идей.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, дионисийский художник, новый Эсхил, мифотворческий метод Ницше, возрождение трагедии, основной миф, Душа-Земля, роман-трагедия, Михаил Бахтин.

*Об авторе:* **Сергей Александрович Кибальниченко**

Кандидат филологических наук, заместитель главного редактора «Липецкой газеты».

E-mail: [sk48@list.ru](mailto:sk48@list.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

*Для цитирования:* Кибальниченко С. А. Новый Эсхил: миф о Достоевском в философской прозе Вячеслава Иванова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 58–79.

*Sergey A. Kibalnichenko*

## **New Aeschylus: the myth about Dostoevsky in Vyacheslav Ivanov's philosophical prose**

UDC 1(470)(091)+821.161.1  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_58  
EDN RUSQWT



*Abstract:* The article attempts to show that the poet and religious philosopher Vyacheslav Ivanov took from Nietzsche the dream of a new Aeschylus, who is able to revive the Dionysian tragedy-mystery. From his forerunner, the Russian writer also borrowed a method of philosophizing based on the creation of cultural and historical myths. With his help, Nietzsche created the image of the “despotic logician” Socrates. According to the same patterns, Ivanov created the myths about Tolstoy and Dostoevsky in the 1910s. The first writer got the role of Socrates, the second — Aeschylus. However, the author's myth had to be aligned with historical facts. Aeschylus and Dostoevsky worked in different genres, and therefore Ivanov needed the term “novel-tragedy”, designed to smooth out sharp corners. It was more difficult to turn Dostoevsky into a Dionysian artist who breathed new life into the ancient legend of the “suffering god”. But the theoretician of symbolism found in the novel “Demons” the “basic myth” about the “Soul-Earth” waiting for the heavenly Bridegroom. This is nothing more than one of the storylines of Ivanov's myth about the tearing apart of Dionysus. In his book about Dostoevsky, published in 1932, Ivanov revised earlier articles, abandoning “Slavophile” ideas in favor of Catholic humanism. At the same time, the myth of the new Aeschylus was supplemented with interesting details due to the fact that Ivanov found the storyline about the “Soul-Earth” in other Dostoevsky's novels. Mikhail Bakhtin understood well the myth-making, and not the philological nature of Ivanov's concept, as evidenced by his book Problems of Dostoevsky's Poetics.

*Keywords:* russian religious philosophy, Dionysian artist, new Aeschylus, Nietzsche's myth-making method, revival of tragedy, basic myth, Soul-Earth, novel-tragedy, Mikhail Bakhtin.

*About the author:* **Sergey Alexandrovich Kibalnichenko**

Candidate of Philology, Deputy Editor of the “Lipetsk newspaper”.

E-mail: sk48@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

*For citation:* Kibalnichenko S. A. New Aeschylus: the myth about Dostoevsky in Vyacheslav Ivanov's philosophical prose. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 58–79.

В 1910-е гг. поэт и теоретик символизма Вячеслав Иванов написал три литературно-критические статьи о творчестве Достоевского, изобилующие интересными находками, наблюдениями и прозрениями. Глубоко переработанные, они затем легли в основу книги, изданной в Тюбингене в 1932 г. на немецком языке. Высказанные в названных работах идеи впоследствии получили отклик в филологической науке, в частности в трудах Михаила Бахтина. Правда, в книге «Проблемы поэтики Достоевского» имя Иванова упоминается скупно, а спор с ним начинается едва ли не с первых страниц. Причем диалог с предшественником развернулся не только на поверхности текста, но и проник в его сокровенные глубины.

### «Метафизические» утверждения Иванова

Если говорить о видимой стороне спора, то Бахтин посчитал «неверным» термин «роман-трагедия», при помощи которого Иванов определил жанр крупнейших прозаических произведений Достоевского. Такой подход, сказано в книге, превращает их в «какой-то художественный гибрид»<sup>1</sup>. Прочитированные слова, что удивительно, противоречат последующим рассуждениям знаменитого филолога. Как никто другой, он прекрасно понимал, насколько сложна жанровая природа прозы Достоевского, испытавшей глубокое влияние античной мениппеи.

Обратимся к размышлениям Бахтина о романе «Братья Карамазовы». Диалог Алеши и Ивана, происходящий в трактире «на торговой площади захолустного городка», он отнес к жанру мениппеи. Подтверждением тому служат резкие карнавальные контрасты, когда «под звуки трактирного органа, под стук бильярдных шаров, под хлопанье откупориваемых пивных бутылок монахи и атеист решают последние мировые вопросы». Подобно матрешке, их диалог скрывает в себе другую мениппею — поэму «Великий инквизитор», «имеющую самостоятельное значение и построенную на евангельской синкрисе Христа с дьяволом». Причем обе они «принадлежат к числу глубочайших художественно-философских произведений всей мировой литературы». Но текст романа еще более усложняется благодаря тому, что «столь же глубокой мениппеей является беседа Ивана Карамазова с чертом». Сделав акцент на относительной самостоятельности перечисленных фрагментов «Братьев Карамазовых», Бахтин сразу же уточнил свою мысль. По его мнению, «все эти мениппеи подчинены объемлющему их полифоническому замыслу романного целого, определяются им и не выделены из него»<sup>2</sup>. Правда, в книге «Проблемы поэтики Достоевского» не ставилась задача перечислить все вставные жанры, которыми изобилуют «Братья Карамазовы», тем более что даже неискушенный читатель отчасти справится с такой задачей, припомнив составленное Алешей Карамазовым «Житие в Бозе преставившегося иеросхимонаха старца Зосимы» или анекдот о философе Дидероте, рассказанный Федором Павловичем.

Вставные жанры Бахтин обнаружил и в других романах, в частности в «Идиоте» «мениппеей является исповедь Ипполита <...>, обрамленная карнавализованной сценой диалога на террасе князя Мышкина и кончающаяся попыткой самоубийства Ипполита»<sup>3</sup>. Следовательно, все крупные прозаические произведения Достоевского — так или иначе художественные гибриды. Но в чем тогда смысл претензий к ивановскому термину «роман-трагедия»? Очевидно, что на поверхностном уровне диалога, развернувшегося между двумя мыслителями, ответа на поставленный вопрос не найти. Надо двигаться вглубь текста, а путеводной нитью в открывающемся лабиринте смыслов станет другой изъян ивановской концепции, подмеченный в книге «Проблемы поэтики Достоевского».

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 175.

<sup>3</sup> Там же. С. 175.

Суть его в том, что теоретик символизма «связал свою мысль с рядом прямых метафизических и этических утверждений, которые не поддаются никакой объективной проверке на самом материале произведений Достоевского». Герои писателя, например, оказались «размножившимися двойниками самого автора, переродившегося и как бы при жизни покинувшего свою земную оболочку»<sup>4</sup>. Приведенные суждения кристально ясны, но их смысл почему-то уже не раз выворачивали наизнанку. Михаил Грабар, например, не согласился с Бахтиным только потому, что в романах Достоевского существуют «отрывки, которые терпят метафизический и этический анализ»<sup>5</sup>. Но подобные аргументы зиждутся на скрытой подмене понятий. Бахтин ведь говорил не о романах, а о суждениях Иванова о Достоевском, не находящих твердой опоры в творчестве писателя, и пример соответствующий привел.

Н. В. Котрелев открытому спору предпочел иной путь, незаметно изменив характер оценки — с минуса на плюс. Прочитанные выше слова он выдал за «оговорку», которая «не мешает понять, что в существенной части признана правота Иванова. Тем более что примером неverified утверждений Иванова Бахтин приводит безразличнейшее — будто бы „герои Достоевского — размножившиеся двойники автора“, и ни слова не говорит о многомысленной религиозной проблематике, поднятой на материале Достоевского Ивановым»<sup>6</sup>. Стоит заметить, что знаменитый филолог и не отрицал, что писать ему приходилось под «несвободным небом», когда нельзя было прямо «говорить о главных вопросах»<sup>7</sup>. Но эти его признания, сделанные в разговоре с Сергеем Бочаровым, вовсе не подтверждают «основоположную правоту»<sup>8</sup> Иванова. Напротив, они побуждают зорче всматриваться в те смыслы, на которые в книге «Проблемы поэтики Достоевского» брошен лишь мимолетный луч света.

Взять те же «метафизические и этические утверждения», попавшие в поле зрения автора. О них в книге говорится во множественном числе, но пример приведен только один. Если следовать логике Бахтина, то в ивановском эссе «Достоевский и роман-трагедия» можно выявить и другие «неverified» высказывания, оставшиеся в тени. Занявшись их поиском, читатель неминуемо обратит внимание на слова о том, что Достоевский «остался верен духу Диониса»<sup>9</sup>. Можно только догадываться, как удивился бы писатель, если бы ему довелось услышать о себе такое суждение. Предвижу возражение, что в 1910-е гг. дионисийская символика воспринималась непреложным антуражем философской прозы Иванова, не обходившейся без упоминания о «страдающем боге» древних эллинов. Не стали исключением и написанные в ту пору литературно-критические труды: «Достоевский и роман-трагедия», «Основной миф в романе „Бесы“», «Лик и личины России». С таким замечанием нельзя не согласиться, но в то же время надо понимать, что Иванов привык обдумывать каждый свой шаг. А потому нельзя оставить без внимания вопрос, какую роль он отводил дионисийской символике в осмыслении творчества великого писателя.

## Парадоксы идейной эволюции Иванова

Обратимся к тюбингенской книге «Достоевский: трагедия — миф — мистика». Сопоставляя ее со статьями 1900-х гг., нельзя не удивиться разительным переменам во взглядах автора. Их первопричина кроется в том, что Иванов начал трудиться над книгой уже

<sup>4</sup> Там же. С. 16.

<sup>5</sup> Грабар М. Михаил Бахтин и Вячеслав Иванов: литературоведческий диалог или взаимное непонимание? // Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter — europäischer Kulturphilosoph. / Hrsg. von Wilfried Potthoff. Heidelberg: Winter, 1993. S. 206.

<sup>6</sup> Котрелев Н. В. К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 202.

<sup>7</sup> Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 475.

<sup>8</sup> Котрелев Н. В. К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов). С. 202.

<sup>9</sup> Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 4. С. 420.



Вячеслав Иванов, 1934 г.

после того, как перебрался в Рим и принял латинскую веру, а обретение новых религиозных идеалов произвело тектонические сдвиги в мировоззрении поэта. Настроения тех лет точно запечатлело стихотворение «Палинодия», в котором древняя Эллада предстала «храмом украшенным бесов»<sup>10</sup>. Причем за видимым отречением от языческой Греции скрывался разрыв с ее христианской преемницей — Византией<sup>11</sup>. Неслучайно из трех прежних работ о Достоевском наиболее пристальной ревизии подверглась статья «Лик и личины России», в пору написания которой Иванов причислял себя к «алешинцам»<sup>12</sup> — идейным приверженцам главного героя романа «Братья Карамазовы». Тогдашнюю его позицию выражали слова о «царьградском периоде»<sup>13</sup> в истории России, который неминуемо наступит после завершения Первой мировой войны. Понятно, что всем этим рассуждениям не нашлось места в тюбингенской книге.

Однако Иванов не ограничился тем, что отказался от внутренне близких Достоевскому «почвеннических» идей, утративших смысл после политической катастрофы 1917 г. Другую оценку теперь получили и многочисленные выпады писателя против Рима. До отъезда в Италию мэтр символизма умело обходил эту тему. Та же поэма «Великий инквизитор», включенная в роман «Братья Карамазовы», лишь вскользь упоминалась в его философской прозе. Причем на первый план неизменно выходил образ антигероя, утратившего черты католического иерарха. Он полностью заслонял собой конфессиональную проблематику, заостренную уже в названии Легенды. В своих рассуждениях Иванов как бы не замечал слов «кардинал великий

<sup>10</sup> Там же. Т. 3. С. 553.

<sup>11</sup> Разрыв Иванова с византийской традицией обозначился еще книге «Дионис и прадионисийство», увидевшей свет незадолго до его отъезда в Италию. Основная ее мысль заключалась в том, что «втайне» христианство «усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения», но открыто «выказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства» (Иванов В. И. Дионис и прадионисийство // Символ. № 65. Париж — Москва, 2015. С. 254). В процитированном отрывке речь идет о первых веках новой эры, когда христианский мир был еще единым. Казалось бы, в таком контексте говорить о Восточной Церкви нет никакого смысла. Однако под «античным вероучением» в данном контексте надо понимать эллинскую религию Диониса, а под «христианством» — греческих святых, искоренивших в народе пережитки многобожия. Слова о «литургическом строительстве» прозрачно намекают на свт. Иоанна Златоуста, горячо обличавшего языческие зрелища, отвращавшие паству от Церкви. Античный театр, о возрождении которого грезил Серебряный век, святитель считал порождением дьявола, который «изобрел такое искусство, чтобы привлекать к себе воинов Христовых и ослаблять силы их духа» (Иоанн Златоуст, свт. Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901. С. 69). Интересные наблюдения об отношении Иванова к византийской традиции содержатся в материалах круглого стола, прошедшего в Издательстве Санкт-Петербургской духовной академии (Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В. Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 342–348, 352–355).

<sup>12</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 3. С. 347.

<sup>13</sup> Там же. Т. 4. С. 469.

инквизитор»<sup>14</sup>, подчеркнуто вплетенных в ткань романа. Такая стратегия, обозначившаяся еще в 1910-е гг., получила свое завершение в тюбингенской книге. Хотя поэме в ней посвящен только один абзац, он стоит того, чтобы его проанализировать. Образ инквизитора здесь окончательно оторвался от церковной символики. Об антигерое автор упомянул лишь в названии Легенды, однако незримое присутствие этого персонажа ощущается в тексте. Такой эффект достигнут благодаря тому, что фабула этой «вставной повести»<sup>15</sup> стала материалом для рассуждений об «атеизме, возведенном в практическую норму общественной жизни». Нарисованная в процитированных словах картина человеческих отношений предполагает социального архитектора, перестроившего мир так, что в нем уже не нашлось места Христу. Но образ инквизитора предельно обезличен, он оказался одним «из тех, которые мнят себя благодетелями глубоко презируемого ими человечества и <...> держат под своей безграничной тиранией обманутое ими <...> людское стадо»<sup>16</sup>. У современников поэта предложенная Ивановым трактовка Легенды не могла не вызвать устойчивых ассоциаций с Советской Россией, захлебнувшейся в 1930-е гг. в волнах воинствующего атеизма. Параллели с Москвой, рождавшиеся в сознании читателя, окончательно нивелировали заостренность поэмы «Великий инквизитор» против Рима<sup>17</sup>, чего, собственно, и добивался Иванов, перешедший на позиции католического гуманизма.

Уже этот пример проливает свет на новые акценты, появившиеся в тюбингенской книге. Выявить их нетрудно благодаря тому, что конфессиональная тема у Достоевского не исчерпывалась только Легендой. Совсем обойти стороной его выпады против латинства Иванов не мог, так что в 1910-е гг. ему приходилось проявлять чудеса словесной эквилибристики. Он говорил «всю правду» о великом писателе, который с разными мерами подходил к «восточному и западному миру». Теоретик символизма, соответственно, брался приложить один и тот же аршин и к Риму, и к России. Суть его рассуждений заключалась в следующем. Если согласиться с мнением Достоевского, что западное христианство переродилось в государство, тогда придется признать, что и Восточная Церковь поглощена «державою кесаря». Последнее суждение Иванов демонстративно отвергал, противопоставляя ему веру в то, что православие «не тронуту царством мира сего в глубинах своих и с краеугольного камня своего не сдвинулось». Но подобная уступка позволяла без лишней строгости судить и о Риме. Мэтр символизма призывал не полагаться на внешние признаки, но «верить в христианскую соборность и на Западе»<sup>18</sup>. Такая замысловатая цепочка рассуждений позволила поэту-философу сохранить за собой репутацию «алешинца», напрочь отвергая антикатолическую полемику Достоевского. А ведь именно отношение к латинству было той линией, по которой шло размежевание между славянофилами и западниками.

Заго в тюбингенской книге надобность во всей этой утонченной аргументации отпала. Теперь уже Иванов безапелляционно заявил о том, что Достоевский знал о «восточной схизме»<sup>19</sup>. Трудно сказать, отказался ли поэт от прежних своих воззрений или славянофильство изначально было одной из его многочисленных масок. Как бы там ни было, но поражает та легкость, с которой писатель отрекся от внутренних близких Достоевскому идей, желая влиться в католическую культурную среду.

Казалось бы, не менее скорбная участь ожидала и дионисийский пласт в рассуждениях о Достоевском, тем более что при схожих обстоятельствах, возникших вскоре после публикации тюбингенской книги, Иванов напрочь открестился от любых

<sup>14</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 227.

<sup>15</sup> Иванов В. И. [О «Легенде о Великом инквизиторе»] // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 76.

<sup>16</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 505.

<sup>17</sup> См. подробнее: Кибальниченко С. А. Парадоксы восприятия образа Великого инквизитора в философской прозе Вячеслава Иванова // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский — о судьбах мира и человечества поверх барьеров времени. Липецк, 2021. С. 75–80.

<sup>18</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 472.

<sup>19</sup> Там же. С. 583.

параллелей с языческим пантеизмом. Детали этой истории воссоздаются благодаря его переписке с философом Евсеем Шором, при деятельном участии которого увидело свет упомянутое издание. Искренний почитатель творчества русского символиста, он взялся переводить ивановскую прозу на немецкий язык, желая сделать ее доступной европейской культурной элите. Погрузившись в эту работу, Шор пришел к убеждению, что в сознании русского мыслителя «живет законченный образ мироздания». Однако в «каждой отдельной статье» дается «лишь тот фрагмент», который отвечает ее целям<sup>20</sup>. Так возникла идея собрать воедино разрозненные «осколки» и по ним реконструировать мировоззрение писателя. Примечательно, что Шор опирался в основном на дореволюционные работы поэта-философа, в числе которых была статья «Достоевский и роман-трагедия». Неудивительно, что «реконструкция» оказалась насквозь пронизанной пантеистическими идеями, позаимствованными из сочинений Иванова.

Причем Шор стремился минимизировать свое присутствие в тексте. Он создавал именно «реконструкцию», которая до такой степени была соткана из цитат, что ее автор «даже перестал кавычки ставить, так как пришлось бы все страницы поставить в кавычки»<sup>21</sup>. В текст, правда, закрались неточности из-за того, что в то время Шор еще не был знаком с работой Иванова «Эллинская религия страдающего бога». Потому и оказался у него Дионис «Сыном Земли»<sup>22</sup>, а не Неба, как это должно было быть. Несмотря на отдельные шероховатости, философ сплавил между собой идеи из разных ивановских текстов и представил на суд поэта-мыслителя свою работу. Однако реакция русского друга оказалась совершенно неожиданной. Он больше года медлил с ответом, «не замечая» письма Шора, в которых тот настоятельно просил его поделиться своими впечатлениями о «реконструкции». После nepозволительно долгой паузы Иванов полностью отрекся от «мировоззрения», воссозданного по его дореволюционным трудам. Свою позицию он обосновал «существенным недостатком», присущим его теоретическим работам. «В стихах говорил я все свободно, в статьях же <...> намеренно делал умолчания», — утверждал Иванов. Оказалось, что в прозе он «избегал говорить» о вере, хотя сам «уже стоял на почве положительного, даже церковного христианства»<sup>23</sup>. В «реконструкции» Иванова особенно насторожили возможные параллели с неоплатонизмом<sup>24</sup> и, в частности с античным философом Плотин<sup>25</sup>.

Нет сомнений, что приведенные рассуждения подчинены логике автобиографического мифа, создававшегося Ивановым на протяжении всей его жизни. Причем до отъезда в Рим основной акцент делался на Владимире Соловьеве, который благословил будущего мэтра символизма на вхождение в литературу. После того как писатель покинул Россию, автобиографический миф обогатился еще одной сюжетной линией. Иванов предстал католическим мыслителем, преодолевшим языческие соблазны еще в дореволюционную пору. Казалось бы, теперь он должен начисто отказаться и от дионисийского пласта в своем мировоззрении. Однако в книге о Достоевском, которую перевел на немецкий язык тот же Шор, мэтр символизма неожиданно отошел

<sup>20</sup> *Сегал Д., Сегал-Рудник Н.* «Ну, а по существу я ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // *Символ.* 2008. Париж — Москва. № 53–54. С. 353–354.

<sup>21</sup> Там же. С. 368.

<sup>22</sup> Там же. С. 380.

<sup>23</sup> Там же. С. 400.

<sup>24</sup> Там же. С. 379.

<sup>25</sup> Примечательно, что и несколькими годами ранее теоретик символизма, внося правку в предисловие Шора к немецкому изданию своей статьи «Русская идея», успел отречься от Плотина (*Сегал Д., Сегал-Рудник Н.* «Ну, а по существу я ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором. С. 356). Тем интереснее представляется тот факт, что с этим античным мыслителем сближал Иванова не только его германский друг. В шестом томе «Истории античной эстетики» А. Ф. Лосев завершил изложение философии Плотина отрывками из стихотворений Иванова «Терцины к Сомову» и «Дриады» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 925). По его мнению, они наиболее точно выражали миросозерцание античного неоплатоника.

от своей стратегии. Едва ли не на первых ее страницах появился образ «обновленной телеги Дионисовой», которой предстоит проехать «по военной дороге, проложенной романом»<sup>26</sup>. Далее в тексте обнаруживает себя целый пласт образов, связанных с религией «страдающего бога»<sup>27</sup>. Казалось бы, логика автора не поддается объяснению, ведь эллинское язычество было чуждо и Достоевскому, и западному христианству, свою принадлежность к которому всячески подчеркивал Иванов. Что же заставило новообращенного католического гуманиста, отмежевывавшегося от Эллады в стихотворении «Палинодия» и отрекшегося от славянофильских идей, сохранить дионисийский слой в тюбингенской книге? Не находя иного объяснения, приходится признать ключевую роль этого мифологического пласта, во многом предопределившего характер ивановских рассуждений о Достоевском.

## На пороге возрождения трагедии

Каким бы противоречивым ни казалось упорное желание Иванова совместить дионисийство с католическим гуманизмом, у него на самом деле продуман каждый отенок мысли. А ключом к пониманию его внутренней логики служит книга Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Из нее Иванов почерпнул важнейшие идеи, во многом предопределившие его восприятие творчества Достоевского. У предшественника он позаимствовал мысль о мистериях Диониса, совершавшихся в Древней Греции на театральных подмостках и позволявших древнему эллину ощутить полноту бытия. Но роковую роль, по мнению Ницше, суждено было сыграть Сократу, который совершенно не понимал мистическую сторону жизни и упорно стремился подчинить рассудку бессознательное. Насаждаемый им культ рациональности убил трагедию, которая из богослужения выродилась в зрелище. Антиподом этого «деспотического логика»<sup>28</sup> изображен Эсхил, вдохнувший новую жизнь в «отмирающий миф», после чего тот «расцвел красками, каких никогда прежде не являл, ароматом, пробуждающим томительное предчувствие некоего метафизического мира»<sup>29</sup>. С таким упоением Ницше писал о прошлом, предвосхищая скорое его повторение в настоящем. Он верил, что теперь «мы переживаем главнейшие эпохи жизни эллинского духа как бы в *обратном* порядке»<sup>30</sup>, из-за чего мир стоит на пороге «*возрождения трагедии*»<sup>31</sup>. Совершить этот исторический поворот должен был дионисийский художник, роль которого отводилась Рихарду Вагнеру. Ницше прямо писал, что видел в нем нового Эсхила. Между композитором и древнегреческим трагиком, утверждал философ в четвертом «Несвоевременном размышлении», «есть такая близость, такое родство, что чуть ли не осязаешь неимоверную относительность всех представлений о времени: так и кажется, будто некоторые вещи суть одно и то же»<sup>32</sup>. По всей видимости, эти мысли всецело разделял и сам Вагнер. Неслучайно его музыкальные драмы имеют много общего с произведениями Эсхила<sup>33</sup>.

Кто бы мог предположить, что вскоре отношения между двумя гениальными современниками дадут глубокую трещину. Обстоятельства этой человеческой драмы подробно описаны биографами Ницше<sup>34</sup>. Посвятив Рихарду Вагнеру четвертое «Несвоевременное размышление», философ ожидал, что эта книга станет идейной платформой фестиваля в Байрейте, который впервые прошел в 1876 г. Однако композитор

<sup>26</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 489.

<sup>27</sup> Последнее обстоятельство, по всей видимости, убедило Шора в языческих корнях ивановского «мировоззрения».

<sup>28</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Ч. 1. М.: Культурная революция, 2012. С. 88.

<sup>29</sup> Там же. С. 68.

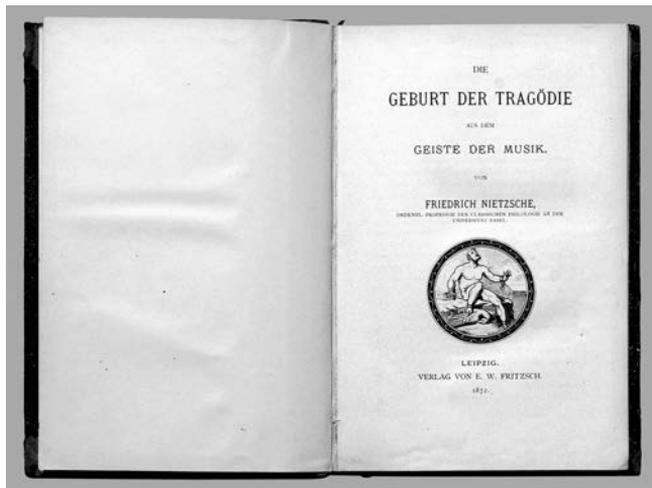
<sup>30</sup> Там же. С. 117.

<sup>31</sup> Там же. С. 118.

<sup>32</sup> Там же. Т. 1. Ч. 2. С. 275.

<sup>33</sup> Хьюбер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 361.

<sup>34</sup> Янц К. П. Жизнь Фридриха Ницше: В 3 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2018. С. 263–264.



Первое издание трактата Ф. Ницше  
«Рождение трагедии из духа музыки», 1872 г.

больше заботился о тех почитателях своего таланта, от которых зависело дальнейшее финансирование его сценических постановок. Уязвленный такой холодностью, Ницше вскоре прекратил с ним отношения. Но эти подробности, сохраненные исторической памятью, фокусируют взгляд на внешней канве истории, оставляя в тени истинную причину разрыва. Заключается она в том, что Ницше ждал от своего друга нечеловеческих свершений, но даже гениальный художник не в силах преодолеть условность, присущую искусству. Музыкальной

драме Вагнера не суждено было стать мистерией, во время совершения которой на сцене реально присутствует Дионис. С этим и связано глубокое разочарование в композиторе, постигшее Ницше, а человеческие обиды и недоразумения послужили лишь внешним обрамлением этой трагедии.

Теперь настало время возвратиться к Иванову, на которого «Рождение трагедии...» оказало глубочайшее влияние. Познакомившись с этой книгой, он поначалу сам примерил на себя роль нового Эсхила. Неудивительно, что 1900-е гг. прошли у него в мечтах о «театре будущего»<sup>35</sup>, воплотить которые поэт-философ пытался разными путями. В теоретических статьях Иванов развивал мысль Ницше о том, что в эпоху трагедии «никакой противоположности между публикой и хором не было»<sup>36</sup>, поскольку и хороводов, и зрителей объединяло служение страдающему богу. Однако у предшественника акцент делался на визуальном восприятии Диониса<sup>37</sup>. Зритель, утверждал Ницше, «созерцал шествовавшего по сцене бога, с чьими страданиями он уже сжился»<sup>38</sup>. Иванов же опирался не на визионерский опыт, а на евангельское учение о Церкви как теле Христовом, воспринятое им сквозь призму богословских работ А. С. Хомякова. С ними будущий мэтр символизма познакомился еще в студенческие годы. Только перетолкованы эти идеи были на дионисийский лад. Достаточно вспомнить статью «Предчувствия и предвестия», где содержатся рассуждения про «хоровое тело», в которое сольется «толпа зрителей», стоит им только стать «соучастниками действия»<sup>39</sup>. Причем Иванов сознавал, что Церковь, пусть даже языческая, немислима без таинств, а потому он попытался восполнить и этот пробел. В эссе «Две стихии в современном символизме» проводится мысль, что зритель «причащался жертве» (роль агнца отводилась герою-протагонисту), после чего «очищенным возвращался <...> из окрugs Дионисовой, пережив литургическое событие внутреннего опыта»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 86.

<sup>36</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 54.

<sup>37</sup> Здесь, по всей видимости, роль сыграл визионерский опыт Фридриха Ницше, о котором свидетельствует следующая цитата из «Рождения трагедии...»: «Надо только иметь способность постоянно видеть перед собой живую игру и жить непрестанно окруженным толпою духов — при этом условии будешь поэтом» (Там же. С. 56).

<sup>38</sup> Там же. С. 58.

<sup>39</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 95.

<sup>40</sup> Там же. С. 559.

В таких тонах Иванов рассуждал не только о глубокой древности. Он пытался показать, что в современной мире происходит предсказанный еще Фридрихом Ницше судьбоносный поворот к новой эпохе, в ходе которого «элементы священного Действа, Жертвы и Личины», скрыто присутствующие в драме, «мало-помалу преобразуют ее в Мистерию и возвращают ее к ее первоисточнику — литургическому служению у алтаря Страдающего Бога»<sup>41</sup>. Мэтр символизма обращался к творчеству Рихарда Вагнера, Генрика Ибсена, Мориса Метерлинка и даже собственной жены Лидии Зиновьевой-Аннибал, чтобы найти примеры, подтверждающие высказанную мысль. Однако Иванов не ограничивался только теоретическими рассуждениями. Одновременно он сам был занят жанровыми поисками, пытаясь найти художественную форму, способную раздвинуть границы литературного произведения до сокровенных пределов мистерии<sup>42</sup>.

Но неожиданно разразившийся кризис символизма поставил под сомнение само существование этого литературного направления. Поворотным оказался 1910 г., когда в «Обществе ревнителей художественного слова» Николай Гумилев и его единомышленники подвергли ревизии эстетические воззрения Иванова, усомнившись в религиозном предназначении искусства. В завязавшемся споре выдвигались и встречные аргументы. Символизм, утверждал Иванов, не сводится к одному из течений в современной литературе, но являет собой высокое искусство, основанное на опыте постижения метафизической реальности. К этой школе, соответственно, были причислены Данте и Гете, Тютчев и Достоевский. Последнему из них отводилось особое место в рассуждениях поэта-философа. Уже в 1911 г. Иванов посвятил ему публичную лекцию, которая затем легла в основу статьи «Достоевский и роман-трагедия». В ней автор «великого пятикнижия» предстал мистическим «реалистом»<sup>43</sup>. Современникам Иванова было очевидно, что такое определение, несомненно, переключается с термином «реалистический символизм», предложенным Ивановым для обозначения высокого искусства. Поначалу может даже показаться, что имя Достоевского потребовалось ему лишь в тактических целях. Великому писателю отводилась роль щита, призванного смягчить остроту нападок будущих акмеистов.

### Дионисийский художник

Но причисление автора «Братьев Карамазовых» к символистам — лишь один аспект в рассуждениях Иванова о его творчестве, причем далеко не самый главный. Нельзя не обратить внимание, что в упомянутой выше статье «Достоевский и роман-трагедия» протянуты многочисленные нити, связавшие русского классика с Древней Грецией. Едва ли не в первых строках писатель сопоставлен с Дедалом<sup>44</sup>, построившим лабиринт на Крите. Обращаясь к античному образу, Иванов преследовал несколько целей. Упоминание этого героя сразу же актуализирует в памяти читателя архетип лабиринта, уходящий корнями в дионисийскую мифологию<sup>45</sup>, благодаря чему имя Достоевского незаметно притягивается в это же семантическое поле. Постепенно становится понятной и вторая цель Иванова, стремившегося избежать прямых параллелей между русским писателем и Эсхилом (иначе слишком уж осязаемыми стали бы ассоциации с «Рождением трагедии...»). Шаг за шагом автор подводит читателя к тому, чтобы тот самостоятельно сделал «правильный» вывод, увидев в русском классике нового дионисийского художника. Важной вехой на этом пути стали

<sup>41</sup> Там же. С. 76.

<sup>42</sup> Кибальниченко С. А., Тернова Т. А. Рождение трагедии из культового дифирамба: жанровые искания Вяч. Иванова в трагедии «Прометей» // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2017. № 3. С. 55–59.

<sup>43</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 433.

<sup>44</sup> Там же. С. 403.

<sup>45</sup> Титаренко С. Д. Фаустовская природа мифа и сюжета искушения познанием в лирике Вячеслава Иванова // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 485.

рассуждения про «музу Достоевского», которая похожа «на обезумевшую Дионисову мэнату, устремившуюся вперед, „с сильно бьющимся сердцем“, — и на другой лик той же мэнаты — дочь Мрака, ловчую собаку богини Ночи, змееловосую Эриннию, с искаженным лицом, чуткую к пролитой крови, вещь, неумолимую, неусыпимую мстительницу, с факелом в одной и бичом из змей в другой руке»<sup>46</sup>.

И только через несколько страниц последовал финальный штрих, ради которого в тексте появились эти яркие образы. Продолжая проводить параллели с Древней Грецией, Иванов заявил, что «Достоевский не пошел, как Толстой, по путям Сократа на поиски за нормой добра, совпадающего с правым знанием, но, подобно великим трагикам Греции, остался верен духу Диониса»<sup>47</sup>. Заострим внимание на том, что выше уже цитировались четыре последние слова, но только теперь стал проясняться смысл этого загадочного высказывания. Не остается сомнений, что своим источником оно имеет «Рождение трагедии...», откуда Иванов позаимствовал оппозицию Сократ — Эсхил, а затем спроецировал ее на русскую литературу. Причем место первого из них занял Толстой, а второго — Достоевский. Несмотря на то, что имя Эшила заменено эвфемизмом «великие трагики Греции», иной трактовки книга «Рождение трагедии...» не допускает. Ницше отдавал несомненное предпочтение отцу трагедии, поскольку тот творил инстинктивно, тогда как у Софокла уже наблюдается едва уловимое смещение в сторону разума, стремящегося подчинить себе бессознательное<sup>48</sup>.

Понятно, что картину жизни аттической Греции, нарисованную в воображении Ницше, не так-то просто было соотнести с русской литературой. Несоответствия обнаруживают себя едва ли не в каждой детали: Сократ был философом, а Толстой — гениальным писателем, Эсхил и Достоевский творили в разных жанрах. Подобные нестыковки вынуждали Иванова проявлять чудеса словесной эквилибристики, чтобы творимый им миф не рассыпался как карточный домик. В эссе «Лев Толстой и культура», в котором впервые был нарисован образ нового Сократа, поэт утверждал, что «греко-латинская древность <...> упреждает и предопределяет <...> многочисленные явления современности». Причем мэтр символизма, опять же, не упомянул имени Ницше, скрыв тем самым первоисточник своих идей, а процитированное суждение подал как «мнение гуманистов». Далее Иванов вынужденно признал несостоятельность «аналогии между Толстым и Сократом», но все же к ней прибегнул, поскольку она «помогает уразуметь явление из потребностей переживаемой эпохи»<sup>49</sup>. Последнюю фразу вряд ли можно принять за аргумент — настолько она расплывчата и туманна. Эта размытость смыслов наглядно позволяет увидеть, как трудно было из Толстого сделать современного Сократа.

## Мифотворческий метод Ницше

Сейчас важно пролить свет на одно обстоятельство, позволяющее понять, как была решена эта непростая задача. Секрет в том, что Иванов не ограничился тем, что позаимствовал у Ницше важнейшие идеи. Вместе с ними он перенял и мифотворческий метод, составить представление о котором позволяет все та же фигура Сократа, изображенная в «Рождении трагедии...». На первый взгляд, автор этой книги нарисовал историческую личность, не покупившись на общеизвестные факты. Он упомянул о казни философа, о его демоне. В книге также приводится известный случай из жизни Платона, который сжег свои стихи после встречи с Сократом. Однако Ницше не ограничился набором общеизвестных сведений. Его стратегию наиболее точно характеризуют цитировавшиеся выше слова Бахтина о «метафизических

<sup>46</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 417.

<sup>47</sup> Там же. С. 420.

<sup>48</sup> Неслучайно Ницше упомянул о том, что Софокл похвалялся перед Эсхилом, «что делает то, что надо, и притом оттого, что знает, что надо делать» (Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 82).

<sup>49</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 597.

и этических утверждениях, не поддающихся проверке» на материале античных источников. Самый убедительный пример — рассуждения Ницше об «огромном маховом колесе логического сократизма», вращения которого «приходится созерцать сквозь Сократа, словно сквозь некую тень»<sup>50</sup>. Прочитированный фрагмент позволяет наглядно увидеть, что исторические факты в «Рождении трагедии...» соединяются с поэтическим вымыслом. Итогом этого синтеза стал миф о Сократе, претендующий на глубинные обобщения. С его помощью Ницше пытался осмыслить историсофские перспективы европейской цивилизации<sup>51</sup>.

Эта установка на мифотворчество, свойственная ницшевскому стилю мышления, была «в духе его эпохи»<sup>52</sup>. Достаточно вспомнить музыкальные драмы Вагнера, в особенности «Кольцо Нибелунга». Но в чем тогда заключалось новаторство Ницше? Он расширил пределы мифотворчества, из сферы искусства оно переместилось в филологию, став важнейшим ее методом. Это было новаторское решение, не принятое тогдашней академической наукой. Но у философа нашелся достойный ученик — Вячеслав Иванов. По иронии судьбы один из первых своих мифов он создал про «учителя», используя его же методы. Эссе Иванова «Ницше и Дионис», увидевшее свет в 1904 г., ни в коем случае нельзя рассматривать как историко-философский трактат. На его страницах создается (порой в ущерб реальным фактам) трагический миф о мыслителе, который открыл миру Диониса, но отшатнулся от него, не узрев прообраз Христа в античном боге. В этом эссе Иванов тонко расставил акценты, взяв на себя роль знатока тайн «религии страдающего бога», мистагога и толкователя наследия Ницше.

В статьях о Толстом и Достоевском также широко использовался ницшевский метод, что привело к интересным последствиям. Иванов если и ставил филологические задачи, то они изначально пребывали где-то на втором, а то и на третьем плане. Не потому ли в эссе о Толстом в жертву было принесено его художественное творчество? В этой статье практически ничего не сказано о его романах и повестях, которые трудно стыкуются с ницшевским мифом о «деспотическом логике» Сократе, по лекалам которого Иванов скроил образ великого писателя. Неудивительно, что нарисованный словесный портрет получился однобоким, будто бы отраженным в мириадах кривых зеркал, что сразу же подметили современники поэта-символиста. Прочитывая из этого эссе несколько показательных фраз, Лев Шестов недоумевал: «Если бы эти слова написал не В. Иванов, а иностранец, немец или француз, я бы сказал, что он просто не читал Толстого, не знает, что есть „Война и мир“, „Анна Каренина“, или знает их в дурном переводе. Я бы подумал, что, вероятно, произведений последних годов Толстого совсем нет в переводе, что сказки Толстого ему недоступны, а о „Смерти Ивана Ильича“ или „Отце Сергии“ он не слышал. Но, конечно, по отношению к В. Иванову такое предположение недопустимо — он превосходно знает всего Толстого»<sup>53</sup>.

На первый взгляд, в философской прозе Иванова образ Достоевского не претерпел таких радикальных трансформаций, подобных той, о которой написал Лев Шестов. Но это обманчивое впечатление, порожденное личными пристрастиями мэтра символизма. Его, несомненно, притягивало творчество Достоевского, тогда как Толстой был глубоко чужд<sup>54</sup>. Но и любимого писателя Иванов также воспринимал сквозь призму

<sup>50</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 83.

<sup>51</sup> Любопытно, что яркий миф о Сократе постигла та же судьба, что и античные предания, ставшие в поздние века объектом философской рефлексии у неоплатоников. Через 140 лет после выхода в свет «Рождения трагедии...» философ В. М. Бакусов издал книгу «Лестница в бездну». В ней ницшевский миф о Сократе получил рациональное толкование (См.: Бакусов В. М. Лестница в бездну. М.: Культурная революция, 2012. С. 51–65), основанное во многом на идеях Карла Густава Юнга.

<sup>52</sup> Янц К. П. Жизнь Фридриха Ницше: В 3 т. Т. 1. М.: Культурная революция, 2017. С. 146.

<sup>53</sup> Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 259.

<sup>54</sup> В разговоре со своим бакинским учеником Моисеем Альтманом Иванов откровенно выразил свое отношение к Толстому: «Как он мне чужд» (Альтман М. С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: ИНАпресс, 1995. С. 54).

нищевский мечты о предстоящем возрождении трагедии-мистерии. Соответственно, в романах Достоевского его в первую очередь интересовали те детали, которые могли служить строительным материалом для создания мифа о новом Эхиле. А недостающие звенья восполнялись поэтической фантазией Иванова. Нетрудно убедиться, что точно такой же алгоритм мифотворчества использовал в «Рождении трагедии...» Фридрих Ницше.

### Следуя подсказке Бахтина

Истинные цели мэтра символизма, посвятившего Достоевскому в 1910-е гг. несколько литературно-критических работ, по всей видимости, были понятны Михаилу Бахтину. Сейчас настало время глубже проанализировать его слова о «метафизических» утверждениях Иванова, не поддающиеся «объективной проверке». К их числу принадлежит мысль о том, что герои Достоевского являются двойниками самого автора, переродившегося еще при жизни. Фокусируя внимание читателей на этой детали, Бахтин указал на странный изгиб в ивановских рассуждениях, уводящий их далеко от филологической тропы. Но что хотел сказать автор книги «Проблемы поэтики Достоевского»? Выскажем предположение, что он указал на ключевой эпизод мифа о новом Эхиле, которому предстояло пройти посвящение, прежде чем стать дионисийским художником<sup>55</sup>. Хотя Бахтин не мог открыто высказать многие свои мысли, сделанная им подсказка позволяет в новом свете увидеть статью «Достоевский и роман-трагедия».

Во фрагменте этой работе, на который обратил внимание знаменитый филолог, Иванов подробно описал тайнодействие, совершившееся, по его мнению, во время мнимой казни писателя. На эшафоте Достоевский, ожидая роковой час, испытал «благодатную смерть», которая, «как повивальная бабка, высвободила» внутреннее я «из чревных глубин воплощения»<sup>56</sup>. Отныне все творчество писателя стало внешним «духовно рожденного» человека, освобожденного от земных оболочек. Заслуживают внимания и дальнейшие рассуждения Иванова о том, что Достоевский «предался умножению своих двойников под многоликими масками своего <...> вселикого, всечеловеческого я», увидев «в бесконечных формах индивидуации <...> разные образы и условия своего облечения в плоть»<sup>57</sup>. В приведенной цитате хотелось бы сместить акцент с мысли о «двойниках» автора, привлекая внимание Бахтина, на слово «индивидуация». Употребленный Ивановым термин сразу же отсылает к нищевской трактовке мифа о растерзании Диониса. Названный бог, сказано в «Рождении трагедии...», испытал на себе «страдания индивидуации», в результате произошло его «расчленение»<sup>58</sup>, а затем возник «разорванный, раздробленный на индивиды мир»<sup>59</sup>. Несмотря на то что Иванов даже не упомянул о Ницше, у читателя нет поводов сомневаться в том, что идеи этого мыслителя незримо присутствуют в процитированном фрагменте статьи «Достоевский и роман-трагедия», соответственно, параллели с «Рождением трагедии...» позволяют тоньше понять мысль поэта-символиста. Если внимательно вчитаться в текст, то окажется, что дионисийский художник, пережив в ходе посвящения катастрофический опыт,

<sup>55</sup> Тема посвящения мало волновала Ницше, зато она чрезвычайно важна для Иванова. При желании можно выявить и ее автобиографические истоки. Известно, что после смерти второй жены Лидии Зиновьевой-Аннибал теоретик символизма готовился пройти посвящение у оккультистки Анны Минцловой, выдававшей себя за посланницу великих учителей. Этот эпизод в жизни Иванова описан во многих научных работах, в частности в трудах Н. А. Богомолова (См.: *Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм*. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 53–55).

<sup>56</sup> *Иванов В. И.* Собр. соч. Т. 4. С. 422.

<sup>57</sup> Там же. С. 423.

<sup>58</sup> *Ницше Ф.* Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 66.

<sup>59</sup> Там же. С. 67.

уподобился Дионису, способному являть себя во множестве образов. Остается только изумляться, насколько искусно Иванов применял свой мифотворческий метод. Иноказательно описав посвящение и спрятав в тексте отсылку к сочинениям Ницше, мэтр символизма незаметно подвел читателя к мысли о том, что Достоевский превратился в дионисийского художника.

Получается, что образ этого писателя в философской прозе Иванова 1910-х гг. целиком определяется логикой творимого мифа о новом Эсхиле. Этой же сверхзадаче подчинен и термин «роман-трагедия», вынесенный в название программной статьи. Неслучайно М. М. Бахтин посчитал его «глубоко неверным»<sup>60</sup>. Правда, в 1960-е гг., когда увидела свет новая редакция его книги о Достоевском, оценка смягчилась благодаря тому, что из текста исчезло слово «глубоко». Симптоматично, что и С. С. Аверинцев, всегда с нескрываемым пиететом относившийся к Иванову, увидел в этом термине лишь красивую «метафору», которую «нельзя понимать буквально»<sup>61</sup>. Прочитываемые слова интересны уже тем, что они косвенно подтверждают нашу гипотезу о мифологической (а вовсе не литературоведческой) природе ивановского определения. Вполне понятна и логика, которой руководствовался мэтр символизма. Новый Эсхил должен создавать трагедии, а Достоевский писал романы. Как разрешить это непреодолимое противоречие? Иванову ничего не оставалось, как ввести гибридный термин «роман-трагедия», который с филологической точки зрения будет либо «глубоко неверным» (Бахтин), либо ни к чему не обязывающей «метафорой» (Аверинцев).

Увы, впереди Иванова ждало еще одно препятствие, грозившее перечеркнуть всю его многотрудную работу. Вспомним неожиданный финал четвертого «Несвоевременного размышления» Фридриха Ницше, посвященного Рихарду Вагнеру. Нарисовав портрет дионисийского художника, автор вдруг заявил, что его призвание — быть «не провидцем будущего, каким ему, быть может, хотелось бы предстать перед нами, а человеком, который разъясняет и просветляет прошлое»<sup>62</sup>. Мысли о теурге, вдыхающем новую жизнь в древние мифы, русский поэт-символист повторил в эссе «Две стихии в современном символизме», не ссылаясь, правда, на их первоисточник<sup>63</sup>. Так что современный Эсхил, если следовать логике Ницше — Иванова, должен вдохнуть новую жизнь в древнее предание о растерзании Диониса. Но как отыскать подобный сюжет в творчестве Достоевского, чье сердце было отдано Христу?! Задача, на первый взгляд, кажется нереальной. Обратимся, однако, к толкованию романа «Бесы», предложенному Ивановым.

## Странное возвышение Хромоножки

Еще в статье «Достоевский и роман-трагедия» неожиданно высокую оценку получила Хромоножка, чей образ вызывает неоднозначную реакцию читателей. Но тогда замысел Иванова еще сложно было понять. Проясниться он начал лишь в феврале 1914 г., когда в Московском религиозно-философском обществе состоялась дискуссия, посвященная сценическому воплощению романа «Бесы». Поводом

<sup>60</sup> Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 17.

<sup>61</sup> Аверинцев С. С. Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М.: Наука, 1989. С. 11.

<sup>62</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 332.

<sup>63</sup> В восьмой главе Иванов прямо говорил о том, что «новый» миф станет «новым откровением тех же реальностей» (Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 555), которые когда-то были явлены древним провидцам. Однако поэт-философ не только не указал источник своих идей, но в начале статьи даже поспорил с предшественником, правда, по другому поводу. Иванов отверг образ «художника-тирана» (Там же. С. 538), появившийся в поздних работах Ницше. Такова была стратегия теоретика символизма. Он подчеркнул отвергал идеи предшественника, но при этом активно использовал их в своем творчестве.

для нее стала режиссерская работа В. И. Немировича-Данченко, поставившего пьесу «Николай Ставрогин» на сцене Московского художественного театра. Доклад на заседании Религиозно-философского общества сделал С. Н. Булгаков, а его оппонентом неожиданно оказался Иванов. Выступление последнего из них затем легло в основу экскурсии, дополнившего статью «Достоевский и роман-трагедия» после того, как она повторно была опубликована в сборнике «Борозды и межи» (1916).

Почему же самостоятельное эссе, которое вполне могло бы обойтись без привязки к другой работе, объединено с опубликованным ранее текстом? Смысл этого шага в том, что главная статья настраивает оптику, сквозь которую читателю предстоит увидеть экскурс. Уже ее название задает «правильный» угол зрения, благодаря которому «Бесы» превращаются в «символическую трагедию»<sup>64</sup>. А экскурс акцентирует внимание на «основном мифе», воплотившемся в романе. На последнем термине также стоит заострить внимание, поскольку он косвенно свидетельствует о творческом использовании методологии Джеймса Фрэзера<sup>65</sup>. В знаменитой книге этого английского ученого «Золотая ветвь» анализируется богатый этнографический материал, сопоставляются обычаи и ритуалы разных народов для того, чтобы выявить общий мифологический сюжет, лежащий в их основе. Теоретик символизма, знакомый с работами Фрэзера, применил тот же подход для филологического анализа. Он провел параллели между произведением Достоевского и «Фаустом» Гете, в результате чего Хромоножка уподобилась Гретхен, Ставрогин — Фаусту, а роль Мефистофеля досталась Петру Верховенскому. Итогом этих сопоставлений стала предложенная Ивановым формула «основного мифа» в романе «Бесы»: «Душа-Земля <...> стенает и томится ожиданием <...> суженого жениха своего, героя Христова и богоносца: пускай безумствует она в пленении и покинутости, но изменника и самозванца под личиною желанного и долгожданного всегда узнает, и обличит его, и проклянет»<sup>66</sup>.

Всмагиваясь в процитированный фрагмент, нельзя не отметить удивительную его особенность. В нем нет ни одной детали, связанной с романом «Бесы». Стоит выхватить предложенную формулу из контекста — и читатель вряд ли поймет, о каком художественном произведении идет речь. В глаза бросаются лишь евангельские реминисценции, восходящие к знаменитым словам апостола Павла: «Вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим 8:22). Но в Послании к Римлянам нет термина «Душа-Земля», который, скорее, указывают на софиологические истоки ивановской мысли. Читатель, на первый взгляд, оказывается перед выбором: продолжать ли исследовать дионисийский пласт в работах о Достоевском или же отвлечься на новую тему? К счастью, Иванов оставил важную подсказку, проведя параллели между романом «Бесы» и трагедией «Фауст». Они потребовались для того, чтобы сфокусировать свой взгляд на Гретхен, которая «тожественна» и с Еленой Прекрасной, и с «Матерью-Землей»<sup>67</sup>. Упоминание этой античной героини вновь возвращает читателя к Древней Греции и, следовательно, к дионисийской теме.

Когда же Иванов попытался соотнести «основной миф» с материалом романа, то обнажилась другая его особенность. Оттеснив на второй план остальные персонажи, главными героями «Бесов» неожиданно оказались Хромоножка, ставшая символом «Матери-Земли», и «самозванец» Ставрогин. Но соответствует ли подобная интерпретация замыслу Достоевского? Смутные сомнения на этот счет зародились еще у С. Н. Булгакова, несмотря даже на то, что он был очарован красотой ивановской мысли. Его доклад в Религиозно-философском обществе был пронизан идеями, почерпнутыми из статьи «Достоевский и роман-трагедия». В частности, «Бесы» он назвал «символической трагедией», а творчество Достоевского причислил

<sup>64</sup> Там же. Т. 4. С. 437.

<sup>65</sup> Об использовании Ивановым методологии Джеймса Фрэзера см.: *Кибальниченко С. А. Момиф в системе идей Джеймса Фрэзера и Вячеслава Иванова // Воронежская филологическая школа: история, традиции, современность. Воронеж, 2019. С. 104–110.*

<sup>66</sup> *Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 440.*

<sup>67</sup> Там же. С. 441.

к «искусству символическому»<sup>68</sup>. Отзвук ивановского голоса явственно слышится и в характеристике Хромоножки, которая «пронизана нездешними лучами, ей слышны нездешние голоса, потому ее не обманет маска, она не примет личины за лицо и не поверит самозванцу»<sup>69</sup>. Булгаков, тем не менее, интуитивно почувствовал, что Марья Лебядкина «принадлежит к дохристианской эпохе». Быть может, «она вовсе не знает Иисуса, не ведает лика Христова, а о „Богородице“ говорит совсем в особом, космическом смысле»<sup>70</sup>. По всей видимости, именно эта оценка подтолкнула Иванова к спору с докладчиком. Не соглашаясь с Булгаковым, поэт-философ утверждал, что «после Христа земля стала не такая, какая была до Христа. Хромоножка знает Матерь Божию и знает отлично Христа»<sup>71</sup>. Увы, последние три слова вряд ли найдут подтверждение в тексте романа.

Но в таком случае повисает в воздухе и «основной миф» Иванова, не находящий точек опоры в художественном произведении, что также почувствовал С. Н. Булгаков. Недаром в своем докладе он разошелся с мэтром символизма еще в одной оценке. Не отрицая ивановских рассуждений о Матери-Земле, философ, тем не менее, во главу угла поставил эпитаф из Евангелия от Луки, предпосланный автором «Бесам». Роман, утверждал философ, написан «о Христе, любимом и желанном русской душой, о русском Христе, и о борьбе с Ним, о противлении Ему — об антихристе, и тоже о русском антихристе». Казалось бы, в общих чертах Булгаков повторяет сюжетную канву ивановского «основного мифа». Однако сказанная в продолжение фраза предлагает совершенно другой взгляд на творчество Достоевского: «Внешним образом об этом достаточно свидетельствует и эпитаф к роману, взятый из евангельского рассказа об исцелении гадаринского бесноватого. Русский Христос — вот настоящий <...> герой трагедии „Бесы“, только Он властен изгнать „бесов“, силен исцелить бесноватого»<sup>72</sup>.

С. Н. Булгаков, таким образом, нацупал два уязвимых места в концепции Иванова — непомерно преувеличенную роль Хромоножки в романе и слабую привязку «основного мифа» к тексту произведения<sup>73</sup>. Однако мыслитель руководствовался исключительно общеполитическими принципами, в тонкости филологического анализа «Бесов» он не вдавался. Эту задачу спустя много лет решила Л. И. Сараскина, посвятившая роману «Бесы» обстоятельную монографию. В своих рассуждениях она, по всей видимости, оттолкнулась от слов С. Н. Булгакова, увидевшего в Хромоножке языческую «сивиллу»<sup>74</sup>, которая, быть может, и Христа не знает. Но эта догадка получила прозаическое облачение, лишенное романтического ореола. Сивилла на проверку оказалась ведьмой, на что указывает ее хромота, свидетельствующая о «какой-то душевной порче»<sup>75</sup>, колода карт, присутствующая при описании комнаты Марьи Тимофеевны, и другие детали. В частности, обращает на себя внимание и второй эпитаф к роману, позаимствованный из стихотворения А. С. Пушкина «Бесы». Примечательно, что Достоевский взял из него лишь небольшой отрывок, завершающийся словами: «Ведьму ль замуж выдают?» Не это ли ключ, позволяющий понять загадочный брак Ставрогина и Хромоножки<sup>76</sup>?

<sup>68</sup> Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 501.

<sup>69</sup> Там же. С. 508.

<sup>70</sup> Там же. С. 509.

<sup>71</sup> Иванов В. И. [Речь В. И. Иванова] // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 66.

<sup>72</sup> Булгаков С. Н. Т. 2. С. 502.

<sup>73</sup> Подробнее о споре двух мыслителей см.: Кибальниченко С. А. «Основной миф» в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (О чем спорили Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков) // «Война и мир» Л. Н. Толстого: духовные константы и социальные переменные отечественной истории. Липецк, 2019. С. 193–199.

<sup>74</sup> Булгаков С. Н. Т. 2. С. 507.

<sup>75</sup> Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990. С. 134.

<sup>76</sup> Там же. С. 156.



Ставрогин и Хромоножка.  
Илл. к «Бесам» Ф. М. Достоевского.  
Худ. С. М. Шор, 1935 г.

и Хромоножки, сколько театральных»<sup>80</sup>.

Предложенная трактовка, безусловно, заслуживает внимания. Но она не учитывает характера спора, вспыхнувшего на том памятном заседании Религиозно-философского общества<sup>81</sup>. Иванов и Булгаков разошлись вовсе не в оценках театральной постановки, а в понимании статьи «Достоевский и роман-трагедия». Находясь под ее влиянием, докладчик позволил себе принизить роль Хромоножки в романе «Бесы». Допущенные Булгаковым «вольности» побудили Иванова вступить в полемику с ним, чтобы уточнить высказанные ранее мысли и не допустить их превратного толкования. Не стоит забывать и о том, что упомянутая статья (без экскурса, посвященного роману «Бесы») впервые была опубликована в 1911 г., на несколько лет (!) опередив спектакль «Николай Ставрогин». Но уже тогда Иванов непомерно преувеличил роль Хромоножки в романе. Она оказалась едва ли не главной героиней, каким-то таинственным образом связанной с Матерью-Землей. Тогда же поэт-философ очертил контуры «основного мифа» в «Бесах». Вот его первоначальная формула, которая затем будет уточняться: «Устами дурочки говорит у Достоевского о чем-то неизреченном и единственно чаемом, о своем солнечном Женихе и о грустной славе его двойника и пустого престола, зримого солнца, — душа Земли и, именно, русская ипостась ее — душа земли русской»<sup>82</sup>. Иванов умел эффектно изложить свои мысли, а потому не стоит удивляться гипнотической силе его убеждений, которую испытали

<sup>77</sup> Там же. С. 132.

<sup>78</sup> Там же. С. 133.

<sup>79</sup> Богданова О. А. Спор о Хромоножке: литература — театр — литература // Вопросы литературы. 2016. № 5. С. 201.

<sup>80</sup> Там же. С. 199.

<sup>81</sup> Такую же неточность допустила и Л. И. Сараскина, считавшая Булгакова и Иванова «единомышленниками в понимании „Бесов“» (Сараскина Л. И. «Бесы»: роман-предупреждение. С. 152).

<sup>82</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 436.

на себе и Булгаков, и Немирович-Данченко, и Бердяев. При желании в этот список можно включить и другие имена, в том числе литературоведа Николая Чиркова<sup>83</sup> и, возможно, поэта Осипа Мандельштама<sup>84</sup>.

Но чем тогда руководствовался автор статьи «Достоевский и роман-трагедия», когда выдвигал на первый план Хромоножку? Спектакль «Николай Ставрогин», как и другие внешние обстоятельства, не дают ответа на поставленный вопрос. Искать, следовательно, нужно внутреннюю причину, властно предопределившую ход ивановских мыслей. Сейчас самое время вспомнить о том, что творимый поэтом-философом миф о новом Эхиле немислим без античного сюжета о растерзании Диониса, в который Достоевский должен был вдохнуть новую жизнь. Решая эту сверхзадачу, теоретик символизма выдал за «основной миф» в романе «Бесы» это древнее предание. Высказанная гипотеза, тем не менее, рискует показаться нелепой, если вспомнить процитированные выше слова Иванова о Душе-Земле, ожидающей своего небесного жениха. Ведь в его формуле «основного мифа» не упомянуто даже имя языческого бога. Развеять возникшие сомнения помогут теоретические работы поэта-мыслителя.

### Растерзанный Дионис

Сюжет о растерзании Диониса Иванов разрабатывал и в философской прозе, и в поэзии, и в трудах по классической филологии. Впервые детальное его изложение встречается в «Эллинской религии страдающего бога», опубликованной в журнальном варианте в 1904 г. В этой работе сказано, что еще ребенком Дионис «принимает от Зевса господство над миром. Но Гера злобится на сына не от ее ложа и подсылает — загубить его — диких Титанов. Они дарят ребенку символические игрушки — волчок, шар, пирамиду, между прочим зеркало, чтобы отвлечь его внимание. Они вымазывают лица гипсом, чтобы быть неузнанными. Между тем как отрок любителю на свое отражение в зеркале, они нападают на него. Он ускользает из их рук чрез последовательные превращения, но в образе быка все же делается их добычей. Титаны поглощают растерзанные части бога, только сердце его, спасенное Афиной Палладой, достается Зевсу, который его проглатывает: это — росток будущего Диониса, долженствующего родиться от Семелы»<sup>85</sup>.

Обилие бытовых деталей в процитированном фрагменте не должно смущать. Оно свидетельствует о начальном уровне восприятия мифа, не подвергнутого еще глубокому философскому осмыслению. Однако уже в этой ранней работе поэт-символист разошелся с Ницше, утверждавшим, что человечество возникло из слез Диониса<sup>86</sup>. Иванов также упомянул подобную деталь, сославшись, правда, на орфиков<sup>87</sup>, но у него мотив происхождения людей дал начало новому мифологическому сюжету. Суть его в том, что богоубийцы, вкусив плоть младенца, обратились в пепел, из которого затем возник человеческий род. В итоге люди оказались «существами двойственной природы, составленной из противоборствующих начал — титанического, темного, и дионисического, светлого»<sup>88</sup>.

В ивановской версии мифа о растерзании богомладенца следует отметить и такую характерную черту как ожидание нового Диониса. Подобная идея, что интересно, также была позаимствована из «Рождения трагедии...» В названной книге Ницше писал о «грядущем третьем Дионисе», в честь которого «гремел бурный, ликующий гимн эпоптов»<sup>89</sup>. Но и этот мотив у Иванова дал начало новой сюжетной линии,

<sup>83</sup> Чирков Н. М. О стиле Достоевского. М.: Наука, 1964. С. 19.

<sup>84</sup> Плюханова М. Б. Архаика Достоевского у Вяч. Иванова и его последователей // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: К 150-летию Вяч. Иванова. Салерно, 2017. С. 121–124.

<sup>85</sup> Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 5. С. 39–40.

<sup>86</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 66.

<sup>87</sup> Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 5. С. 37.

<sup>88</sup> Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 8. С. 24.

<sup>89</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 1. Ч. 1. С. 66.

которой не было ни у базельского философа, ни у античных орфиков. В «страдающем боге» древних эллинов поэт-мыслитель увидел языческий прообраз Спасителя. Причем эта идея стала доминирующей, глубоко повлияв на образный мир ивановской поэзии. В «Венке сонетов», например, сказано про «Иакха сев для вечера Христа»<sup>90</sup>. Уже приведенной цитаты достаточно, чтобы понять, что появление новой сюжетной линии привело к существенному изменению трактовки античного мифа. Теперь растерзание богомладенца титанами стало языческим подобием грехопадения, а предстоящее рождение нового Диониса Иванов соотнес со вторым пришествием Христа.

Любопытно, что у этой новой трактовки появляется уже одна точка соприкосновения с «основным мифом» в романе «Бесы», каким его увидел теоретик символизма. Это — грядущее пришествие Христа, которое ожидает плененная «Душа-Земля». Но окончательные выводы делать пока рано. Важно помнить, что Иванов несколько десятилетий посвятил художественному осмыслению мифа о растерзании Диониса, на основе которого им была создана оригинальная религиозно-философская концепция<sup>91</sup>. Эволюцию взглядов мыслителя наглядно иллюстрируют те перемены, которые претерпел процитированный выше фрагмент о растерзании Диониса из «Эллинской религии страдающего бога». На основе журнальных публикаций Иванов, как известно, подготовил отдельную книгу, которая была напечатана в 1917 г. Но ее тираж сгорел на складе в типографии во время революционных событий в Москве. Книга увидела свет только в 2014 г. на страницах журнала «Символ», но в ней не найти слов о ревнивой Гере, замыслившей загубить богомладенца. Их заменила фраза о «хаотических сынах Земли — диких Титанах»<sup>92</sup>, желавших растерзать Диониса. Заметим, что это далеко не единственный пример, когда богоубийцы называются детьми Геи. В частности, в книге «Дионис и прадионисийство» титаны определены как «хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли)»<sup>93</sup>, Дионис же являет собой «сыновнюю ипостась небесного Отца»<sup>94</sup>. Человек, соединивший в себе оба эти начала, оказывается «сыном Неба» и «Матери-Земли»<sup>95</sup>. Приведенные цитаты, таким образом, позволяют уточнить значение ключевых терминов, лежащих в основе философской антропологии Иванова. Во многих его текстах прилагательное «титанический» свободно можно заменить на «земной».

Сравнивая журнальную и книжную версии «Эллинской религии страдающего бога», нельзя не заметить, что наивно-бытовое понимание мифа о растерзании Диониса со временем было преодолено. В общих чертах усложненный вариант стал таким: Дионис, первородный сын небесного отца, пожелал наполнить светом своей любви Землю. Но его нисхождение в косный материальный мир завершилось вселенской катастрофой из-за того, что титаны (дети Земли) оказались во власти своего эгоизма. Каждый из них хотел единолично слиться с Дионисом в ущерб другим. В результате титаны растерзали бога, поглотили его плоть и обратились в пепел, из которого произошло человечество, соединившее в себе небесное и земное начала. После грехопадения наших далеких предков возник несовершенный, лежащий во зле мир, но Мать-Земля ждет нового пришествия Диониса-Христа, которое приведет к преображению бытия<sup>96</sup>.

<sup>90</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 2. С. 417.

<sup>91</sup> Первая попытка проследить эволюцию дионисийского мифа в творчестве Иванова принята в нашей работе: Кибальниченко С. А. Языческая Книга Бытия. Липецк, 2017. С. 46–115.

<sup>92</sup> Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. № 64. Париж — Москва, 2014. С. 97.

<sup>93</sup> Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. С. 249.

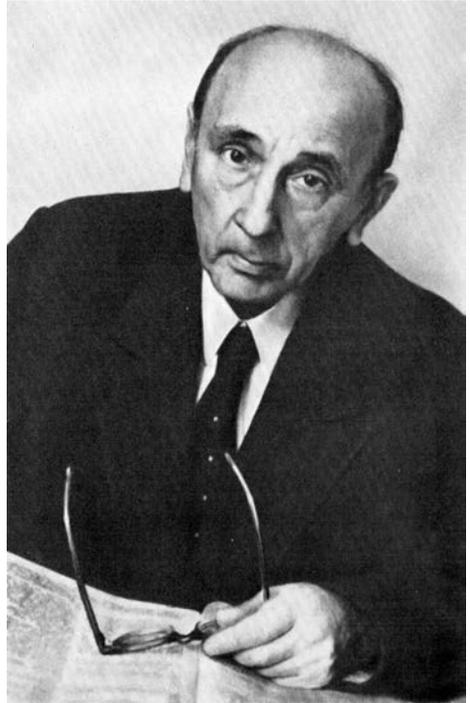
<sup>94</sup> Там же. С. 221.

<sup>95</sup> Иванов В. И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. № 64. С. 106.

<sup>96</sup> В предложенной схеме для наглядности сознательно опущены отдельные детали. Понятно, что в реальности картина выглядит сложнее, поэт-символист порой сознательно задавал разные точки зрения на описываемые события, предлагая читателю самостоятельно выбрать предпочтительную версию. Об этой особенности ивановского мифотворчества см.: Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А. Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко,

Нетрудно убедиться, что поздняя версия предания о страдающем боге включает в себя несколько сюжетных линий. Причем последнюю из них поэт-философ сделал «основным мифом» в «Бесах». Следуя логике Иванова, придется признать, что этот роман содержит дионисийский сюжет, а Достоевский сумел по-новому увидеть и воплотить в своем творчестве античный миф о растерзании Диониса. Теперь становится понятным, что и сравнение русского писателя с великими эллинскими трагиками, сделанное в статье «Достоевский и роман-трагедия», перерастает рамки стилистического приема, укрощающего речь. Высказанные Ивановым мысли следует понимать буквально, увидев в авторе «Бесов» нового Эсхила. Теперь можно уже не только на уровне гипотезы говорить о том, почему в тюбингенской книге теоретик символизма не отказался от дионисийского пласта, который плохо уживался с идеями католического гуманизма. Сделано это было для того, чтобы сохранить в целостности миф о новом Эсхиле, ради которого Иванов и написал свои работы о Достоевском.

Если внимательно прочитать тюбингенскую книгу, то окажется, что из прежних работ в нее перекочевали главные эпизоды, создающие образ дионисийского художника, будь то посвящение через мнимую смерть<sup>97</sup> или же «основной миф» о Душе-Земле, ожидающей небесного жениха<sup>98</sup>. Мало того, последняя линия проработана намного глубже, чем в ранних статьях. Не ограничиваясь только одним романом, Иванов теперь попытался показать, что «мотив Психеи, угнетенной силами Зла и ждущей Освободителя, занимал Достоевского и до работы над „Бесами“»<sup>99</sup>. Новый подход позволил выявить этот магистральный миф в романах «Идиот» и «Преступление и наказание». Причем в последнем из них Иванов вообще увидел сюжет «Орестеи»<sup>100</sup>. Через несколько страниц он еще раз провел параллели с античной трагедией, заявив, что «покаяние Раскольникова перед всем народом напоминает исповедь Эсхилова Ореста»<sup>101</sup>. Применяя к художественным произведениям методологию Джеймса Фрэзера, нацеленную на выявление основного мифа, поэт-символист не придавал особого значения тому, что между пролитием крови старухи-процентщицы и убийством родной матери пролегает непроходимая пропасть. Отвлекаясь от деталей, Иванов и в том, и в другом случае выдвигал на первый план вину героя перед Матерью-Землей. И не так уж и важно, насколько подобная трактовка образа Раскольникова соотносится с замыслом автора романа. Главное, что Иванову удалось создать еще одну точку сопряжения, связавшую между собой Эсхила и Достоевского.



Михаил Михайлович Бахтин  
(1895–1975)

А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 156–158.

<sup>97</sup> Иванов В. И. Собр. соч. Т. 4. С. 507–508.

<sup>98</sup> Там же. С. 523.

<sup>99</sup> Там же. С. 528.

<sup>100</sup> Там же. С. 532–533.

<sup>101</sup> Там же. С. 536.

## Выводы

Иванов, конечно же, прямо не называл Достоевского новым Эсхилом. Такой вывод предстояло сделать вдумчивому читателю, для которого поэт-философ расставил в своих текстах многочисленные метки и опознавательные знаки. Они должны были подсказать правый путь, ведущий к намеченной автором цели. Увы, разобраться в лабиринтах ивановской мысли не так-то просто. Но, по крайней мере, один внимательный читатель смог, подобно античному Тесею, найти выход к свету. Это — Михаил Бахтин. Его лаконичные замечания по поводу статьи «Достоевский и роман-трагедия», к которым мы не раз обращались в настоящей работе, свидетельствуют о том, что он или разгадал тайну Иванова, или максимально был близок к разгадке. Рискнем предположить, что само название первой книги Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» содержит внутреннюю полемику с теоретиком символизма. Оно манифестирует диаметрально противоположную установку исследователя — не создавать мифы о великом писателе, а изучать особенности его поэтики.

## Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Жанр как абстракция и жанры как реальность: диалектика замкнутости и разомкнутости // *Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы.* М.: Наука, 1989. С. 3–25.
2. *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: ИНАпресс, 1995.
3. *Бакусев В. М.* Лестница в бездну. М.: Культурная революция, 2012.
4. *Бахтин М. М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000.
5. *Бахтин М. М.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.
6. *Богданова О. А.* Спор о Хромоножке: литература — театр — литература // *Вопросы литературы.* 2016. № 5. С. 191–213.
7. *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М.: Новое литературное обозрение, 1999.
8. *Бочаров С. Г.* Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999.
9. *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.
10. *Грабар М.* Михаил Бахтин и Вячеслав Иванов: литературоведческий диалог или взаимное непонимание? // *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter — europäischer Kulturphilosoph / Hrsg. von Wilfried Potthoff. Heidelberg: Winter, 1993. S. 204–209.*
11. *Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А.* Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 151–170.
12. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
13. *Иванов В. И.* Дионис и прадиионисийство // *Символ.* № 65. Париж — Москва, 2015. С. 7–395.
14. *Иванов В. И.* [О «Легенде о Великом инквизиторе»] // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 75–80.
15. *Иванов В. И.* [Речь В. И. Иванова] // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 64–68.
16. *Иванов В. И.* Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 1–4.
17. *Иванов В. И.* Эллинская религия страдающего бога // *Символ.* № 64. Париж — Москва, 2014. С. 5–202.
18. *Иванов В. И.* Эллинская религия страдающего бога. Глава IV // *Новый путь.* 1904. № 5, С. 29–40; *Новый путь.* 1904. № 8. С. 17–26.

19. *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 338–355.
20. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901.
21. *Кибальниченко С. А.* Мономиф в системе идей Джеймса Фрэйзера и Вячеслава Иванова // Воронежская филологическая школа: история, традиции, современность. Воронеж, 2019. С. 104–110.
22. *Кибальниченко С. А.* «Основной миф» в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» (О чем спорили Вяч. Иванов и С. Н. Булгаков) // «Война и мир» Л. Н. Толстого: духовные константы и социальные переменные отечественной истории. Липецк, 2019. С. 193–199.
23. *Кибальниченко С. А.* Парадоксы восприятия образа Великого инквизитора в философской прозе Вячеслава Иванова // Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский – о судьбах мира и человечества поверх барьеров времени. Липецк, 2021. С. 75–80.
24. *Кибальниченко С. А., Тернова Т. А.* Рождение трагедии из культового дифирамба: жанровые искания Вяч. Иванова в трагедии «Прометей» // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология. Журналистика. 2017. № 3. С. 55–59.
25. *Кибальниченко С. А.* Языческая Книга Бытия. Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» как мифотворческий эксперимент. Липецк, 2017.
26. *Котрелев Н. В.* К проблеме диалогического персонажа (М. М. Бахтин и Вяч. Иванов) // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 201–210.
27. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 960 с. (Вершины человеческой мысли).
28. *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 13 т. / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2005–2014.
29. *Плюханова М. Б.* Архаика Достоевского у Вяч. Иванова и его последователей // Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова: К 150-летию Вяч. Иванова / Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 103–130.
30. *Сегал Д., Сегал-Рудник Н.* «Ну, а по существу я ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // Символ. 2008. Париж – Москва. № 53–54. С. 338–403.
31. *Сараскина Л. И.* «Бесы»: роман-предупреждение. М.: Советский писатель, 1990.
32. *Титаренко С. Д.* Фаустовская природа мифа и сюжета искушения познанием в лирике Вячеслава Иванова // Окно из Европы: К 80-летию Жоржа Нива. М.: Три квадрата, 2017. С. 472–496.
33. *Хюбнер К.* Истина мифа / Пер с нем. М.: Республика, 1996. 448 с. (Мыслители XX века).
34. *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993.
35. *Чирков Н. М.* О стиле Достоевского. М.: Наука, 1964.
36. *Янц К. П.* Жизнь Фридриха Ницше: В 3 т. / Пер. с нем В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2017–2019.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

*А. Ю. Полунов*

## **Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма**

УДК 1(470)(091)+94(470)(092)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_80  
EDN ORIXWG



*Аннотация:* В статье описывается идейная эволюция К. П. Победоносцева, сближавшая его как с видным представителем правого крыла западничества Б. Н. Чичериным, так и с известными славянофилами И. С. Аксаковым и В. П. Мещерским. В ходе такой эволюции представления Победоносцева, имевшие важные точки соприкосновения с почвенничеством, привели его к сотрудничеству с Ф. М. Достоевским. Показана роль этого сотрудничества в развитии консервативной общественной мысли второй половины XIX в.

*Ключевые слова:* К. П. Победоносцев, Ф. М. Достоевский, Б. Н. Чичерин, И. С. Аксаков, В. П. Мещерский, пореформенная Россия, консерватизм, славянофильство, дворянство, государство, народ.

*Об авторе:* **Александр Юрьевич Полунов**

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений факультета государственного управления Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

*Для цитирования:* Полунов А. Ю. Взаимоотношения К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского в контексте эволюции пореформенного консерватизма // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 80–87.

---

*Alexander Yu. Polunov*

## The relationship of K. P. Pobedonostsev and F. M. Dostoevsky in the context of the evolution of post-reform conservatism

UDC 1(470)(091)+94(470)(092)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_80  
EDN ORIXWG



*Abstract:* The article describes the ideological evolution of K. P. Pobedonostsev, who brought him closer as a prominent representative of the right wing of Westernism B. N. Chicherin, and with the famous Slavophiles I. S. Aksakov and V. P. Meshchersky. In the course of this evolution, Pobedonostsev's ideas, which had important points of contact with pochvenism, led him to collaborate with F. M. Dostoevsky. The article shows the role of this cooperation in the development of conservative social thought in the second half of the 19<sup>th</sup> century.

*Keywords:* K. P. Pobedonostsev, F. M. Dostoevsky, B. N. Chicherin, I. S. Aksakov, V. P. Meshchersky, post-reform Russia, conservatism, Slavophilism, nobility, state, people.

*About the author:* **Alexander Yurievich Polunov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Interethnic and Interfaith Relations Management Department, School of Public Administration, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: polunov@spa.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4484-6003>

*For citation:* Polunov A. Yu. The relationship of K. P. Pobedonostsev and F. M. Dostoevsky in the context of the evolution of post-reform conservatism. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 80–87.



Константин Петрович  
Победоносцев

Одной из примечательных страниц общественной и идейно-духовной жизни России второй половины XIX в. стало сотрудничество двух выдающихся деятелей пореформенной эпохи — бывшего политического преступника, великого писателя Ф. М. Достоевского и высокопоставленного сановника, с 1880 г. — обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева<sup>1</sup>. Преподававший в 1860-е гг. законоведение наследнику престола, будущему Александру III, Победоносцев после воцарения своего ученика в 1881 г. приобрел колоссальное влияние на политику правительства, прежде всего в религиозной сфере. Сотрудничество «русского папы» с великим писателем разворачивалось накануне судьбоносных событий, связанных с воцарением Александра III, во второй половине 1870-х — начале 1880-х гг. Не приходится сомневаться в том, что общение с Достоевским оказало влияние на те идеи и представления, которыми руководствовался знаменитый консерватор в своей политической деятельности. Представляется важным в связи с этим рассмотреть, какое место занимал Победоносцев в кругу русских консерваторов второй половины XIX в., какова была идейная эволюция,

которая привела его к сотрудничеству с великим писателем, опиравшимся в своем творчестве на идеи самобытности России, провозглашавшим первостепенную важность религиозных идей и национальных ценностей.

Усиление консервативных начал в воззрениях Победоносцева, выступавшего во второй половине 1850-х гг. последовательным сторонником либеральных преобразований, пришлось на начало 1860-х гг. и было связано с впечатлениями от польского восстания 1863 г. и прочих социальных потрясений этого периода. Еще недавно принимавший активное участие в разработке одной из наиболее радикальных реформ, судебной, молодой юрист начал опасаться слишком решительных трансформаций устоявшегося социально-политического уклада, полагая, что они могут идти вразрез с национальными традициями России и создать угрозу для целостности государства. На этом пути будущий обер-прокурор все более тесно контактировал с теми мыслителями и общественными деятелями, кто в той или иной степени придерживался консервативных идей. Одним из таких деятелей стал видный представитель правого крыла западничества, выдающийся ученый-правовед Б. Н. Чичерин.

В начале 1860-х гг. Победоносцев и Чичерин были коллегами по Московскому университету, состояли преподавателями цесаревича Николая Александровича — старшего

<sup>1</sup> См.: *Гроссман Л.* Достоевский и правительственные круги 1870-х гг. // *Литературное наследство.* 1934. № 15; Достоевский и Победоносцев (сообщил Н. Бельчиков) // *Красный архив.* 1922. Т. 2; *Byrnes R.* Pobedobostsev. His Life and Thought. Bloomington-London, 1968. P. 94–109; *Гальцева Р. А., Роднянская И. Б.* Раскол в консерваторах (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале) // *Неоконсерватизм в странах Запада.* Ч. 2. М., 1982; *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в начале 1880-х гг.: программа нравственного перевоспитания общества // *Россия и реформы. 1861–1881.* М., 1991; *Степанов Ю. Г.* К истории взаимоотношений К. П. Победоносцева с Ф. М. Достоевским // *Освободительное движение в России.* Вып. 16. Саратов, 1997.

брата будущего Александра III, скончавшегося в 1865 г. Схожей, отрицательной, была реакция двух интеллектуалов на подъем левого радикализма, угрозу целостности государства. Видимо, оба профессора искали выход из охвативших страну потрясений и возлагали в связи с этим надежды на цесаревича — ожидали, что, вступив на престол, тот поведет более решительную политику, чем его отец, даст последовательный отпор деструктивным социальным тенденциям. «У вас тоже русское сердце, любезнейший Борис Николаевич, и вы, конечно, навстречу мне радуется», — писал Победоносцев своему коллеге в 1864 г. после помолвки наследника, которая, как предполагалось, даст ему больше самостоятельности в придворной среде<sup>2</sup>.

Общение двух профессоров продолжалось и в 1870-е гг., в частности, Победоносцев положительно (хотя и с оговорками) оценил книгу Чичерина «Наука и религия», в которой подчеркивалась значимость религиозных начал в сфере познания и в общественной жизни. Однако сотрудничество общественных деятелей не могло быть долгим и прочным. Отстаивая консервативные начала, Чичерин полагал, что их укоренение в России произойдет на путях адаптации и укрепления западных институтов — принципа частной собственности, индивидуализма, со временем — элементов представительного правления. Подобные воззрения становились чем далее, тем все более чуждыми Победоносцеву, убежденному в опасности иноземных заимствований. «Он мне приятен, — писал будущий обер-прокурор о Чичерине своей доверенной собеседнице Е. Ф. Тютчевой в начале 1879 г., — но я не могу говорить с ним свободно: плыву рядом в мелких местах, но обхожу глубокие, потому что на глубине мы расходимся: у него один центр, у меня другой»<sup>3</sup>. Окончательный разрыв произошел в начале 1880-х гг., после публичных заявлений Чичерина о том, что прочный порядок власть сможет установить лишь при опоре на охранительные общественные элементы. Подобные выступления были расценены как призыв к конституции и стоили в 1882 г. консервативному западнику места московского городского головы.

Гораздо более тесными, чем с Чичериным, были контакты Победоносцева со славянофилами, взгляды которых во многом были сходными и с воззрениями Достоевского. Здесь предпосылки для идейного взаимодействия создавала человеческая близость, личные дружеские связи. Будущий обер-прокурор был однокашником И. С. Аксакова по Училищу правоведения. Жена Аксакова Анна Федоровна и особенно ее сестра — упоминавшаяся выше Екатерина Федоровна Тютчева многие годы состояли в переписке с Победоносцевым. Будущий обер-прокурор несколько раз встречался с Ю. Ф. Самариним и высоко ценил его борьбу за укрепление территориальной целостности России. В глазах Победоносцева, неуклонно эволюционировавшего в сторону консерватизма, все большую ценность приобретали присущие славянофилам апология национальной самобытности, культ «простоты», хранящейся в среде народа, приверженность традиционно-патриархальным ценностям.

Подобное отношение ярко проявилось в публицистических выступлениях Победоносцева. После смерти Аксакова (1886) обер-прокурор посвятил его памяти глубоко прочувствованный очерк, в котором постарался раскрыть значение славянофилов, их роль и место в общественной жизни России. «Они, — подчеркивал Победоносцев, — были люди цельные, не раздвоенные... все стояли вне официального мира и официальных почестей... оберегали тщательно скромную обстановку своего быта и простоту своих потребностей». По мнению консервативного сановника, заключенная во взглядах Аксакова и его единомышленников истина была не предметом рационального конструирования, а адекватным отражением «народного духа», открытого всем «простым душой». Славянофилы, настаивал Победоносцев, это не «партия» и не «школа», а просто «честные и чистые русские люди, родные сыны земли своей, богатые русским умом, чуткие чутьем русского сердца, любящего народ свой

<sup>2</sup> Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 334. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 2 (письмо от 18 сентября 1864 г.).

<sup>3</sup> ОР РГБ. Ф. 230. К. 4409. Ед. хр. 1. Л. 4 об. (письмо от 16 января 1879 г.).

и землю и алчущего и жаждущего правды и прямого дела для земли своей»<sup>4</sup>. Свои собственные взгляды обер-прокурор тщательно стремился «вписать» в рамки славянофильства — так, его главное произведение «Московский сборник» (1896) было названо так по примеру славянофильских изданий, выходявших во второй половине 1840-х — начале 50-х гг.

Разумеется, консервативный сановник далеко не во всем сходил с «московскими славянами». Так, протест у него вызывало представление о том, что «простота» русского народа, его нежелание брать на себя бремя власти предполагают предоставление ему «неполитических» свобод — свободы слова и совести, права давать совет царю в рамках совещательных Земских соборов (последняя мысль не была чужда и Достоевскому). Выступая против подобных воззрений, Победоносцев настаивал, что народ — это «запас сил — а не органы правительства»<sup>5</sup>. Особый протест консервативного сановника вызывало характерное для славянофилов стремление рассматривать деятельность периодической печати, высказываемые в ней взгляды как адекватное отражение запросов народа и общества. Газеты и журналы, пишущая в них журналистская братия, по мнению консерватора, были типичным примером искусственного «средостения», отделяющего «простой душой» народ от власти. «Разве не противоречие, — восклицал в 1881 г. обер-прокурор в письме к Е. Ф. Тютчевой, — исходить из русского чувства народного — и проповедовать либеральные начала, выразившиеся в формуле западного просвещения, например, свободу печати?» Сам И. С. Аксаков, утверждал Победоносцев — не более чем «либерал по тому же западному типу, которого в своем либерализме не узнает, потому что одел его по своей фантазии в русское платье из лоскутков»<sup>6</sup>.

Отзываясь на поданный в 1870 г. Александру II адрес Московской городской думы, составленный при участии Аксакова под руководством другого видного славянофила — городского головы В. А. Черкасского, консервативный сановник в целом с крайним скептицизмом оценил возможность формирования в области общественных отношений каких-то независимых сфер деятельности, существующих вне контроля государственной власти. «Как скоро произнесено это слово: свобода печати, например, свобода совести, — сейчас возникает нескончаемый ряд вопросов, по которым донныне продолжается борьба во всем мире, — борьба потому, что по этим вопросам в умах и мнениях возможна безграничная контрверсия», — писал будущий обер-прокурор Аксакову<sup>7</sup>. Говорить о полном сходстве воззрений Победоносцева и славянофилов, таким образом, не приходилось. Тем не менее точки соприкосновения между ними все же имелись, что создавало возможность сотрудничества консервативного сановника с кружком Аксаковых-Тютчевых и людьми, в той или иной степени близкими им по взглядам.

Существовали подобные точки соприкосновения у Победоносцева и с другим направлением пореформенного консерватизма — сторонниками усиления роли дворянства в общественной жизни страны. Следует отметить, что консервативный сановник, сам плебей по происхождению (внук священника и сын выслужившего дворянство профессора), в целом скептически относился к попыткам насаждения в России принципов аристократизма и стремлению рассматривать «благородное сословие» как главную опору престола. Когда цесаревич Александр Александрович в середине 1870-х гг. стал проявлять интерес к сочинениям видного публициста продворянского толка Р. А. Фадеева, в частности, к его книге «Чем нам быть», Победоносцев предостерег его от выражения сочувствия к подобным взглядам. Своему бывшему ученику он написал, что «нашел много справедливого в критической ее (книги. — А. П.)

<sup>4</sup> Победоносцев К. П. Аксаковы // Соч. СПб., 1996. С. 131.

<sup>5</sup> ОР РГБ. К. 4410. Ед. хр. 1. Л. 33, 35 об. (письмо от 11 марта 1881 г.).

<sup>6</sup> Там же. Л. 74, 133 (письма от 22 июня и 8 декабря 1881 г.).

<sup>7</sup> Московский адрес Александру II в 1870 г. (из переписки К. П. Победоносцева с И. С. Аксаковым) // Красный архив. 1928. Т. 6 (31). С. 153. Адрес вызвал неудовольствие царя, вследствие чего Черкасский должен был оставить пост московского городского головы.



Наследник престола Александр Александрович с супругой Марией Федоровной и свитой. Третий слева во втором ряду — К. П. Победоносцев, 1860-е гг.

части», но позитивная часть, «равно как и основания новых проектов, обсуждаемые ныне дворянами, оказываются очень слабыми»<sup>8</sup>. Вместе с тем определенные установки публицистов продворянского толка — критика реформ 1860–70-х гг., негативное отношение к бюрократии, либеральное крыло которой во многом и способствовало проведению преобразований, — находили отклик у Победоносцева и создавали почву для сотрудничества. Ярким проявлением такого взаимодействия стало участие будущего обер-прокурора в издании журнала «Гражданин» — органе князя В. П. Мещерского, известного придворного и публициста, входившего в ближайшее окружение цесаревича Александра Александровича (хотя и вызывавшего подчас гнев последнего своим бестактно-фамильярным поведением)<sup>9</sup>. Сотрудничество в ходе издания «Гражданина» и стало основой для знакомства, а затем и сближения Победоносцева и Достоевского.

Готовя почву для учреждения консервативного органа печати, Мещерский с 1871 г. начал устраивать у себя своеобразные собрания, «литературные среды», посетителями которых, наряду с другими общественными деятелями и литераторами, стали великий писатель и будущий обер-прокурор. К началу 1870-х гг. воззрения Победоносцева во многом были близки к тем представлениям в духе почвенничества, которые разделял Достоевский (или, по крайней мере, имели точки соприкосновения с этими представлениями). В результате писатель, занимавший в 1873–1874 гг. пост редактора «Гражданина», получил возможность опираться на поддержку со стороны консервативного сановника. Будущий обер-прокурор помогал Достоевскому в редактировании журнала, давал консультации по политическим вопросам,

<sup>8</sup> Письма К. П. Победоносцева к Александру III. Т. 1. М., 1925. С. 36 (письмо от 20 марта 1875 г.).

<sup>9</sup> Сам Победоносцев, сотрудничая из тактических соображений с князем-публицистом, относился к его статьям, в частности, к регулярно публикуемому «дневнику», весьма скептически. Так, в письме от 10 января 1877 г. он писал Е. Ф. Тютчевой про «странный дневник проказника Мещерского» (ОР РГБ. Ф. 230. К. 4408. Ед. хр. 12. Л. 2 об.).

сообщал о веяниях в «верхах», сам опубликовал в «Гражданине» свыше двадцати статей, в основном посвященных проблемам культурной, политической и религиозной жизни стран Запада<sup>10</sup>.

Убежденный в своей особой миссии, вынашивавший планы по укреплению консервативных начал в общественной, идейной и культурной жизни России, Победоносцев прекрасно понимал значение духовных рычагов воздействия на жизнь общества и не мог не видеть, что творчество Достоевского является мощным орудием такого воздействия. «Он имел в себе огонь, — напишет обер-прокурор М. Н. Каткову в январе 1881 г. после смерти писателя, — от коего многие загорались теплотой и светом... Влияние его на молодых людей было великое и благодатное». Он любил молодежь «не праздно, как журнальные ее печальники, а болезненно (выделено Победоносцевым. — А. П.) и жаждал извлечь ее горькой, но живой истиной из тех дебрей, куда загоняют ее лживые пророки»<sup>11</sup>. Этим определялся устойчивый и продолжительный характер сотрудничества Победоносцева с Достоевским, которое не прервалось и после ухода писателя из «Гражданина» и возобновления им самостоятельной публицистической деятельности.

Будущий обер-прокурор внимательно следил за публиковавшимся Достоевским «Дневником писателя» и давал советы по его изданию, рекомендовал «Дневник» и вышедших в 1880 г. «Братьев Карамазовых» цесаревичу Александру Александровичу для чтения. С 1878 г. во многом благодаря усилиям Победоносцева Достоевский получил доступ в царскую семью. Он встречался с братьями цесаревича великими князьями Сергеем и Павлом Александровичами и с его двоюродными братьями Константином и Дмитрием Константиновичами. В декабре 1880 г. писатель получил возможность побеседовать с самим наследником престола и его женой<sup>12</sup>. После назначения на пост обер-прокурора бывший наставник царя способствовал распространению сочинений Достоевского в среде духовенства. Показателен для сложившихся между Победоносцевым и Достоевским отношений был тот факт, что после смерти писателя обер-прокурор организовал его похороны в Александро-Невской лавре, выхлопотал пенсию вдове и стал опекуном его детей.

Разумеется, как и в случае с другими представителями пореформенного консерватизма, о полном тождестве взглядов Победоносцева и Достоевского говорить нельзя. Точки расхождения здесь были во многом те же, что и при взаимодействии со славянофилами. Консервативного сановника очевидно тревожило присущее Достоевскому стремление идти все дальше и дальше в выявлении глубинных противоречий человеческой природы, ее неизбывной амбивалентности. Призыв к свободе духа и вера в добрые качества человека должны были показаться ему проявлением религиозной сентиментальности — как и К. Н. Леонтьеву, выступившему с критикой «пушкинской речи» писателя. Показательно, что, оценив в целом «пушкинскую речь» положительно, Победоносцев в то же время переслал писателю без комментариев статью Леонтьева. Очевидно, что далеко не все аспекты творчества Достоевского были приемлемы для Победоносцева и он в меру сил стремился их скорректировать. Это, в частности, проявилось в ходе работы над «Братьями Карамазовыми», когда Достоевский активно пользовался советами и наставлениями своего сановного друга. Последний, в частности, давая оценку «Легенде о Великом инквизиторе», сожалел, что не нашел прямого опровержения изложенных здесь заблуждений<sup>13</sup>. Видимо, Победоносцев рассчитывал, что со временем взгляды Достоевского примут более «ортодоксальный» и менее «беспокойный» характер. Трудно сказать, как развивались бы отношения двух деятелей, если бы не смерть писателя в январе 1881 г. Возможно, расхождения во взглядах проявились бы более отчетливо, мог возникнуть и конфликт — как это, собственно, и произошло в 1880-е гг. в сфере отношений

<sup>10</sup> Гроссман Л. Достоевский и правительственные круги 1870-х гг. С. 88, 124–129.

<sup>11</sup> ОР РГБ. Ф. 230. К. 9. Ед. хр. 47. Л. 34–35 (письмо от 29 января 1881 г.).

<sup>12</sup> Гроссман Л. Достоевский и правительственные круги 1870-х гг. С. 89–92, 129–137.

<sup>13</sup> Там же. С. 89–90, 139. 145–148.

Победоносцева с Чичериным, Аксаковым и Мещерским. Но, так или иначе, очевидно, что сотрудничество Достоевского и Победоносцева сыграло значительную роль в жизни пореформенной России; взаимодействие двух деятелей, не лишенное внутренних противоречий, было во многом подготовлено логикой развития консервативной общественной мысли второй половины XIX в.

### Источники и литература

1. Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. Раскол в консерваторах (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале) // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. 2. М., 1982.
2. Гроссман Л. Достоевский и правительственные круги 1870-х гг. // Литературное наследство. 1934. № 15.
3. Достоевский и Победоносцев (сообщил Н. Бельчиков) // Красный архив. 1922. Т. 2.
4. Московский адрес Александру II в 1870 г. (из переписки К. П. Победоносцева с И. С. Аксаковым) // Красный архив. 1928. Т. 6 (31).
5. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 334. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 2; Ф. 230. К. 4409. Ед. хр. 1. Л. 4 об.; К. 4410. Ед. хр. 1. Л. 33, 35 об.; К. 4410. Ед. хр. 1. Л. 74, 133 об.; Ф. 230. К. 4408. Ед. хр. 12. Л. 2 об.; Ф. 230. К. 9. Ед. хр. 47. Л. 34–35.
6. Письма К. П. Победоносцева к Александру III. Т. 1. М., 1925.
7. Победоносцев К. П. Аксаковы // Соч. СПб., 1996.
8. Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в начале 1880-х гг.: программа нравственного перевоспитания общества // Россия и реформы. 1861–1881. М., 1991.
9. Степанов Ю. Г. К истории взаимоотношений К. П. Победоносцева с Ф. М. Достоевским // Освободительное движение в России. Вып. 16. Саратов, 1997.
10. *Byrnes R. Pobedobostsev. His Life and Thought.* Bloomington-London, 1968.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

*Е. В. Первалова*

## Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова

УДК 821.161.1:070.4(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_88  
EDN MPOMLD



*Аннотация:* В статье рассматривается история длительного (более полутора десятков лет) сотрудничества Ф. М. Достоевского в журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости», издаваемых признанным лидером консервативной печати последней трети XIX в. публицистом М. Н. Катковым. Выявляются причины, сблизившие писателя и авторитетного журналиста. Отмечается, что участие Достоевского в консервативных изданиях Каткова было обусловлено общностью их позиций по ряду общественно-политических вопросов. Указывается, что писателя и авторитетного журналиста сблизало стремление к сохранению традиционных отечественных ценностей, уважение к Православию как духовной основе русской нации, отрицание нигилизма и вульгарного материализма, критическое отношение к Западу и системе либеральных европейских ценностей, убежденность в том, что в основе общественной гармонии и мира должны лежать не разрушительные, а созидательные начала. Участие Достоевского в изданиях Каткова также способствовали комфортные условия публикации, удобная система оплаты.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, М. Н. Катков, «Русский вестник», «Московские ведомости», Православие, консерватизм.

*Об авторе:* Елена Владимировна Первалова

Кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой журналистики и массовых коммуникаций им. М. Ф. Ненасева Московского политехнического университета.

E-mail: [helenpv@yandex.ru](mailto:helenpv@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5580-651X>

*Для цитирования:* Первалова Е. В. Сотрудничество Ф. М. Достоевского в изданиях М. Н. Каткова // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 88–106.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3 (10)

2022

*Elena V. Perevalova*

## Collaboration of F. M. Dostoevsky in the publications of M. N. Katkov

UDC 821.161.1:070.4(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_88  
EDN MPOMLD



*Abstract:* The article deals with the history of a long (more than a decade and a half) the collaboration of F. M. Dostoevsky in the journal “Russki Vestnik” and the newspaper “Moskovskie Vedomosti”, published by the recognized leader of the conservative press of the last third of the XIX century—the publicist M. N. Katkov. The reasons that brought the writer and the authoritative journalist closer together are revealed. It is noted that Dostoevsky’s participation in Katkov’s conservative publications was due to the commonality of their positions on a number of socio-political issues. It is indicated that the writer and the authoritative journalist were united by the desire to preserve traditional Russian values, respect for Orthodoxy as the spiritual basis of the Russian nation, rejection of nihilism and vulgar materialism, critical attitude to the West and the system of liberal European values, the belief that social harmony and peace should be based not on destructive, but on creative principles. Dostoevsky’s participation in Katkov’s publications was also facilitated by comfortable publishing conditions and a convenient payment system.

*Keywords:* F. M. Dostoevsky, M. N. Katkov, “Russki Vestnik”, “Moskovskie Vedomosti”, Orthodoxy, conservatism.

*About the author:* **Elena Vladimirovna Perevalova**

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Journalism and Mass Communications named after M. F. Nenashev, Moscow Polytechnic University.

E-mail: [helenpv@yandex.ru](mailto:helenpv@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5580-651X>

*For citation:* Perevalova E. V. Collaboration of F. M. Dostoevsky in the publications of M. N. Katkov. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 88–106.

Едва ли не все поздние романы Федора Михайловича Достоевского были опубликованы в московском «толстом» литературном и общественно-политическом ежемесячнике «Русский вестник», издателем которого был авторитетный и влиятельный консервативный публицист Михаил Никифорович Катков. Репутация Каткова в 1860–1880-е гг. была крайне неоднозначной и противоречивой: «московский громовержец»<sup>1</sup>, «трибун Страстного бульвара»<sup>2</sup>, оракул, судья, провидец<sup>3</sup>, «самый лучший сын России»<sup>4</sup> — для сторонников; «провокактор», «предатель страны родной»<sup>5</sup>, «палач», «опозоривший свое имя ликованием над убийством и разбоем и запятнавший себя ложью и клеветой» — для оппонентов и конкурентов<sup>6</sup>. Отсутствие твердых убеждений и последовательной системы взглядов, «идейное предательство», следование конъюнктуре момента, погоня за личной выгодой, своекорыстные расчеты<sup>7</sup> — вот лишь малая доля тех обвинений, которые звучали в адрес Каткова при жизни, не говоря о том, что издаваемые им журнал «Русский вестник» и газета «Московские ведомости» до последнего времени считались символами охранительной идеологии и политической реакции.

Достоевский, уже при жизни признанный духовным лидером нации, ее нравственным ориентиром<sup>8</sup>, — и Катков, заслуживший в глазах многих репутацию «цепного пса самодержавия», — что объединяло двух выдающихся представителей российской творческой интеллигенции 1860–1880-х гг.? Что общего имелось у убежденного «почвенника» Достоевского с заядлым англоманом Катковым, который в 1850–1870-е гг. был известен как горячий поклонник английских общественных учреждений, а в 1880-е гг. — как представитель бюрократического национализма?<sup>9</sup> Настоящая статья, не претендуя на полноту сравнительного анализа их общественно-политических и эстетических взглядов, представляет собой попытку рассмотреть характер отношений писателя и авторитетного журналиста, выявить причины их длительного, растянувшегося более чем на полтора десятка лет сотрудничества.

Первый опыт сотрудничества Достоевского в издаваемом Катковым журнале «Русский вестник» пришелся на конец 1850-х гг. и оказался крайне неудачным. Высочайшим указом 17 апреля 1857 г. писателю было даровано помилование, возвращено дворянское звание и дано разрешение публиковаться в печати, которым он постарался сразу же воспользоваться. Уже в конце 1857 г. в одном из писем брату Михаилу Достоевский не без гордости сообщил, что «давно уже получил предложение из „Русского вестника“, бесспорно первого русского журнала в настоящее время» и «уже завел переписку»<sup>10</sup>. Журнал Каткова, начавший выходить в 1856 г., к концу 1850-х гг.

<sup>1</sup> Кони А. Ф. Воспоминания о деле Веры Засулич // *Его же*. Собр. соч.: В 8 т. М.: Юридическая литература, 1966. Т. 2. С. 192.

<sup>2</sup> Лесков Н. С. На смерть Каткова // *Его же*. Собр. соч.: В 11 т. М.: ГИХЛ, 1856–1958. Т. 11. С. 159–162.

<sup>3</sup> Касаткин С. Дорогой памяти М. Н. Каткова от бывших воспитанников Лицея. 20 июня 1891 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 54. Ед. хр. 11.

<sup>4</sup> М-в. Письмо М. Н. Каткову. Москва. 1872 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 42. Л. 208.

<sup>5</sup> Алисов П. Ф. Катков. Женева, 1887. С. 4.

<sup>6</sup> Домбровский Я. Письмо М. Н. Каткову. Стокгольм. 16 июня 1865 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 24. Л. 31–32.

<sup>7</sup> Станкевич А. В. Из воспоминаний. Катков // ОР РГБ. Ф. 70. К. 94. Ед. хр. 11; Чичерин Б. Н. Воспоминания. Москва сороковых годов. М., 1997; Еленский О. Мысли и воспоминания поляка // Русская старина. 1906. Кн. 10; Сементковский Р. И. М. Н. Катков, его жизнь и литературная деятельность: Биографический очерк. СПб., 1892.

<sup>8</sup> Писатель Игорь Волгин: Главная страсть Достоевского — это Россия // *Русский век*. URL: [https://ruvek.mid.ru/publications/pisatel\\_igor\\_volgin\\_glavnaya\\_strast\\_dostoevskogo\\_eto\\_rossiya\\_6481/?ysclid=lbhtjhbxbu427901251](https://ruvek.mid.ru/publications/pisatel_igor_volgin_glavnaya_strast_dostoevskogo_eto_rossiya_6481/?ysclid=lbhtjhbxbu427901251) (дата обращения 9.06.2021).

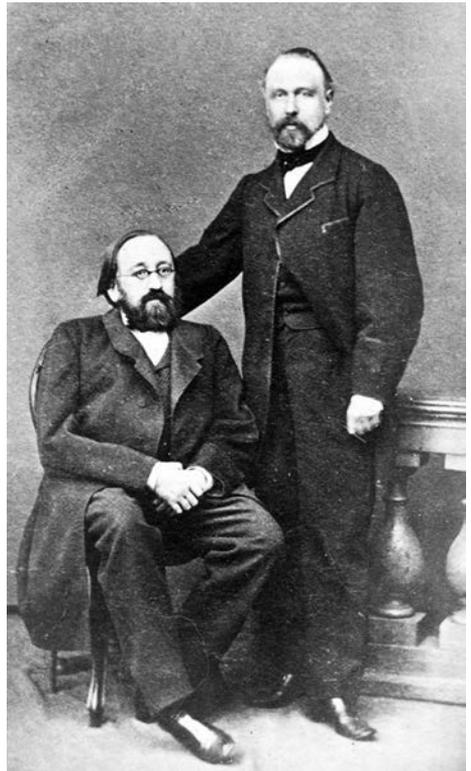
<sup>9</sup> Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016. 487 с.

<sup>10</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. М. Достоевскому. 3 ноября 1857 г. // *Его же*. Письма: В 4 т. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928. Т. 2. С. 585.

уже считался одним из лучших отечественных «толстых» ежемесячников и не только не уступал «Современнику» Н. А. Некрасова и И. И. Панаева и «Отечественным запискам» А. А. Краевского, но и во многом превосходил их. «Удивительная современность» публикуемых материалов, обращение к «живым интересам времени»<sup>11</sup>, оперативность отклика — все это быстро сделало журнал одним из лидеров отечественной периодической литературы. Художественные произведения М. Е. Салтыкова-Щедрина, П. И. Мельникова-Печерского, Л. Н. Толстого, стихи А. Н. Майкова, А. А. Фета, А. К. Толстого соседствовали в нем с остро актуальными статьями Н. Х. Бунге, В. П. Безобразова, С. С. Громеки, В. И. Вернадского, И. К. Бабста, Б. Н. Чичерина, историческими материалами П. Н. Кудрявцева, Ф. И. Буслаева, М. Н. Лонгинова, Е. М. Феокистова, П. К. Щербальского и других видных публицистов.

Достоевским была начата большая повесть «Село Степанчиково», которую он и предполагал поместить в московском журнале, но что руководство издания с удовольствием согласилось и даже выплатило писателю аванс — пятьсот рублей серебром, сопроводив деньги «умным и любезным» письмом с пожеланием «не тяготиться долгом и не насиловать себя», «работать не спеша, т.е. не на срок»<sup>12</sup>. Но представить работу вовремя писатель так и не смог, и лишь в апреле 1859 г. отослал в редакцию три четверти текста повести<sup>13</sup>. Однако «Село Степанчиково» так и не появилось в «Русском вестнике». «От начала они были в восторге, но конец, по их мнению, слаб, и вообще роман требует сокращения», — такова была реакция на повесть Каткова и его соредактора и издателя профессора П. М. Леонтьева, как сообщил Достоевскому его давний друг поэт А. Н. Плещеев, который уже несколько лет постоянно печатался в «Русском вестнике» и был посредником между писателем и редакцией журнала<sup>14</sup>. «Село Степанчиково» было возвращено автору и впоследствии напечатано в «Отечественных записках» А. А. Краевского.

Не способствовала улучшению отношений Достоевского с Катковым и весьма острая полемика, завязавшаяся между журналом «Время», издание которого было предпринято писателем совместно с братом М. М. Достоевским в Петербурге в 1861 г., и «Русским вестником». Ведущие сотрудники «Времени» «почвенники» Н. Н. Страхов и А. А. Григорьев были весьма неприязненно настроены по отношению к западнически ориентированному «Русскому вестнику» и его редактору, чье англоманство особенно ярко проявлялось именно в эти годы. Так, Григорьев с раздражением писал Страхову: «Чернышевские, Щегловы, даже Разины — люди очень честные,



Павел Михайлович Леонтьев  
и Михаил Никифорович Катков,  
между 1880 и 1886 гг.

<sup>11</sup> Лонгинов М. Н. Письмо И. С. Тургеневу. 22 ноября 1856 г. // Сборник Пушкинского дома на 1923 г. Пг., 1922. С. 164–165.

<sup>12</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. М. Достоевскому. 31 мая 1858 г. // *Его же*. Письма: В 4 т. Т. 1. С. 236.

<sup>13</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. М. Достоевскому. 11 апреля 1859 г. // Там же. С. 243.

<sup>14</sup> Там же. С. 263.

но... А о Каткове и английской школе загнешь, но еще похуже!..»<sup>15</sup> На страницах «Времени» критик обвинял «Русский вестник» в «крайнем безвкуси и неразборчивости в литературе», в излишнем увлечении европейской действительностью и литературой, в «полнейшем равнодушии» к «русской жизни и русской литературе»<sup>16</sup>. Да и сам Достоевский весьма нелицеприятно высказывался на страницах своего журнала о Каткове: «...В его громких фразах невозможно отыскать *никакого определенного мнения*, — с иронией писал он, имея в виду статью «Наш язык и что такое свистуны», опубликованную в мартовской книжке «Русского вестника» за 1861 г. — Да мне кажется, что такого мнения нет, да и *не может быть* у „Русского вестника“»<sup>17</sup>.

Двумя годами позже Катков и издаваемые им «Московские ведомости» оказались причастны к закрытию «Времени», запрещенному после публикации статья «Роковой вопрос». Опубликованная за подписью «Русский» в четвертом номере этого журнала за 1863 г. статья привлекла внимание цензуры, увидевшей в ней признаки полонофильства, что в разгар антироссийского восстания в Польше было воспринято чуть не как государственное преступление. Появление в «Московских ведомостях» письма дипломата К. Петерсона «По поводу статьи „Роковой вопрос“ в журнале „Время“», который в резких выражениях упрекал анонимного автора в отсутствии патриотизма и даже предлагал не считать его «русским»<sup>18</sup>, усугубило дело. И сегодня можно встретить мнение, что эта публикация была «инспирирована» в редакции «Московских ведомостей», «сыграла роль доноса и привела к закрытию „Времени“»<sup>19</sup>. С этим вряд ли можно согласиться. Во-первых, «донос» предполагает тайное, «закулисное» сообщение, тогда как публикация письма Петерсона была публичным актом, а его автор отнюдь не скрывал своего имени. Во-вторых, это выступление «Времени» было с негодованием встречено не одним лишь Катковым и его изданиями, но и другими представителями образованной публики тех лет. Так, профессор А. В. Никитенко в своих дневниках писал об этой статье, что она «не только противна национальному нашему чувству, но и состоит из лжей. Публика изумлена появлением ее в печати»<sup>20</sup>. И даже близкие по духу издателям «Времени» славянофилы выступили с опровержением высказанных в статье мнений<sup>21</sup>. Наконец, переписка Каткова с автором статьи Н. Н. Страховым демонстрирует, что московский журналист отнюдь не стремился таким образом избавиться от своих оппонентов, но был искренно возмущен высказанными в их издании мыслями. «Меня ныне глубоко... поразило известие, что „Роковой вопрос“ — Ваша статья, многоуважаемый Николай Николаевич, — писал московский журналист Страхову в ответ на письмо последнего, в котором тот пытался пояснить свою позицию. — Я далек от всякой мысли предполагать в Вас какое-нибудь не совсем чистое побуждение. Я настолько знаю Вас, чтобы нисколько не сомневаться в искренности Ваших... слов. Но... что за путаница у нас и в понятиях, и в поступках... Я решительно не понимаю, как могли Вы написать и напечатать такую статью в настоящее время. Решительно не понимаю, как случился с Вами этот грех»<sup>22</sup>. Свою позицию Катков публично выразил в опубликованном в «Русском вестнике» комментарии «По поводу статьи

<sup>15</sup> Григорьев А. А. Письмо Н. Н. Страхову. 19 октября 1861 г. // *Его же*. Материалы для биографии. Пг.: Пушкинский дом при Акад. наук, 1917. С. 283.

<sup>16</sup> Григорьев А. А. Явления современной литературы, пропущенные нашей критикой // *Время*. 1862. Кн. 1. С. 17.

<sup>17</sup> Б. п. <Достоевский Ф. М.> Ответ «Русском вестнику» // *Время*. 1861. Кн. 5. С. 39.

<sup>18</sup> Петерсон К. По поводу статьи «Роковой вопрос» в журнале «Время» // *Московские ведомости*. 22.05.1863. № 109.

<sup>19</sup> Иванова С. И. Идентичность сквозь призму «Рокового вопроса» в философской концепции Н. Н. Страхова (по материалам публицистики 1860-х) // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. Тула, 2010. № 1. С. 19–27.

<sup>20</sup> Никитенко А. В. Дневник: В 3 т. М.: Из-во худ. лит-ры, 1955. Т. 2. С. 335.

<sup>21</sup> Кунильский Д. А. Славянофилы и «Время»: к истории запрещения журнала // *Вестник Череповецкого государственного университета*. Череповец, 2015. № 6 (67). С. 87–90.

<sup>22</sup> Катков М. Н. Письмо Н. Н. Страхову. 18 июня 1963 г. // *ОР РГБ*. Ф. 120. К. 49. Ед. хр. 54.

„Роковой вопрос“, в котором убежденно доказывал, что автор «Времени» — «литератор, известный нам по своему образу мыслей и, по нашему личному убеждению, не способный к каким-либо изменчивым замыслам», — не имел дурных намерений и «в этой самой статье хотел заявить свое патриотическое чувство и послужить своему народу», но при этом запутался «в праздных отвлеченностях, в бесплодном схематизме понятий»<sup>23</sup>. «Воззрения наших благовестителей и наших поносителей совершенно сходятся в факте: Россия и с той, и с другой точки зрения оказывается страной чуждою и враждебною цивилизации. Со стороны врага подобные рассуждения совершенно естественны; но в устах русского они столь же естественно должны возбудить всеобщее негодование. В устах русского подобные речи зазвучали для всех изменой и предательством: а выходит, что русский хотел этими речами утешить своих соотечественников, возвысить их дух и оправдать их перед лицом всего мира», — с негодованием заключал публицист<sup>24</sup>.

Со своей стороны Достоевский воспринимал позицию «Московских ведомостей», которые в период событий в Польше 1863–1865 гг. выступали с откровенно прогосударственных позиций, яростно требовали жестких мер по отношению к восставшим и энергично поддерживали проводимую правительством в Западном крае политику «обрусения», как официальную, а в защите Катковым интересов русской народности видел прежде всего проявление «официальной народности». В записных книжках писатель отмечал, что «г. Катков не находит разницы между нашим официализмом и русскими основными народными силами»<sup>25</sup>, и с горечью писал, что «внутри у нас только Катков. Но общество требует нравственной приманки, требует любить, уважать и идолопоклоняться. А нравственной приманки у г. Каткова нет никакой»<sup>26</sup>.

Как видим, у Достоевского имелись весьма веские основания не возобновлять отношения с Катковым и сотрудничество в его изданиях. Однако уже в 1866 г. его очередной роман «Преступление и наказание» был опубликован в «Русском вестнике», а вслед за ним там же увидели свет романы «Идиот» — в 1868 г., «Бесы» — в 1871–1872 гг. и, наконец, в 1879–1880 гг. — «Братья Карамазовы». Журнал Каткова писатель в эти годы характеризовал как «решительно лучший и твердо сознающий свое направление журнал у нас в России»<sup>27</sup>. Более того, он опубликовал, правда, после долгих колебаний, в «Московских ведомостях» одно из своих программных и самых резонансных выступлений — «Пушкинскую речь», прочитанную им 8 июня 1880 г. в заседании Общества любителей русской словесности в честь открытия памятника А. С. Пушкину в Москве.

На первый взгляд может показаться, что едва ли не основной причиной столь длительного сотрудничества Достоевского в изданиях Каткова являлась материальная заинтересованность писателя, живущего исключительно литературным трудом и не имевшего других источников дохода, помимо литературных заработков. Журнал «Эпоха», издание которого было предпринято им как продолжение «Времени», закрылся в 1865 г. вследствие материальных и организационных сложностей, газета-журнал «Гражданин», издаваемая князем В. П. Мещерским, в которой Достоевский в 1873–1874 гг. был редактором, неоднократно приостанавливалась, ежемесячный философско-литературный публицистический «Дневник писателя», издаваемый Достоевским в 1876–1877 и 1880–1881 гг., требовал много времени и внимания и отвлекал от работы над крупными художественными произведениями. А в «Русском вестнике» писателю своевременно и без задержек выплачивали весьма высокие гонорары,

<sup>23</sup> Б. п. <Катков М. Н.> По поводу статьи «Роковой вопрос» // Русский вестник. 1863. Кн. 5. С. 400–401.

<sup>24</sup> Там же. С. 417–418.

<sup>25</sup> Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради. 1860–1881 гг. Литературное наследство. Т. 83. М.: Наука, 1971. С. 186.

<sup>26</sup> Там же. С. 251.

<sup>27</sup> Достоевский Ф. М. Письмо С. А. Ивановой. Флоренция. 8 (20) марта 1869 г. // Его же. Полн. собр. соч.: В 30 т. М.: Наука, 1972–1990. Т. 29. Кн. 1. С. 23.

причем выплачивали авансом в счет будущих произведений<sup>28</sup>. Для постоянно нуждающегося в средствах Достоевского, вынужденного часто «торопиться и писать для денег», эти авансовые выплаты из «Русского вестника» нередко становились едва ли не единственным подспорьем, своего рода «палочкой-выручалочкой». «Катков не откажет»<sup>29</sup>, «Серьезно и решительно верю в помощь Каткова»<sup>30</sup>, «напишу Каткову (который тоже не откажет), чтоб, в виде исключения, прислал мне в декабре не 100, а 200 ф. (а остальные 200 руб. по уговору, помесечно)»<sup>31</sup>, «Катков непременно поможет, я убежден, я уверен»<sup>32</sup>, «у Некрасова просить еще *невозможно* (выделено автором письма. — Е. П.); да и наверно не даст. Это не Катков, а ярославец»<sup>33</sup> и т. п. — такие фразы весьма часто встречаются в адресованных близким письмах писателя. По его собственному признанию, Катков «всегда с добрым вниманием» относился к его просьбам и выдавал «вперед» две-три тысячи рублей в счет будущих романов<sup>34</sup>. Так, в июне 1878 г. Достоевский сообщал жене, что Катков сомневается, продолжать ли издание «Русского вестника» в 1879 г., но при этом «деньги же... не только даст, но и *особенно просил* (выделено автором письма. — Е. П.) меня взять вперед: то есть 2000 теперь, 2000 в октябре (или в конце сентября и проч.)»<sup>35</sup>. Показательно письмо Достоевского Каткову от 1 февраля 1867 г., где он благодарит журналиста за полученную тысячу рублей, подчеркивая, что эти деньги его «спасли (курсив Достоевского. — Е. П.) (буквально спасли) в самую критическую минуту моей жизни»<sup>36</sup>. Лишь в 1875 г. Катков не смог выполнить просьбу Достоевского и выплатить ему аванс за роман «Подросток»: в редакции «Русского вестника» просто не оказалось свободных денег, т. к. незадолго до этого ею было выплачено Л. Н. Толстому 20 тысяч рублей за право публикации романа «Анна Каренина»<sup>37</sup>. «Подросток» был опубликован в «Отечественных записках». Следует, правда, отметить, что полистная оплата Достоевского была существенно ниже, нежели у Толстого и Тургенева (если ставка последних доходила до 500 рублей за лист, то Достоевский получал в разные годы от 150 до 300 рублей за лист, правда, эта сумма от года к году увеличивалась: если за лист романов «Преступление и наказание», «Идиот» и «Бесы» писателю выплачивалось по 150 рублей, то за роман «Подросток» Катков готов был заплатить уже по 250 рублей за лист, и лишь за лист «Братьев Карамазовых» стал платить 300 рублей<sup>38</sup>).

Постоянному сотрудничеству Достоевского в «Русском вестнике» в немалой мере способствовало и благожелательное отношение к нему издателя московского журнала, несмотря на то что писатель часто нарушал свои обязательства, в результате чего «срывались» сроки публикаций. Нередко, будучи болен или недоволен своей работой, Достоевский не успевал завершить начатое для очередной книжки журнала, и печатание приходилось откладывать. Так, к примеру, рукопись первых глав романа «Идиот», обещанная редакции к декабрю 1867 г., поступила в журнал месяцем позже, т. к. Достоевский уничтожил уже написанные первые части и начал писать по совершенно другому плану. Публикация романа «Бесы» растянулась почти на два года: первые главы читатели прочли еще в январе 1871 г., затем в ноябре наступил

<sup>28</sup> Перевалова Е. В. В борьбе за литературные таланты: гонорарная политика журнала «Русский вестник» в 1850–1880-е гг. // Текст. Книга. Книгоиздание. Томск, 2018. № 18. С. 65–90.

<sup>29</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 24 мая 1867 г. // Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка. М.: Наука, 1979. С. 21.

<sup>30</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 25 мая 1867 г. // Там же. С. 23.

<sup>31</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 18 ноября 1867 г. // Там же. С. 28.

<sup>32</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 4 апреля 1868 г. // Там же. С. 35.

<sup>33</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 6 июля (1874). // Там же. С. 115.

<sup>34</sup> Достоевская А. Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 282–283.

<sup>35</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 28 июня (1878) // Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка. С. 263.

<sup>36</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. 1 февраля 1867 г. Петербург // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 78.

<sup>37</sup> Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 284.

<sup>38</sup> Там же. С. 206, 282–283.

перерыв, т. к. Достоевский решил переписать уже подготовленные к печати 15 листов романа, а с последними главами подписчики смогли познакомиться лишь спустя год, в ноябре 1872 г. Еще более драматично складывалась история появления в «Русском вестнике» романа «Братья Карамазовы». Начало романа появилось в журнале в январе 1879 г., но в июле публикация была прервана, причем читатели, с увлечением следившие за интригой и с нетерпением ожидавшие продолжения, обвинили в этом Каткова, который якобы из коммерческих соображений пытался сознательно «растянуть» время публикации. «Протестуйте же снова хоть сто раз против приемов, применяемых Катковым. Никто не насмехается так над публикой, как он, заставляя ожидать, затаив дыхание, все интеллигентное население России», — возмутился романист и музыкальный критик Ф. М. Толстой в письме к профессору О. Ф. Миллеру<sup>39</sup>. Публикация продолжилась лишь в августе, когда Достоевский прислал очередные главы, но в декабре вновь приостановилась. Чтобы успокоить читателей, по просьбе Достоевского редакция опубликовала его письмо, в котором писатель извинялся перед читателями, беря на себя всю ответственность за задержку публикации, и давал обещание окончить роман «уже без перерывов»: «Пусть обвинения за неоконченный роман падут лишь на одного меня, а не коснутся редакции „Русского вестника“, которую если и мог бы в чем упрекнуть, в данном случае, иной обвинитель, то разве в чрезвычайной деликатности ко мне как к писателю и в постоянной терпеливой снисходительности к моему ослабевшему здоровью»<sup>40</sup>. Однако писателю не удалось сдержать свое обещание: в феврале 1880 г. публикация вновь прервалась на два месяца, очередные главы романа появились лишь в апреле, затем вновь последовал перерыв на два месяца, и лишь с июля роман начал печататься регулярно, его эпилог читатели прочли в ноябре 1880 г.

Показательно, что Катков всегда проявлял понимание и такт по отношению к писателю и никогда не торопил его, сознавая, насколько сложен и непредсказуем процесс его творчества. Так, исполнявший обязанности редактора «Русского вестника» профессор Н. А. Любимов успокоительно сообщал Достоевскому, виновному себя в нарушении обязательств, что благодаря одновременной публикации с «Братьями Карамазовыми» романа Б. М. Маркевича «Перелом» «большой пертурбации не будет, если отложить „Карамазовых“ до июня»<sup>41</sup>. Чуткий к проявлениям малейшей фальши и притворства, Достоевский в письмах к близким не раз отмечал «искреннюю любовь» Каткова, его «задушевность» и «радушие». У него ни разу не возникало сомнений в искренности чувств и благожелательности издателя «Русского вестника», тогда как С. А. Юрьева — редактора московского журнала «Русская мысль», с которым Достоевский также сотрудничал, писатель характеризовал как человека неискреннего, беспорядочного, с хитростью, «в новом виде Репетилова»<sup>42</sup>. Дружеские отношения связывали Достоевского и с другими сотрудниками «Русского вестника», в частности, с упомянутым профессором Н. А. Любимовым, с которым он долгие годы состоял в доверительной переписке.

И все же материальная заинтересованность и комфортные условия были далеко не главной и не единственной причиной участия Достоевского в изданиях Каткова. Несомненно, в первую очередь писателя привлекала литературная позиция редакции «Русского вестника», которая, в противовес радикальному антиэстетизму и прагматизму петербургских изданий, рассматривала литературные произведения не с точки зрения их сугубо «полезного» значения для общества, но прежде всего с точки зрения художественной правды, объективности изображения

<sup>39</sup> Толстой Ф. М. Письмо О. Ф. Миллеру. 14 августа 1879 г. // Литературное наследство. Т. 86. М.; Л.: Наука, 1973. С. 487–488.

<sup>40</sup> Достоевский Ф. М. Письмо к издателю «Русского вестника» // Русский вестник. 1879. Кн. 12. С. 907–908.

<sup>41</sup> Любимов Н. А. Письмо Ф. М. Достоевскому. 6 мая 1880 г. // ОР РГБ. Ф. 93/П. К. 6. Ед. хр. 33.

<sup>42</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 25 мая 1880 г. // Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка. С. 319.

действительности и заложенного в них глубокого нравственного начала. Журнал выступал за серьезный и вдумчивый подход к искусству, в равной степени критикуя как стремление видеть в нем лишь предмет развлечения и услаждения, так и узко социальный взгляд на его содержание, полагая, что и в том, и в другом случае это ведет к упрощению и обеднению искусства. «Искусство не может и не должно никогда отказываться от решения высокой задачи: содействовать всеобщему развитию, усовершенствованию человечества, — писал постоянный автор «Русского вестника» философ Г. Е. Струве. — Разрешение этой задачи требует непременно внимания к идеальному содержанию духа, к разнородным требованиям его внутренней жизни»<sup>43</sup>. Указывая на недопустимость прагматического подхода к искусству, когда объективность подменяется «рабским подражанием действительности», авторы журнала горячо настаивали на том, чтобы законы искусства «были выведены из него самого, а не произвольно ему навязаны извне»<sup>44</sup>, предлагали вернуться к широкому взгляду на искусство, к справедливому и всестороннему суждениям, в основу которых был бы положен принцип преемственности искусства различных исторических эпох и различных эстетических направлений<sup>45</sup>. Связь этих положений с мыслью Достоевского, что «всякое художественное произведение без предвзятого направления, исполненное единственно из художественной потребности, и даже на сюжет посторонний, совсем и не намекающий на что-нибудь „направительное“ ..., окажется гораздо полезнее»<sup>46</sup>, очевидна.

С другой стороны, многие передовые статьи Каткова в «Московских ведомостях» воспринимались Достоевским сочувственно, несмотря на то что в адресованных журналисту письмах он откровенно признавался в своих расхождениях с программными заявлениями его газеты: «Я был и, кажется, навсегда останусь по убеждениям настоящим славянофилом, кроме крошечных разногласий и, следовательно, никогда не могу соглашаться вполне с „Московскими ведомостями“ в иных пунктах, — писал Достоевский. — Совершенно и вполне понимаю, многоуважаемый Михаил Никифорович, что я не очень Вас устраиваю этим»<sup>47</sup>. К примеру, у писателя вызывали восхищение смелые и бескомпромиссные выступления Каткова в 1864–1866 гг., когда он осмелился открыто противостоять Министерству внутренних дел и повел решительную и принципиальную борьбу с его главой П. А. Валуевым<sup>48</sup>. Кульминацией этого противостояния стали события весны 1866 г., когда, в ответ на вынесенное его газете первое предостережение, журналист публично обвинил министра в субъективности и превышении полномочий, подчеркнув, что вынесение предостережения — это произвол и проявление личной неприязни со стороны высокопоставленного чиновника. «При всем уважении, которое подобает правительственным лицам, мы не можем считать себя их верноподданными и не обязаны сообразовываться с личными взглядами и интересами того или другого правительственного лица», — с достоинством писал Катков<sup>49</sup>. Журналист занял принципиальную позицию, с присущей ему категоричностью заявив, что министр «по своему усмотрению может сделать и второе, и третье предостережение» газете, но в этом случае он вместе со своим другом и соиздателем П. М. Леонтьевым готов вовсе прекратить свою деятельность, так как их собственная

<sup>43</sup> Струве Г. Е. Искусство и позитивизм. Публичные лекции, читаемые автором в Варшавском университете // Русский вестник. 1875. Кн. 5. С. 378–379.

<sup>44</sup> Аверкиев Д. В. О драме // Русский вестник. 1877. Кн. 3. С. 140–141.

<sup>45</sup> Буслав Ф. И. Задачи современной эстетической критики // Русский вестник. 1868. Кн. 9. С. 273–336.

<sup>46</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. М.: Современник, 1989. С. 73.

<sup>47</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. Санкт-Петербург. 25 апреля 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 76–77.

<sup>48</sup> Перевалова Е. В. «Московские ведомости» М. Н. Каткова в 1863–1864 гг. — политический офицюз или орган независимого общественного мнения? // Вестник Томского государственного университета. Филология. Томск: Изд-во ТГУ, 2015. № 4 (36). С. 163–179.

<sup>49</sup> Б. п. <Катков М. Н.> Передовая статья // Московские ведомости. 3.04.1866. № 69.

совесть, чувство достоинства и понятие о чести не позволят им, приняв предостережение, «высказываться по-прежнему»<sup>50</sup>. В это трудное для издателей «Московских ведомостей» время Достоевский был в числе многих, кто открыто выражал свое сочувствие и солидарность опальной газете и ее идейному руководителю. «Вы не поверите, с каким восторгом читаю я теперь „Московские ведомости“, — писал он Каткову. — Все увидели и узнали теперь, что они всегда были независимым органом, без всяких внушений и субсидий, и это слишком важно, что все узнали это наконец. Это пьедестал... Мне хотелось непременно высказать вам самую сердечную признательность, самое горячее уважение за правду и за прекрасную деятельность Вашу, особенно в эту минуту... Корреспонденции „Московских ведомостей“ все верны»<sup>51</sup>.

В последующие годы писатель еще не раз заявлял о своей солидарности с Катковым, поддерживая его выступления в защиту национальных интересов и православных ценностей, его борьбу с нигилизмом и социалистическими учениями, ожесточенную полемику с либеральными изданиями и т. п. Например, после публикации в декабре 1876 г. в «Московских ведомостях» статьи Каткова, ставшей откликом на первую в России политическую демонстрацию 6 декабря на Казанской площади в Петербурге, Достоевский отметил в своих записных книжках: «Замечательная статья „Моск<овских> ведом <остей>“ об осенней демонстрации 6 декабря. Они правы: очень может быть, что кому-то надо грозить Европе коммунизмом, идущим из России, и остервенять Европу против России»<sup>52</sup>. Как можно предположить, писатель был согласен с публицистом «Московских ведомостей», увидевшем связь событий у Казанского собора с открытием Международной конференции в Константинополе, на которой должен был обсуждаться проект территориальных изменений на Балканах и решать судьба проживающих на полуострове славянских народов. «Мы совершенно уверены, что в игре замешано нечто более серьезное, и что нити главной интриги уходят далеко за горизонт людей, одурманенных революционными идеями, — писал Катков. — <...> Но кому же была надобность пред открытием Международной конференции в Константинополе вызвать призрак революции, якобы разъедающей Россию?»<sup>53</sup> Ссылаясь на выступления европейской печати, московский публицист прозрачно намекал на заинтересованность западных держав, и прежде всего Британии, в антироссийском решении «балканского вопроса», ради чего и создавалась видимость исходящей из России революционной угрозы: «Если именно в эту минуту считается нужным пугать Россию революцией, <...> если после болгарских ужасов находят возможным говорить пред целым миром, что Россия угрожает Турции противоположенной революцией, — то почему же не попытаться произвести эффект в том же направлении посредством уличной демонстрации, как бы ни была она бессмысленна?»<sup>54</sup> В «Дневнике писателя» в главе «Кое-что о молодежи», написанной также «по следам» событий на Казанской площади, Достоевский даже использовал выражение Каткова, утверждавшего, что «революционная организация есть дело искусственное, не имеющее ничего общего с народной жизнью, совершенно ей чуждое» и сравнившего участников Казанской демонстрации со стадом «настеганных баранов», действующих под управлением «погонщиков» извне<sup>55</sup>. «Молодежь шестого декабря на Казанской площади, без сомнения, лишь „настеганное стадо“ в руках каких-то хитрых мошенников, судя по крайней мере по фактам, указанным „Московскими ведомостями“, — писал Достоевский, — что выйдет и что окажется из этого дела — я далее ничего не знаю. Без сомнения, тут дурь, злостная и безнравственная, обезьянья подражательность с чужого голоса, но все же их могли собрать, лишь

<sup>50</sup> Б. п. <Катков М. Н.> Передовая статья // Там же. 17.04.1866. № 81.

<sup>51</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. Санкт-Петербург. 25 апреля 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 76–77.

<sup>52</sup> Неизданный Достоевский. С. 607.

<sup>53</sup> Б. п. <Катков М. Н.> Передовая статья // Московские ведомости. 11.12.1876. № 318.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же.



Императорский лицей цесаревича Николая. Почтовая открытка 1900–1903 гг.

уверив, что они собраны во имя чего-то высшего и прекрасного, во имя какого-то удивительного самопожертвования для величайших целей»<sup>56</sup>.

Уверенный, что главной целью революционной пропаганды является молодежь, Достоевский поддержал защиту Катковым и Леонтьевым классической системы образования, ставшую главной темой «Московских ведомостей» в 1870-е гг., и разделял их мысль, что цель реформирования отечественной средней школы должна состоять не только в изменении учебных планов и программ, но прежде всего — в формировании поколения высокообразованных, преданных престолу и Отечеству людей, которые своими усилиями смогут направить страну по эволюционному пути развития. «За насаждение великой мысли спасибо Каткову и покойному Леонтьеву», — писал Достоевский в начале 1880-х, отмечая, правда, при этом, что саму гимназическую реформу «произвели... отвлеченно», «ввели дубиной», забыв, «что мы не Европа»<sup>57</sup>. Писатель высоко ценил педагогическую деятельность Каткова и Леонтьева и основанный ими в 1868 г. классический Лицей, ставший новаторским для своего времени учебным заведением<sup>58</sup>, и даже принимал участие в судьбе некоторых его воспитанников<sup>59</sup>.

«Отголоски» политических взглядов знаменитого публициста «Московских ведомостей» можно найти во многих художественных произведениях Достоевского. Так, едва ли не в каждом его романе встречаются резко отрицательные образы нигилистов — карикатурный Лебезятников в «Преступлении и наказании», Антип

<sup>56</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. С. 354.

<sup>57</sup> Неизданный Достоевский. С. 668.

<sup>58</sup> Первалова Е. В. Лицей цесаревича Николая (1868–1917) — образцовое учебное заведение нового типа // ЛОКУС: люди, общество, культуры, смыслы. Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. История и политология. М.: МГГУ им. М. А. Шолохова, 2014. № 2. С. 56–67.

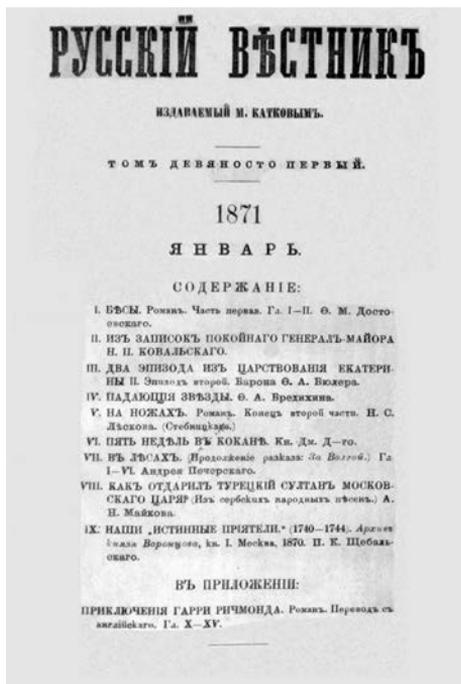
<sup>59</sup> Так, в 1878 г. Достоевский по просьбе Каткова опекал ломоносовского стипендиата Лицея Анатолия Александрова, которого журналист на собственные средства отправил на лечение в Старую Руссу. Впоследствии Александровым были написаны любопытные воспоминания о знакомстве с семьей Достоевских и о работе писателя над романом «Братья Карамазовы» (Александров А. Федор Михайлович Достоевский (страничка воспоминаний) // Светоч и дневник писателя. 1913. № 1. С. 53–56).

Бурдовский и его компания в «Идиоте», «бесы» и «бесовство» в одноименном романе. Одновременно с этим писатель указывал на либеральную интеллигенцию как на один из основных источников распространения нигилистических идей в русском образованном обществе, демонстрируя, что слишком легкомысленное отношение к увлечениям радикальными теориями и игра в нигилизм в результате могут привести к трагическим последствиям. Эта мысль, заявленная в первую очередь в романе «Бесы», напрямую соотносилась с тезисами передовых статей Каткова в «Московских ведомостях», посвященных «нечаевскому делу», а позже — делу В. И. Засулич<sup>60</sup>, в которых обращалось внимание не только на революционную агитацию как на потенциальную угрозу государству, но и на опасность, исходящую из глубин самого образованного общества, — опасность недооценки революционной пропаганды и оправдания ее носителей.

Поляки, время от времени появляющиеся на страницах романов Достоевского, словно бы служили иллюстрацией к антипольским статьям «Московских ведомостей»: заезжий, «очень юливший поляк» в «Бесах»; эпизодическая, но тем не менее запоминающаяся фигура светливого «жалкого полячка» в «Преступлении и наказании», который привел на поминки двоих своих никому не известных соплеменников, рассчитывавших, как видимо, выпить и закусить на дармовщину... Особенно красочно изображены Достоевским паны Муссялович и Врублевский в «Братьях Карамазовых», вызывающие у читателя исключительно стойкую неприязнь и презрение. Писатель, который во всех своих героях, даже в представителях преступного мира, пытался найти гуманные начала, изобразил их как людей мелких и ничтожных. Они появляются в романе, исполненные гордости и собственного достоинства, но тут же обнаруживается их истинная сущность: они — проходимцы, мошенники и карточные шулеры, люди безнравственные и подлые, у которых за душой нет ничего святого, а один из них тут же готов за деньги отказаться от своей любовницы. Именно такая оценка представителей польской шляхты была характерна для публикаций «Московских ведомостей», как и признание того, что сосланные в Россию поляки окружены вниманием и пиететом местного населения. В этой связи весьма показательна ремарка Достоевского, указывающая на лояльное отношение русской интеллигенции к полякам: во время допроса «Пан Муссялович вставлял страшно много польских слов в свои фразы и видя, что это только *возвышает его в глазах председателя и прокурора* (курсив мой. — Е. П.), возвысил наконец свой дух окончательно и стал уже совсем говорить по-польски». Этим замечанием писатель подчеркнул, что во мнении русского образованного общества (в данном случае — представителей закона) поляки приобретают значительность и важность уже в силу своей принадлежности к польской нации, несмотря на нарушение ими законов и правил благопристойности. Безусловно, эти образы нельзя назвать обобщающими, но тем не менее писателем был достаточно верно нарисован определенный тип поляка, встречающегося в общественной жизни тогдашней России. «Поляки у Достоевского созданы из двух противопоставленных друг другу частей. Одна из них состоит из обидчивого самолюбия и гордости, несколько формальной патриотической печали, мистической веры в свои достоинства и привязанности к торжественным формам жизни. Вторая — из ловкости воришек, использующих любой случай, из полного отсутствия угрызений совести и достоинства. <...> Эти две группы черт, которые, казалось бы, невозможно согласовать в одном характере, словно бы объясняются отсутствием чувства реальности, самокритичности и способности вникнуть в чувства других людей», — писал известный польский публицист и литературный критик Ежи Стемповский<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Первалова Е. В. С. Г. Нецаев и «нецаевское дело» в оценке газеты «Московские ведомости» // Медиаскоп. Электронный научный журнал факультета журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2014. Вып. 4; *Ее же*. Освещение процесса Веры Засулич в газете М. Н. Каткова «Московские ведомости» // Вопросы теории и практики журналистики. Научный журнал Байкальского государственного университета. Иркутск, 2015. Т. 4. № 1. С. 29–41.

<sup>61</sup> Стемповский Е. Поляки в романах Достоевского // Новая Польша. Варшава, 2000. № 7–8 (11).



Первая публикация романа «Бесы».  
Журнал «Русский вестник», 1871 г.

прекрасный» идеал — монах Тихон, прототипом которого стал Тихон Задонский. «Но не все будут мрачные лица: будут и светлые... В первый раз хочу прикоснуться к одному разряду лиц, еще мало тронутых литературой, — писал Достоевский Каткову, делясь с ним замыслом романа. — Идеалом такого лица беру Тихона Задонского. Это тоже святитель, живущий на спокойе в монастыре. С ним сопоставляю и свожу на время героев романа. Боюсь очень: никогда не пробовал; но в этом мире я кое-что знаю»<sup>65</sup>. Единого мнения среди литературоведов, почему Катков отказался поместить эту главу романа, нет: были ли на то цензурные соображения<sup>66</sup> или издатель «испугался за нравственность читателей»<sup>67</sup>, однако в отдельном издании «Бесов» 1873 г.,

Безусловно, приведенные примеры отнюдь не свидетельствуют о том, что писатель «шел на поводу» у Каткова<sup>62</sup>, но ему так или иначе приходилось учитывать его позицию по ряду вопросов. Катков, как идейный руководитель журнала, при этом обладающий твердой общественной позицией, принимал непосредственное участие в формировании политической и эстетической программы издания, и бывали случаи, когда он находил необходимым внести изменения в тексты публикуемых на его страницах произведений. Так, к примеру, в процессе подготовки к публикации очередных глав романа «Преступление и наказание» начала обнаруживаться, по признанию самого Достоевского, «противуположность воззрений с редакцией»<sup>63</sup>, и Любимов, с одобрения Каткова, потребовал «решительно» переделать некоторые главы, в результате чего писателем был внесен ряд изменений в рукопись, в частности, в сцену, в которой Соня читает Раскольникову Евангелие<sup>64</sup>. Нечто подобное произошло и с романом «Бесы», в котором Достоевский по настоянию Каткова убрал сцену «У Тихона», в которой безверие и нравственному опустошению Ставрогина противопоставлялся «положительно

<sup>62</sup> Стоит отметить, что рукописи Достоевского Катков готовил к печати всегда сам, хотя редактирование «Русского вестника» после 1863 г. было передано профессору Н. А. Любимову. Так, по свидетельству писателя, Катков «непреренно хотел сам читать» рукопись романа «Братья Карамазовы», и «как Любимов не упрямился его дать ему прочесть, но Катков не согласился и оставил у себя» (*Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 9 ноября (1878) // Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка. С. 271–272.*

<sup>63</sup> *Достоевский Ф. М. Письмо А. П. Миллюкову. Люблино. 10–15 июля 1866 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. С. 164–166.*

<sup>64</sup> *Березкина С. В. Ф. М. Достоевский и М. Н. Катков (Из истории романа «Преступление и наказание») // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2013. Т. 72. № 5. С. 16–25.*

<sup>65</sup> *Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. 8 (20) сентября 1870 г. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 29. Кн. 1. С. 141–142.*

<sup>66</sup> См.: *Гроссман Л. П. Стилистика Ставрогина (К изучению новой главы «Бесов») // Ф. М. Достоевский. Л.; М., 1924. Сб. 2. С. 139–148; Буданова М. Ф. О некоторых источниках нравственно философской проблематики «Бесов» // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1988. Т. 8. С. 93–106.*

<sup>67</sup> *Белов С. В. Роман Ф. М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия // Вестник СПбГУКИ. 2013. Выпуск 4 (17). С. 130–136.*

которое Достоевский готовил уже «без оглядки» на Каткова, данная глава также отсутствовала. По свидетельству Д. Н. Любимова, сына профессора Любимова, именно под влиянием Каткова Ф. М. Достоевского изменил несколько фраз в «Легенде о Великом инквизиторе» и — главное — вставил фразу «Мы взяли Рим и меч кесаря», чтобы подчеркнуть антикатолическую идею легенды, хотя первоначально писатель и «отстаивал правильность основной идеи Великого Инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповедованиям, относительно практической необходимости приспособить высокие истины евангелия к разумению и духовным потребностям обыденных людей...»<sup>68</sup>

Стоит отметить, что Катков как редактор в первую очередь стремился достичь согласия с автором, найти «точки соприкосновения» между своими собственными общественно-политическими воззрениями и авторской позицией, чтобы таким образом установить соответствие и единство основной идеи произведения с направлением своего журнала. «Не всякому виден труд редактора..., как велика его обязанность и как много может зависеть от него и направление, и форма произведения, — говорил журналист. — Цензор исключает, что находит противным Уставу, редактор может больше. Он может действовать положительно на самые источники произведения»<sup>69</sup>. Не исключено, что в процессе написания романов и подготовки их к публикации Достоевский и Катков неоднократно обсуждали отдельные эпизоды. Так было, к примеру, во время работы писателя над романом «Братья Карамазовы», о чем сохранились упоминания в его письмах, адресованных жене. «С Катковым я в наилучших отношениях, в каких когда-либо находился (выделение автора письма. — Е. П.), — пишет Достоевский летом 1878 г. — <...> Сегодня мы просидели и проговорили более 2-х часов»<sup>70</sup>. Через несколько месяцев писатель вновь приехал в Москву и, конечно же, нанес визит Каткову, о беседе с которым сообщал жене: «Вчера ровно в 8 часов был у Каткова. Он меня уже ждал и принял превосходно и любезно, но, видимо, был занят. Я, впрочем, просидел с час. Говорил об романе»<sup>71</sup>. Как представляется, писатель вряд ли стал что-либо менять в текстах романов, если бы это не согласовалось с его собственными убеждениями и если бы он не доверял мнению редактора и не был уверен в целесообразности и верности его замечаний. Показательна, например, реакция Достоевского на редакторскую правку Каткова, внесенную в корректуры романа «Преступление и наказание». Критически оценивая собственные способности к редактированию текстов («написав что-нибудь, совершенно теряю возможность критически отнестись к тому, что написал») и признавая их *многословность* (выделено Достоевским. — Е. П.), писатель признавал за издателем «Русского вестника» право на внесение исправлений в свои тексты: «Что же касается до переделок и выпусков, сделанных Вами, то некоторые из них, как замечаю теперь, конечно, необходимы, но других выпусков (в конце) мне жалко. Впрочем, будь по-вашему! Вам, как судье литературному, я вполне верю! <...> PS. Мне жалко не всех в конце выпусков. Некоторые действительно улучшили это место»<sup>72</sup>. В другом письме Достоевский сообщал Каткову, отвечая, видимо, на сделанные им замечания, что «все скабрзное выкинуто, главное сокращено...»<sup>73</sup>

И в то же время Катков не позволил себе ни единой правки, даже стилистической, в «Пушкинской речи» Достоевского, опубликованной 13 июня 1880 г. в 162 номере «Московских ведомостей» под названием «Пушкин (очерк)». Как свидетельствует

<sup>68</sup> Из воспоминаний Дмитрий Николаевича Любимова (1864–1824) // Вопросы литературы. 1961. № 7. С. 161.

<sup>69</sup> Цит. по: Любимов Н. А. Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга. СПб., 1889. С. 48.

<sup>70</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 22 июня 1878 г. // Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г. Переписка. С. 263.

<sup>71</sup> Достоевский Ф. М. Письмо А. Г. Достоевской. 8 ноября 1878 г. // Там же. С. 268.

<sup>72</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. 19 июля 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 76.

<sup>73</sup> Достоевский Ф. М. Письмо М. Н. Каткову. Б. д. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 78.



Открытие памятника А. С. Пушкину в 1880 г. Худ. С. И. Куклинский, 1940-е гг.

С другой стороны, в контексте Пушкинских торжеств, ставших своеобразным смотрам русской литературы и воспринимавшихся многими современниками как идеологическое противостояние между Тургеневым и Достоевским — выразителями взглядов двух главных неофициальных партий русской интеллигенции — так называемых «западников» и «славянофилов»<sup>76</sup>, это выступление стало крупным общественно-культурным событием, превратилось в важнейший информационный повод, на который откликнулись все без исключения российские издания<sup>77</sup>. В связи с этим сам факт публикации речи Достоевского в «Московских ведомостях» имел для Каткова принципиальное, можно даже сказать символическое значение: журналисту было крайне важно заявить Достоевского как союзника, единомышленника, и появление речи писателя в его газете как нельзя лучше этому способствовало. По словам И. Л. Волгина, «ни одно произведение Достоевского при жизни автора не вызвало такого количества откликов: „очерк“ объемом около одного печатного листа породил лавину комментариев, оценок, возражений и опровержений — лавину, которая на протяжении нескольких месяцев буквально захлестывала русскую прессу»<sup>78</sup>. В полемике, возникшей вокруг выступления Достоевского, издания Каткова однозначно поддержали писателя. В рецензии «Русского вестника» на публикацию «Пушкинской речи» в «Дневнике писателя»<sup>79</sup> в августе 1880 г. подчеркивалось, что именно

секретарь редакции К. А. Иславин, Катков сам готовил текст речи к печати, но, не имея предварительного согласия писателя, «стеснялся изменять некоторые <...> шероховатости слога и лишние фразы»<sup>74</sup>. Достоевскому в Старую Руссу была послана экстренная телеграмма, сообщавшая, что в его рукописи «никаких перемен нет» и «весь интерес» публикации состоит в ее «немедленном появлении»<sup>75</sup>, и затем вся ночь в редакции прошла в ожидании ответа писателя — уникальный случай в истории «Московских ведомостей», где всегда был только один лидер и «одно перо» — сам Катков. Этот факт, несомненно, показывает, что главный идеолог и публицист «Московских ведомостей» не просто глубоко уважал и ценил Достоевского как литератора, но и осознавал масштабность его личности и его значение как мыслителя и духовного лидера России, а «Пушкинскую речь» рассматривал как творческий манифест писателя, утверждающий «смирненную красоту» русского человека, его идеалы и святыни.

<sup>74</sup> Иславин К. А. Письмо Ф. М. Достоевскому. 14 июня 1880 г. // Литературное наследство. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 510.

<sup>75</sup> Иславин К. А. Телеграмма Ф. М. Достоевскому. 11 июня 1880 г. // ОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Ед. хр. 38.

<sup>76</sup> Фокин П. Е., Петрова А. В. «Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского как событие (по материалам рукописного фонда Государственного музея российской литературы им. В. И. Даля) // Незвестный Достоевский. 2020. № 2. С. 162–194.

<sup>77</sup> Викторovich В. А. «Пушкинская речь» Достоевского в свидетельствах современников // Незвестный Достоевский. 2020. № 4. С. 48–69.

<sup>78</sup> Волгин И. Л. Последний год Достоевского: исторические записки. 4-е изд., испр. и доп. М.: АСТ: Зебра Е, 2010. С. 277.

<sup>79</sup> Рецензия «Русского вестника» была полемически направлена против выступления профессора А. Д. Градовского, который в статье «Мечты и действительность», опубликованной

Достоевский показал, что «просвещение в смысле света духовного, озаряющего душу, просвещающего сердце, отрезвляющего ум и указывающего ему дорогу жизни, ... нам нечего черпать из западноевропейских источников за полнейшим присутствием (а не отсутствием) источников русских (выделено автором рецензии. — Е. П.)»<sup>80</sup>. В словах Достоевского: «А идеал народа — Христос. И с Христом, конечно, и просвещение, и в высшие, роковые минуты свой народ наш всегда решает и решал всякое общее всенародное дело свое всегда по-христиански», — рецензент журнала увидел «ключ к разумению всей нравственной личности» писателя и причину «необычайной силы и искренности его слова»<sup>81</sup>.

Неожиданная смерть Достоевского в январе 1881 г. стала, без преувеличения, страшным ударом для Каткова. В некрологе, опубликованном в «Русском вестнике», публицист писал о нем как о «дорогом друге», назвав его «гениальным писателем», чувствовавшим в себе «и жажду, и жар пророка», а его смерть — «великой утратой, понесенной Русскою землею»<sup>82</sup>. Столь высокой

оценки московского журналиста не удостаивался до того момента еще ни один из современных русских литераторов. И это не случайно. В эти годы Достоевский олицетворял для Каткова не только русскую литературу, ее гуманистические традиции и то лучшее, что было ею создано за многолетнюю историю. В судьбе писателя, жизненный путь которого вместил годы нелегких духовных исканий и преодоления радикальных идейных заблуждений, годы, ведущие его от неверия и отрицания к любви, пониманию и обретению идеи Бога, журналист

видел путь истинно христианский, путь, ведущий к прогрессу, к самосовершенствованию, к обретению гармонии с самим собой и с окружающим миром. «Он принадлежит к числу избранных душ, которые неутомимо ищут правды, ищут Бога, — писал Катков в «Московских ведомостях» спустя несколько дней после смерти Достоевского. — Вот в чем, в этом искании Бога, истинный прогресс и человека, и человечества! <...> Он обратился на самого себя, он вступил в борьбу с самим собой, в борьбу упорную, неутомимую; в себе самом, а не в других казнил он беспощадно все дурное и порочное человеческой природы, и чем более он очищался и овладевал собой, тем глубже становился он сыном своего народа и христианином, верующим в простоте сердца. В русском народном чувстве обрел он Христа, и все, что было в нем идеального, стремящегося, все его искания сосредоточились здесь. В своих суждениях и оценках



Ф. М. Достоевский на смертном одре,  
30 января 1881 г.

---

25 июня 1880 г. в либеральной газете «Голос» А. А. Краевского, подверг резкой критике взгляды Достоевского на народ как на носителя истины и учения Христа. В свою очередь, в «Дневнике писателя» Достоевский отверг либеральную программу Градовского и его «западнические представления» о народе.

<sup>80</sup> С. В. <Флеров С. В.> Новости литературы. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского. Единственный выпуск на 1880 год. 1880. Кн. 9. С. 393.

<sup>81</sup> Там же. С. 396–397.

<sup>82</sup> Б. п. <Катков М. Н.> Памяти Федора Михайловича Достоевского // Русский вестник. 1881. Кн. 2. С. 958.

он мог ошибаться, и не столько отдельными мыслями производил он доброе действие на умы, сколько общим строем своей души, общим направлением своих помыслов. В нем мы видим русский ум, который свои идеалы ищет и находит не в пустоте, не в отвлеченностях, а в живой душе своего народа». Главную заслугу Достоевского как писателя журналист видел в том, что «он со всей искренностью и со всей силой своего дара почувствовал и обрел высшую правду в своем народном чувстве, и прежде всего дух милосердия, самое христианское в христианстве начало, которое живет в глубине нашей народности и в котором таится ее истинная сила»<sup>83</sup>.

Отношения Достоевского с Катковым складывались весьма непросто, зачастую даже драматично, особенно когда последний выступал не только в роли литературного редактора художественных произведений писателя, но и нередко пытался воздействовать на их идейную сторону. Несмотря на это, в отношениях между ними все эти годы преобладали доверие и искренность, чему в немалой степени способствовал консерватизм их взглядов на литературный процесс и явления общественной и политической жизни России. Писателя и авторитетного журналиста сближало общее для них обоих стремление к сохранению традиционных отечественных ценностей, уважение к Православию как духовной основе русской нации, отрицание нигилизма и вульгарного материализма, критическое отношение к Западу и системе либеральных европейских ценностей. Будучи единомышленниками в понимании ошибочности и беспочвенности идеологии революционного движения, пагубности бездумной и неоправданной замены отечественного социально-политического опыта и культурных традиций зарубежными аналогами, они противопоставляли усиливающимся в обществе радикальным настроениям идею Бога и Православия, веру в русский народ как носителя истинных национальных ценностей, убежденность в том, что в основе общественной гармонии и мира должны лежать не разрушительные, а созидательные начала.

## Источники и литература

1. *Аверкиев Д. В.* О драме // *Русский вестник*. 1877. Кн. 3. С. 139–189.
2. *Алисов П. Ф.* Катков. Женева, 1887. С. 4.
3. *Александров А.* Федор Михайлович Достоевский (страничка воспоминаний) // *Светоч и дневник писателя*. 1913. № 1. С. 53–56.
4. *Белов С. В.* Роман Ф. М. Достоевского «Бесы»: некоторые аспекты восприятия // *Вестник СПбГУКИ*. 2013. Вып. 4 (17). С. 130–136.
5. *Березкина С. В.* Ф. М. Достоевский и М. Н. Катков (Из истории романа «Преступление и наказание») // *Известия РАН. Серия литературы и языка*. 2013. Т. 72. № 5. С. 16–25.
6. Б. п. <*Катков М. Н.*> Памяти Федора Михайловича Достоевского // *Русский вестник*. 1881. Кн. 2. С. 955–961.
7. Б. п. <*Достоевский Ф. М.*> Ответ «Русском вестнику» // *Время*. 1861. Кн. 5. С. 15–39.
8. Б. п. <*Катков М. Н.*> По поводу статьи «Роковой вопрос» // *Русский вестник*. 1863. Кн. 5. С. 399–418.
9. Б. п. <*Катков М. Н.*> Передовая статья // *Московские ведомости*. 3.04.1866. № 69.
10. Б. п. <*Катков М. Н.*> Передовая статья // *Московские ведомости*. 17.04.1866. № 81.
11. Б. п. <*Катков М. Н.*> Передовая статья // *Московские ведомости*. 11.12.1876 г. № 318.
12. Б. п. <*Катков М. Н.*> Передовая статья // *Московские ведомости*. 1.02.1881. № 32.
13. *Буданова М. Ф.* О некоторых источниках нравственно философской проблематики «Бесов» // *Достоевский*. Материалы и исследования. Л., 1988. Т. 8. С. 93–106.
14. *Буслав Ф. И.* Задачи современной эстетической критики // *Русский вестник*. 1868. Кн. 9. С. 273–336.

<sup>83</sup> Б. п. <*Катков М. Н.*> Передовая статья // *Московские ведомости*. 2.02.1881. № 33.

15. *Викторович В. А.* «Пушкинская речь» Достоевского в свидетельствах современников // *Неизвестный Достоевский.* 2020. № 4. С. 48–69.
16. *Волгин И. Л.* Последний год Достоевского: исторические записки. 4-е изд., испр. и доп. М.: АСТ: Зебра Е, 2010. 736 с.
17. *Григорьев А. А.* Письмо Н. Н. Страхову. 19 октября 1861 г. // *Григорьев А. А.* Материалы для биографии. Пг.: Пушкинский дом при Акад. наук, 1917. С. 283.
18. *Григорьев А. А.* Явления современной литературы, пропущенные нашей критикой // *Время.* 1862. Кн. 1. С. 17.
19. *Гроссман Л. П.* Стилистика Ставрогина (К изучению новой главы «Бесов») // *Ф. М. Достоевский.* Л.; М., 1924. Сб. 2. С. 139–148.
20. *Домбровский Я.* Письмо М. Н. Каткову. Стокгольм. 16 июня 1865 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 24. Л. 31–32.
21. *Достоевская А. Г.* Воспоминания. М.: Правда, 1987. 560 с.
22. *Достоевский Ф. М.* Письма: В 4 т. М.; Л.: Гос. изд-во, 1928.
23. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М.: Наука, 1972–1990. Т. 28, 29.
24. *Достоевский Ф. М., Достоевская А. Г.* Переписка. — М.: Наука, 1979. — 482 с.
25. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. М.: Современник, 1989. 557 с.
26. *Достоевский Ф. М.* Письмо М. Н. Каткову. Санкт-Петербург. 25 апреля 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 76–77.
27. *Достоевский Ф. М.* Письмо М. Н. Каткову. 19 июля 1866 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 76.
28. *Достоевский Ф. М.* Письмо М. Н. Каткову. 1 февраля 1867 г. Петербург. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 21. Л. 78.
29. *Достоевский Ф. М.* Письмо к издателю «Русского вестника» // *Русский вестник.* 1879. Кн. 12. С. 907–908.
30. *Еленский О.* Мысли и воспоминания поляка // *Русская старина.* 1906. Кн. 10. С. 200–242.
31. *Иванова С. И.* Идентичность сквозь призму «Рокового вопроса» в философской концепции Н. Н. Страхова (по материалам публицистики 1860-х) // *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки.* Тула, 2010. № 1. С. 19–27.
32. Из воспоминаний Дмитрий Николаевича Любимова (1864–1824) // *Вопросы литературы.* 1961. № 7. С. 156–166.
33. *Иславин К. А.* Письмо Ф. М. Достоевскому. 14 июня 1880 г. // *Литературное наследство.* Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 510.
34. *Иславин К. А.* Телеграмма Ф. М. Достоевскому. 11 июня 1880 г. // ОР РГБ. Ф. 93. К. 5. Ед. хр. 38.
35. *Касаткин С.* Дорогой памяти М. Н. Каткова от бывших воспитанников Лицея. 20 июня 1891 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 54. Ед. хр. 11.
36. *Катков М. Н.* Письмо Н. Н. Страхову. 18 июня 1963 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 49. Ед. хр. 54.
37. *Кони А. Ф.* Воспоминания о деле Веры Засулич // *Кони А. Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М.: Юридическая литература. 1966. Т. 2. С. 192.
38. *Котов А. Э.* «Царский путь» Михаила Каткова: идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х гг. СПб.: Владимир Даль, 2016. 487 с.
39. *Кунильский Д. А.* Славянофилы и «Время»: к истории запрещения журнала // *Вестник Череповецкого государственного университета.* Череповец, 2015. № 6 (67). С. 87–90.
40. *Лесков Н. С.* На смерть Каткова // *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М.: ГИХЛ, 1856–1958. Т. 11. С. 159–162.
41. *Лонгинов М. Н.* Письмо И. С. Тургеневу. 22 ноября 1856 г. // *Сборник Пушкинского дома на 1923 г.* Пг., 1922. С. 164–165.
42. *Любимов Н. А.* Письмо Ф. М. Достоевскому. 6 мая 1880 г. // ОР РГБ. Ф. 93/II. К. 6. Ед. хр. 33.
43. *Любимов Н. А.* Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга. СПб., 1889. 356 с.
44. *М-ъ.* Письмо М. Н. Каткову. Москва. 1872 г. // ОР РГБ. Ф. 120. К. 42. Л. 208.
45. *Неизданный Достоевский.* Записные книжки и тетради. 1860–1881 гг. Литературное наследство. Т. 83. М.: Наука, 1971. 728 с.

46. *Никитенко А. В.* Дневник: В 3 т. М.: Из-во худ. лит-ры, 1955. Т. 2. 652 с.
47. *Перевалова Е. В.* В борьбе за литературные таланты: гонорарная политика журнала «Русский вестник» в 1850–1880-е гг. // Текст. Книга. Книгоиздание. Томск, 2018. № 18. С. 65–90.
48. *Перевалова Е. В.* Лицей цесаревича Николая (1868–1917) — образцовое учебное заведение нового типа // ЛОКУС: люди, общество, культуры, смыслы. Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. История и политология. М.: МГГУ им. М. А. Шолохова, 2014. № 2. С. 56–67.
49. *Перевалова Е. В. С. Г.* Нечаев и «нечаевское дело» в оценке газеты «Московские ведомости» // Медиаскоп. Электронный научный журнал факультета журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова. М., 2014. Вып. 4.
50. *Перевалова Е. В.* Освещение процесса Веры Засулич в газете М. Н. Каткова «Московские ведомости» // Вопросы теории и практики журналистики. Научный журнал Байкальского государственного университета. Иркутск, 2015. Т. 4. № 1. С. 29–41.
51. *Перевалова Е. В.* «Московские ведомости» М. Н. Каткова в 1863–1864 гг. — политический официоз или орган независимого общественного мнения? // Вестник Томского государственного университета. Филология. Томск: Изд-во ТГУ, 2015. № 4 (36). С. 163–179.
52. *Петерсон К.* По поводу статьи «Роковой вопрос» в журнале «Время» // Московские ведомости. 22.05.1863. № 109.
53. Писатель Игорь Волгин: Главная страсть Достоевского — это Россия // Русский век. URL: [https://ruvek.mid.ru/publications/pisatel\\_igor\\_volgin\\_glavnaya\\_strast\\_dostoevskogo\\_eto\\_rossiya\\_6481/?ysclid=lbhtjhbxbu427901251](https://ruvek.mid.ru/publications/pisatel_igor_volgin_glavnaya_strast_dostoevskogo_eto_rossiya_6481/?ysclid=lbhtjhbxbu427901251) (дата обращения 9.06.2021).
54. *С. В. <Флеров С. В.>* Новости литературы. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского. Единственный выпуск на 1880 год. 1880. Кн. 9. С. 387–403.
55. *Сементковский Р. И.* М. Н. Катков, его жизнь и литературная деятельность: Биографический очерк. СПб., 1892. 80 с.
56. *Станкевич А. В.* Из воспоминаний. Катков // ОР ГРБ. Ф. 70. К. 94. Ед. хр. 11.
57. *Стемповский Е.* Поляки в романах Достоевского // Новая Польша. Варшава, 2000. № 7–8 (11).
58. *Струве Г. Е.* Искусство и позитивизм. Публичные лекции, читаемые автором в Варшавском университете // Русский вестник. 1875. Кн. 5. С. 357–379.
59. *Толстой Ф. М.* Письмо О. Ф. Миллеру. 14 августа 1879 г. // Литературное наследство. Т. 86. М.; Л.: Наука, 1973. С. 487–488.
60. *Фокин П. Е., Петрова А. В.* «Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского как событие (по материалам рукописного фонда Государственного музея российской литературы им. В. И. Даля) // Неизвестный Достоевский. 2020. № 2. С. 162–188.
61. *Чичерин Б. Н.* Воспоминания. Москва сороковых годов. М., 1997. 256 с.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

*Д. И. Стогов*

## **Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в.**

УДК 821.161.1+94(470):32  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_107  
EDN NAEPOF



*Аннотация:* Статья посвящена отношению лидеров и участников правомонархического движения к творчеству и религиозно-философским воззрениям Ф. М. Достоевского. Анализируются публицистические статьи, речи, научные работы идеологов русского консерватизма и монархизма начала XX в., а также проповеди некоторых видных священнослужителей-монархистов. Делается вывод о том, что подавляющее большинство монархистов всецело разделяли почвеннические взгляды писателя, пытались развить его идеи о русском Православии, о «всемирной отзывчивости», о патриотизме. Для многих представителей монархического движения Ф. М. Достоевский оставался величайшим выразителем национального самосознания русского народа, достойным примером для подражания. Религиозно-философские идеи Ф. М. Достоевского прочно вошли в идеологическую основу правого политического мировоззрения. Возникшее в недрах русского консерватизма новое самостоятельное учение — национализм, представители которого ставили интересы русской нации выше идеалов Православия и самодержавия, внесло новую струю в процесс переосмысления творчества и взглядов Ф. М. Достоевского. Многие из националистов считали утопичными идеи писателя о «всемирной отзывчивости», об исторической миссии России. На наш взгляд, подобного рода утверждения не выдерживают проверки временем.

*Ключевые слова:* Достоевский, правые, монархисты, консерваторы, религия, политика, патриотизм, православие, самодержавие, народность.

*Об авторе:* **Дмитрий Игоревич Стогов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории культуры, государства и права Санкт-Петербургского государственного электротехнического университета «ЛЭТИ» им. В. И. Ульянова (Ленина).

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

*Для цитирования:* Стогов Д. И. Ф. М. Достоевский и русские монархисты начала XX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 107–118.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3 (10)

2022

---

*Dmitrii I. Stogov*

## **F. M. Dostoevsky and Russian monarchists of the early twentieth century**



UDC 821.161.1+94(470):32

DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_107

EDN NAEPOF

*Abstract:* The article is devoted to the attitude of the leaders and participants of the right-wing monarchist movement to the creativity and religious and philosophical views of F. M. Dostoevsky. The journalistic articles, speeches, scientific works of the ideologists of Russian conservatism and monarchism of the early twentieth century, as well as the sermons of some prominent monarchist clergy are analyzed. It is concluded that the overwhelming majority of monarchists fully shared the writer's views on soil and tried to develop his ideas about Russian Orthodoxy, about "worldwide responsiveness", about patriotism. For many representatives of the monarchist movement, F. M. Dostoevsky remained the greatest exponent of the national self-consciousness of the Russian people, a worthy example to follow. The religious and philosophical ideas of F. M. Dostoevsky firmly entered the ideological basis of the right political worldview. A new independent doctrine that arose in the depths of Russian conservatism – nationalism, whose representatives put the interests of the Russian nation above the ideals of Orthodoxy and autocracy, introduced a new stream into the process of rethinking the work and views of F. M. Dostoevsky. Many of the nationalists considered the writer's ideas about "worldwide responsiveness" and the historical mission of Russia to be utopian. In our opinion, such statements do not stand the test of time.

*Keywords:* Dostoevsky, rightists, monarchists, conservatives, religion, politics, patriotism, orthodoxy, autocracy, nationality.

### *About the author:* **Dmitrii Igorevich Stogov**

Candidate of Sciences in History, Associate Professor of the Department of Culture history, state and law, Saint-Petersburg State Electrotechnical University "LETI".

E-mail: bel-grigorij@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7619-7642>

*For citation:* Stogov D. I. F. M. Dostoevsky and Russian monarchists of the early twentieth century. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 107–118.

Отмеченное на высоком уровне в 2021 г. двухсотлетие со дня рождения великого русского писателя Федора Михайловича Достоевского (1821–1881) в очередной раз продемонстрировало неиссякаемый интерес к его литературному и философскому наследию среди широких масс населения не только России, но и всего мира. Происходящий на наших глазах «консервативный поворот» в идеологии государственной власти современной России, призывающей отстаивать ценности «русского мира», лишней раз способствует актуализации проблемы изучения мировоззрения русских консерваторов конца XIX — начала XX вв., ведущими представителями которых в период с 1905 по 1917 гг. были монархисты — т. н. черносотенцы<sup>1</sup>.

Напомним, что понятие «черная сотня» означало в Московской Руси тяглое (облагаемое податями) посадское население т. н. «черных слобод». Слово «черносотенец» первоначально использовалось идейными оппонентами монархистов и носило уничижительную характеристику (должно было, по мысли либералов, подчеркивать низкое социальное происхождение членов правомонархических организаций). Однако очень быстро сами консерваторы стали использовать это понятие, тем самым отмечая, что их организации носят народный характер<sup>2</sup>.

В отечественной и зарубежной науке, несмотря на обилие работ, посвященных философским и социально-политическим взглядам Ф. М. Достоевского<sup>3</sup>, практически не рассматривается проблема отношения монархистов начала XX в. к личности и творчеству писателя. Настоящая статья призвана отчасти восполнить этот пробел. В ней мы рассмотрим публицистические статьи, речи, научные работы идеологов русского консерватизма и монархизма начала XX в., а также проповеди ряда видных священнослужителей-монархистов. Некоторые из них непосредственно участвовали в работе монархических организаций или даже занимали в них руководящие роли (например, Б. В. Никольский), другие же симпатизировали монархистам, разделяли их взгляды.

### **Ф. М. Достоевский как апологет монархизма**

Большинство монархических политиков, писателей, публицистов считали великого русского писателя ревностным выразителем знаменитой «Теории официальной народности», сформулированной в 1830-х гг., в период царствования императора Николая II, тогдашним министром народного просвещения графом С. С. Уваровым следующим образом: «Православие, самодержавие, народность». Естественно, монархисты рассматривали политические взгляды исключительно позднего, зрелого писателя, не касаясь его юношеских увлечений революционным движением (участия в кружке петрашевцев). Так, почетный председатель Почаевского отдела монархической организации «Союз русского народа» архиепископ (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий) (1863–1936) в письме к философу Н. А. Бердяеву прямо указывал, что Ф. М. Достоевский,

<sup>1</sup> О русских консерваторах конца XIX — начала XX вв. см. также: *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285; *Его же.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141; *Его же.* Е. Н. Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95; *Его же.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127.

<sup>2</sup> *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М., 2013. С. 20.

<sup>3</sup> *Твардовская В. А.* Достоевский в общественной жизни России. М., 1990; *Васильев А. А.* Консервативные политико-правовые взгляды почвенников (Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова). 2011 // URL: [http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/23095/1/Vasiliev\\_Konservativnyue.pdf](http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/23095/1/Vasiliev_Konservativnyue.pdf) (дата обращения: 22.07.2022); *Его же.* Национальная почва в мировоззрении Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова. 2013 // URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=2114](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=2114) (дата обращения: 22.07.2022); *Домуховский М. А.* Сущность и место государства в политических идеях Ф. М. Достоевского: анархия или национальная идея // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2021. № 1. Т. 2. С. 5–10 и др.

как и знаменитый педагог и идеолог трезвеннического движения С. А. Рачинский, «держались за николаевскую идейную триаду»<sup>4</sup>. К слову сказать, будущий митрополит (в миру носивший имя Алексей), по слухам (скорее всего, легендарного характера) в юности, будучи «охвачен духовными исканиями», якобы явился прообразом Алеши Карамазова в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Впрочем, сам владыка Антоний (Храповицкий) опровергал эти утверждения<sup>5</sup>. Известно, что будущий митрополит не был лично знаком с Федором Михайловичем<sup>6</sup>.

## Ф. М. Достоевский и русский народ

Особое внимание в монархической публицистике отводилось проблеме отношения великого русского писателя к простому народу, «народу-богоносцу»<sup>7</sup>. Архиеп. Антоний (Храповицкий) в очерке под названием «Что значит быть русским националистом?», подчеркивая нравственную сущность русского народа, называл Ф. М. Достоевского, наряду с другими русскими писателями и мыслителями (причем не только славянофилами и почвенниками, но и западниками — например, указаны имена Т. Н. Грановского и К. Д. Кавелина), считавшим, что «принцип, моральный принцип, проведенный в народное сознание, должен определить собою жизнь народа, а не обратно»<sup>8</sup>.

Черносотенные авторы обращали внимание на то, что великий русский писатель считал русский народ просвещенным христианскими истинами. В этой связи первый законоучитель гимназии монархического «Русского собрания» прот. Павел Левашев (1866–1937), принявший мученическую кончину на Бутовском полигоне в 1937 г., приводит характерную цитату из «Дневника писателя» (август 1880 г.): «Я утверждаю, что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение Его. Мне скажут: он учения Христова не знает и проповедей ему не говорят, — но это возражение пустое: все знает, все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие еще, может быть, пел: „Господи сил, с нами буди!“»<sup>9</sup><sup>10</sup>. В статье под названием «Зачем так много у нас обрядов» отец Павел так прокомментировал вышеприведенные слова писателя: «Действительно, мало приготовленный к восприятию догматов христианских в отвлеченной форме, наш русский народ очень легко усвоил и усваивает их в наглядном изображении, посредством богослужебных действий, церковных песнопений и других обрядов, действующих не столько на мышление, сколько на чувство»<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Степанов С. А. Черная сотня: что они сделали для величия России. С. 30.

<sup>5</sup> Там же. С. 321.

<sup>6</sup> Поснов М. Э. Митрополит Антоний как православный богослов-догматист // Церковные ведомости (архиерейского синода, Королевство С. Х. С.). 1 (14) — 15 (28). 6. 1930. № 11–12 (198–199). С. 7.

<sup>7</sup> Выражение, прочно утвердившееся в консервативной политической мысли после выхода в свет романа Ф. М. Достоевского «Бесы». Герой романа И. П. Шатов утверждает: «...Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-„богоносец“, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова?» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 7. СПб., 1895. С. 238–239).

<sup>8</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Что значит быть русским националистом? // Православная Церковь и русский национализм (вторая половина XIX — начало XX века) / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, В. В. Калиновского, А. Э. Котова, А. А. Чемакина. СПб., 2021. С. 474.

<sup>9</sup> Из песнопения Великого повечерия.

<sup>10</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Его же. Собр. соч.: В 15 т. Л.; СПб., 1988–1996. Т. 14. СПб., 1995. С. 443.

<sup>11</sup> Левашев П., прот. Зачем так много у нас обрядов // Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биограф. ст., коммент. А. Д. Степанова; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2011. С. 1043.

Русские монархисты начала XX в. солидаризировались с мнением Ф. М. Достоевского о том, что русский народ в своей основе держится не на культе права, а на господстве идеи. Русский народ, писал генерал от кавалерии, «светский» богослов, писатель славянофильского направления Александр Алексеевич Киреев (1833–1910), — «народ не юридический, а этический», что выражено в его литературе. Это обстоятельство, подчеркивал публицист, есть «главная струна могучего таланта Достоевского»<sup>12</sup>. В этой связи напомним созвучное идеям Достоевского и черносотенцев высказывание русского литературоведа, мыслителя и публициста второй половины XX в. В. В. Кожина о том, что «Россия, в отличие от стран Запада, держава идеократическая»<sup>13</sup>, что лишний раз подтверждает востребованность идей великого русского писателя и в наше время.

### Ф. М. Достоевский и интеллигенция

Привлекали внимание монархистов многочисленные высказывания великого русского писателя о либеральной и революционной интеллигенции, о той разрушительной роли, которую она сыграла в общем процессе либерализации и радикализации русского общества в XIX в. Так, прот. Павел Левашев в очерке под названием «Под впечатлениями московского съезда „Объединенного русского народа“» обращал внимание на тот факт, что «пятьдесят лет подряд ходит в народ наша вольнодумствующая молодежь с целью поднятия его если не до революции и республики, то по крайней мере до конституции, и ходит (к счастью) безуспешно, потому что слишком ярко заявляет свое неуважение к святыням веры народной»<sup>14</sup>. В этой связи отец Павел назвал Достоевского «великим знатоком русской души», который, по его словам, «прямо указал на эту причину недоверия народа к своим просветителям», заявив: «Полюби его (народа) святыни, и он тебя полюбит»<sup>15</sup>. Прот. Павел Левашев, таким образом, подчеркивал важность тезиса великого русского писателя об оторванности российской либеральной и революционной интеллигенции от простого народа, о нежелании большинства представителей образованного общества знать и понимать нужды, чаяния и психологию простых русских крестьян.



Протоиерей Павел Никанорович  
Левашев (1866–1937)

Черносотенцы (в отличие от большинства представителей интеллигенции) вслед за Достоевским понимали важность уважения народных традиций и обычаев, имевших глубоко выраженную православную основу. Любое беспардонное вмешательство в традиционный уклад простого народа, а тем паче оскорбление национальных святынь, понимали они, может привести к росту общего недоверия

<sup>12</sup> Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // *Его же. Учение славянофилов* / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая; предисл. и коммент. С. В. Лебедева; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2012. С. 67.

<sup>13</sup> Кожин В. В. «Черносотенцы» и революция (загадочные страницы истории). Изд. 2-е, доп. М., 1998. С. 200.

<sup>14</sup> Левашев П., прот. Под впечатлениями московского съезда «Объединенного русского народа» // *Святыне черносотенцы...* С. 979.

<sup>15</sup> Там же.



Священномученик протоиерей Иоанн  
Восторгов (1864–1918)

народа к власть имущим и к уничтожению российской государственности. Собственно говоря, оторванность интеллигенции от народа и явилась в итоге одной из причин революционного взрыва 1917 г. На это указывал философ В. В. Розанов, во многом являвшийся последователем Ф. М. Достоевского. В своем «Апокалипсисе нашего времени» Розанов с горечью приводит случай из народной жизни революционной России после февраля 1917 г. На его глазах один «старик лет 60 „и такой серьезный“, Новгородской губернии, выразился: „Из бывшего царя надо бы кожу по одному ремню тянуть“»<sup>16</sup>. Старик, который, быть может, еще за какие-нибудь несколько месяцев до этого боготворил царя! Философ в этой связи отмечает: «Русь слиняла в два дня. Самое большее — в три. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Чтó же осталось-то? Станным образом — буквально ничего»<sup>17</sup>. Розанов справедливо видел главную причину такого

развития событий в оторванности элиты Российской империи от народа, в нежелании видеть и слышать чаяния народных масс.

Вернемся к прот. Павлу Левашеву. Вслед за Достоевским он возмущался деятельностью интеллигентов, «беспочвенных мечтателей и пустых теоретиков», которые «ходили в народ» и «страшно самообольщаются», считая себя, выражаясь по-иностранному, «демократами» или, по-русски, «народниками». Народ, подчеркивал протоиерей, их не принимает и не примет никогда. Почему это происходит? На это, по мысли священномученика, наиболее четко ответил Ф. М. Достоевский еще в 1878 г. в письме к московским студентам. Великий русский писатель, отмечал священник, понимал, что «наша интеллигентная молодежь, воспитанная по-европейски, демократична лишь на словах». На самом же деле, цитировал о. Павел Достоевского, «у нас русский наш интеллигентный демократизм соединился с аристократами против народа: они идут в народ, „чтобы сделать ему добро“, и презирают все его обычаи и его основы. Презрение не ведет к любви!»<sup>18</sup>

В русле проблемы взаимоотношения интеллигенции и простого народа следует рассматривать и высказывание архиеп. Антония (Храповицкого) о Максиме Горьком, который, как указывал архиерей в статье под названием «Наш национализм и загадка Пушкина», «жестко поработил свой когда-то прекрасный талант революционной тенденции»<sup>19</sup>. Иерарх утверждал, что «буревестник революции» «поносит Достоевского» за несочувствие революционному движению. Соответственно, пишет владыка Антоний, «в данном случае Горький также не прав по отношению к Достоевскому, как пушкинский школьник к своей учительнице, ибо во всем, что у него есть прекрасного и правдивого, Горький является учеником Достоевского»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени // *Его же. Соч. Л.*, 1990. С. 469.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Левашев П., прот. Под впечатлениями московского съезда... С. 980. См. также: *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 30. Л.*, 1988. С. 23.

<sup>19</sup> Антоний (Храповицкий), архиеп. Наш национализм и загадка Пушкина // *Православная Церковь и русский национализм...* С. 482.

<sup>20</sup> Там же.

Председатель «Русской монархической партии» сщмч. прот. Иоанн Восторгов (1864–1918), подобно архиеп. Антонию (Храповицкому), в статье под названием «Знамена времени (о. Иоанн Кронштадтский и граф Л. Толстой)» противопоставлял Ф. М. Достоевского либеральным деятелям культуры и утверждал, что их ярчайших представитель Л. Н. Толстой был преисполнен ненависти к Достоевскому<sup>21</sup>.

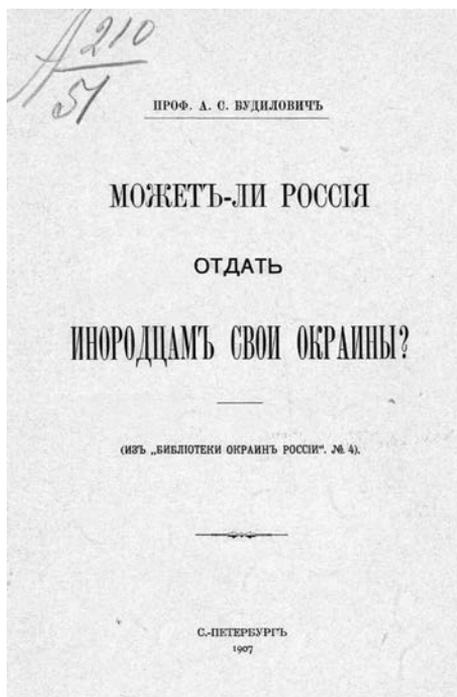
Таким образом, монархисты почитали Ф. М. Достоевского, высоко отзывались о высказываниях великого русского писателя, касающихся недостатков интеллигенции, оторванной, по словам классика, от народа, от православных корней, зараженной либеральным и даже революционным духом.

### Ф. М. Достоевский и славянофильская идея

Русские монархисты начала XX в. считали Ф. М. Достоевского славянофилом, а его философские взгляды — славянофильскими. К примеру, А. А. Киреев в очерке «Славянофилы и славянский вопрос» утверждал, что Достоевский являлся единомышленником славянофилов и, будучи «публицистом-политиком» и «писателем-психологом», «служил тем же идеалам» и «начал было так могущественно и так благотворно действовать на современное молодое поколение»<sup>22</sup>.

Причисление Ф. М. Достоевского к славянофилам характерно и для других русских правых начала XX в. Так, член «Русского собрания», организатор право-монархического «Русского окраинного общества», известный идеолог славянофильства, филолог, славист, публицист Антон Семенович Будилович (1846–1908), отстаивая «бесспорные теоретические и практические доказательства» «племенного и культурного единства» славян, указывая на наличие Промысла Божия, возложенного на Россию «в судьбах славянства и христианства», причислял Ф. М. Достоевского, наряду со свв. равноап. Кириллом и Мефодием, прп. Нестором Летописцем, А. С. Пушкиным и Н. В. Гоголем к сонму ярких выразителей славянской идеи<sup>23</sup>.

Архиеп. Антоний (Храповицкий), произнося 15 декабря 1908 г. слово при погребении А. С. Будиловича, прямо называл Ф. М. Достоевского славянофилом: «Нет других слов, нет других начал для воззвания к жизни нашего закордонного порабощенного народа, как те слова, те верования, те научные убеждения, которые соединяют нас воедино около памятников наших великих русских людей — Хомякова, Аксакова, Самариных, Киреевских, Гильфердинга, Достоевского и около гроба новопреставленного Антония Будиловича»<sup>24</sup>.



Сочинение Антона Семеновича Будиловича (1846–1908) 1907 г.

<sup>21</sup> Восторгов И., прот. Знамена времени (о. Иоанн Кронштадтский и граф Л. Толстой) // Святые черносотенцы... С. 704.

<sup>22</sup> Киреев А. А. Славянофилы и славянский вопрос // Его же. Учение славянофилов. С. 181.

<sup>23</sup> Будилович А. С. 14 февраля 1907 г. // Его же. Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 345.

<sup>24</sup> Там же. С. 753–754.

Прот. Павел Левашев также приравнивал Ф. М. Достоевского к славянофилам (среди которых он называл братьев П. В. и И. В. Киреевских, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова) и утверждал, что все они «нередко предсказывали, что близко время, когда наша Святая Русь скажет миру свое великое слово, и мир пойдет за ней или погибнет»<sup>25</sup>.

Итак, черносотенцы причисляли Ф. М. Достоевского к славянофилам. При этом большинство из них сами себя считали выразителями славянофильских идей. Так, к примеру, известный черносотенец, член Главного совета «Союза русского народа», ученый-правовед, профессор римского права, публицист, поэт, литературный критик Борис Владимирович Никольский (1870–1919) 5 августа 1889 г. в своем дневнике указывал: «Вчера написал стихотворение на тему „Россия и Европа“. Кажется, очень здорово вышло. <...> Я окончательно стал тем, что у нас называется славянофилом. Я им всегда и был, но отрекался от своей веры, увлекался другими веяниями — во всем виновата моя восторженность и увлекающаяся натура». Далее автор дневника отмечает: «Папа был славянофил и патриот в лучшем и благороднейшем смысле этого слова — и теперь передо мною встает тот же идеал, которого он был осуществлением»<sup>26</sup>.

### Ф. М. Достоевский и историческая миссия России

Идеологи русского монархического движения начала XX в. неоднократно обращались в своих трудах к идеям Ф. М. Достоевского, связанным с исторической миссией России и русского народа. С наибольшей полнотой эти идеи были выражены писателем в знаменитой «Пушкинской речи». Достоевский указывал: «...Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. <...> Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»<sup>27</sup>.

Поясняя свою мысль, писатель отмечал: «Способность эта (выражаясь словами самого Ф. М. Достоевского, «способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного». — Д. С.) есть всецело способность русская, национальная. <...> Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее во все двухсотлетие с Петровской реформы не раз. Обозначая эту способность народа нашего, я не мог не выставить в то же время, в факте этом, и великого утешения для нас в нашем будущем, великой и, может быть, величайшей надежды нашей, светящей нам впереди»<sup>28</sup>.

Ф. М. Достоевский в «Пушкинской речи» особо подчеркивал: «Русская душа, <...> гений народа русского, может быть, наиболее способны из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия»<sup>29</sup>.

На наш взгляд, наиболее глубоко оценил идеи Ф. М. Достоевского об исторической миссии России и русского народа известный поэт и публицист, один из основателей старейшей черносотенной организации — «Русского собрания» Василий Львович Величко (1860–1903). В статье «Духовная сущность и свобода писателя» публицист подчеркивал, что «гений Достоевского с мистической прозорливостью нашел, во мраке

<sup>25</sup> Цит. по: Святые черносотенцы... С. 932–933.

<sup>26</sup> Никольский Б. В. Дневник // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 520 (Никольские В. В. и Б. В.). Оп. 1. Д. 340. Л. 28.

<sup>27</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1880. Август // *Его же*. Полн. собр. соч. Т. 11. Ч. 2. СПб., 1895. С. 469 (Гл. 2. Пушкин (очерк). Произнесено 8 июня в заседании Общества Любителей Русской Словесности).

<sup>28</sup> Там же. С. 447–448 (Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже Речи о Пушкине).

<sup>29</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1880. Август // *Его же*. Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26. С. 131.

и грязи, искру божественного огня, показал ее и зажег ею сердца»<sup>30</sup>. Поэт и монархист называл Федора Михайловича «русским витязем»<sup>31</sup>, «титаном»<sup>32</sup>, который зажег «тысячи сердец во время почти всеобщего, всестороннего отрицания и скептицизма»<sup>33</sup>.

Комплементарные оценки жизни, творчества, философских, религиозно-политических взглядов Ф. М. Достоевского встречаются и в трудах других русских монархистов. К примеру, Б. В. Никольский написал пространный очерк, посвященный знаменитому литературному критику, философу и публицисту Н. Н. Страхову, который оказал огромное влияние на формирование мировоззрения Никольского. Автор очерка ставил Страхову в заслугу тот факт, что он любил Достоевского<sup>34</sup>.

Стоит, однако, отметить, что в начале XX в. постепенно (особенно этот процесс усилился в годы премьерства П. А. Столыпина) в недрах русского консерватизма возникло, по сути дела, самостоятельное общественно-политическое течение — русский национализм. Националисты, идейно близкие к черносотенству, тем не менее, несколько видоизменили классическую уваровскую триаду «Православие, Самодержавие, Народность», введя в оборот новый лозунг: «Самодержавие, Православие, Единодержавие». Фактически националисты, в отличие от черносотенцев, на первое место поставили не Православную веру, а русский национализм. Наиболее известным политическим движением националистов явился созданный не без личного участия Столыпина в 1908 г. «Всероссийский национальный союз» (ВНС). Главным идеологом и наиболее известным представителем ВНС стал талантливый публицист Михаил Осипович Меньшиков (1859–1918). В его трудах уже встречаются определенные нотки сомнения в способности реализации на практике идеи «всемирной отзывчивости» Ф. М. Достоевского. Публицист в этой связи писал: «Меня смущает голословное и бездоказательное решение мирового вопроса: Русь православная обновит мир (а главное дело — духовно обновит), Русь православная скажет свое слово гнилому Западу... Сомневаюсь, несмотря на великий авторитет Достоевского и Самарина»<sup>35</sup>.

Еще более радикальное критическое переосмысление религиозно-политических взглядов Ф. М. Достоевского наблюдается в творчестве некоторых других националистов. Так, публицист, богослов, историк, педагог Дмитрий Васильевич Скрынченко (1874–1947), являвшийся одним их организаторов Минского отдела «Всероссийского национального союза», указывая на верно определенные великим русским писателем



Василий Львович Величко  
(1860–1903)

<sup>30</sup> Величко В. Л. Духовная сущность и свобода писателя // *Его же. Русские речи* / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанова; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2010. С. 53–54.

<sup>31</sup> Там же. С. 67.

<sup>32</sup> Там же. С. 68.

<sup>33</sup> Там же. С. 67.

<sup>34</sup> Никольский Б. В. Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк // *Его же. Сокрушить крамолу* / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогова; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2009. С. 291.

<sup>35</sup> Цит. по: Орлов А. С. Интеллектуальная биография, социально-философские взгляды и публицистическая деятельность М. О. Меньшикова до начала работы в «Новом времени». Дис. ... канд. ист. наук. Орел, 2015. С. 122.

особенности характера русских («общечеловечность», космополитичность, необыкновенная широта взглядов, терпимость к разного рода воззрениям, убеждениям, национальностям, верованиям»), отдавая им должное (терпимость — «прекрасная, ценная черта: в ней — залог будущей великой роли России»<sup>36</sup>), тем не менее, считал их весьма опасными, полагая, что в них «кроется и залог многих страшных несчасть, которые переживало и переживает измученное отечество наше»<sup>37</sup>. Публицист делал категоричный вывод: «Общечеловечность характера русского человека является причиной слабого развития в нем национального самосознания»<sup>38</sup>.

Близкий по своим взглядам к русским националистам философ Виктор Адрианович Беляев (1883 — после 1953) в очерке «Национализм, война и христианство» считал идеи Ф. М. Достоевского утопичными. Он писал: «...Само собой ясно, что формальная возможность еще не может свидетельствовать в пользу реальной осуществимости. Факты же говорят лишь о приближении к идеальной универсальности, в пользу же ее полного и адекватного осуществления свидетельствовать не могут»<sup>39</sup>.

Наконец, профессор Московской духовной академии Михаил Михайлович Тареев (1867–1934) прямо высказывал мысль о том, что Ф. М. Достоевский преувеличивал, заявляя, будто «не православный не может быть русским»<sup>40</sup>. По мнению профессора, все, что говорил Федор Михайлович о Православии, можно соотнести с тем, что «можно сказать о древней еврейской религии»<sup>41</sup>. Считая, что «высота еврейских пророков есть относительная высота»<sup>42</sup>, Тареев, отождествляя Достоевского с ветхозаветными пророками, категорично утверждал: «Смело можно сказать, что Достоевский в понимании православия русского народа стоит на высоте древних еврейских пророков, которые предназначали еврейскому народу великую миссию — благовествовать всему миру мир, правду и спасение... Но и высота еврейских пророков есть относительная высота, неизмеримо превзойденная в Евангелии. И еврейские пророки не могли стать выше той ограниченности, которая существенно заключалась в самой идее народной богоизбранности. И Достоевский стоит на высоте еврейских пророков, а не на высоте Евангелия»<sup>43</sup>.

В небольшой по объему статье мы проанализировали отношение лидеров и участников правомонархического (черносотенного) движения к творчеству и религиозно-философским воззрениям Ф. М. Достоевского. Нами рассмотрены отдельные публицистические статьи, речи, научные работы идеологов русского консерватизма и монархизма начала XX в., а также проповеди некоторых видных священнослужителей-монархистов. Можно уверенно сделать вывод о том, что подавляющее большинство монархистов всецело разделяли почвеннические взгляды писателя (точнее, причисляли его к славянофилам), пытались развивать его идеи о русском Православии, о «всемирной отзывчивости», о патриотизме. Для многих представителей черносотенного движения Ф. М. Достоевский оставался наиболее ярким выразителем национального самосознания русского народа, достойным примером для подражания. Религиозно-философские идеи Ф. М. Достоевского прочно вошли в идеологическую основу правого политического мировоззрения.

Тем не менее, возникшее в недрах русского консерватизма новое самостоятельное учение — национализм, представители которого ставили интересы русской нации выше идеалов Православия и самодержавия, внесло новую струю в процесс

<sup>36</sup> Скрынченко Д. В. О национализме // Православная Церковь и русский национализм... С. 642.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Беляев В. А. Национализм, война и христианство // Православная Церковь и русский национализм... С. 692.

<sup>40</sup> Православная Церковь и русский национализм... С. 31 (Предисловие к сборнику).

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Тареев М. М. Христианская проблема и русская религиозная мысль (фрагменты) // Православная Церковь и русский национализм... С. 651.

<sup>43</sup> Там же.

переосмысления творчества и взглядов Ф. М. Достоевского. Многие из националистов считали утопичными идеи писателя о «всемирной отзывчивости», об исторической миссии России. Вместе с тем, на наш взгляд, подобного рода утверждения не выдерживают проверки временем. Российское государство, «Третий Рим», призвано реализовывать на практике свою историческую миссию — нести свет другим народам, защищать слабого от сил зла. Русский Государь всегда являлся «катехоном», удерживающим мир от падения в бездну. Отказ от реализации исторической миссии России, который наблюдался в отдельные периоды отечественной истории (в частности, в 1990-е гг.), всегда приводил к глубокому кризису (прежде всего, мировоззренческому) русского народа.

## Источники и литература

1. *Будилович А. С.* Славянское единство / Сост., предисл. и примеч. Ю. В. Климакова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 784 с.
2. *Васильев А. А.* Консервативные политико-правовые взгляды почвенников (Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева, Н. Н. Страхова). 2011 // URL: [http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/23095/1/Vasiliev\\_Konservativnyye.pdf](http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/23095/1/Vasiliev_Konservativnyye.pdf) (дата обращения: 22.07.2022).
3. *Васильев А. А.* Национальная почва в мировоззрении Ф. М. Достоевского, А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова. 2013 // URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=2114](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=2114) (дата обращения: 22.07.2022).
4. *Величко В. Л.* Русские речи / Сост. предисл. и коммент. А. Д. Степанова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 400 с.
5. *Домуховский М. А.* Сущность и место государства в политических идеях Ф. М. Достоевского: анархия или национальная идея // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2021. № 1. Т. 2. С. 5–10.
6. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 11. Ч. 2. СПб.: А. Ф. Маркс, 1895. 330 с.
7. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 26. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1984. 463 с.
8. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 30. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1988. 456 с.
9. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 7. СПб.: А. Ф. Маркс, 1895. 654 с.
10. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1988–1996. Т. 14. СПб.: Наука, 1995. 783 с.
11. *Киреев А. А.* Учение славянофилов / Сост. С. В. Лебедев, Т. В. Линицкая; предисл. и коммент. С. В. Лебедева; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 640 с.
12. *Кожин В. В.* «Черносотенцы» и революция (загадочные страницы истории). Изд. 2-е, доп. М.: б. и., 1998. 228 с.
13. *Никольский Б. В.* Сокрушить крамолу / Сост., предисл. и примеч. Д. И. Стогова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 464 с.
14. *Орлов А. С.* Интеллектуальная биография, социально-философские взгляды и публицистическая деятельность М. О. Меньшикова до начала работы в «Новом времени». Дис. ... канд. ист. наук. Орел, 2015. 207 с.
15. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 520 (Никольские В. В. и Б. В.). Оп. 1. Д. 340. Л. 28.
16. *Поснов М. Э.* Митрополит Антоний как православный богослов-догматист // Церковные ведомости (архиерейского синода, Королевство С. Х. С.). 1 (14) — 15 (28). 6. 1930. № 11–12 (198–199). С. 7.
17. Православная Церковь и русский национализм (вторая половина XIX — начало XX века) / Под ред. А. А. Иванова; вступ. ст., сост., коммент. А. А. Иванова, И. В. Амбарцумова, В. В. Калиновского, А. Э. Котова, А. А. Чемакина. СПб.: Владимир Даль, 2021. 799 с.

18. *Розанов В. В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В. В.* Соч. Л.: Васильевский остров, 1990. 575 с.
19. Святые черносотенцы. Священный Союз Русского Народа / Сост., вступ. и биогр. стг., комм. А. Д. Степанова; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1136 с.
20. *Степанов С. А.* Черная сотня: что они сделали для величия России. М.: Яуза-пресс, 2013. 671 с.
21. *Стогов Д. И.* Б. В. Никольский и Б. А. Садовской об императоре Александре III // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 270–285.
22. *Стогов Д. И.* Н. Е. Марков: жизнь и деятельность русского монархиста в изгнании // Русско-Византийский вестник. 2021. № 4 (7). С. 116–127.
23. *Стогов Д. И.* Русские консерваторы конца XIX — начала XX в. об эпохе императора Александра III // Русско-Византийский вестник. 2021. № 1 (4). С. 125–141.
24. *Стогов Д. И.* Трубецкой и русские консерваторы: к истории взаимоотношений // Русско-Византийский вестник. 2021. № 3 (6). С. 83–95.
25. *Твардовская В. А.* Достоевский в общественной жизни России. М.: Наука, 1990. 344 с.
26. *Юрский Г.* [Замысловский Г. Г.] Правые в Третьей Государственной думе. Харьков: Изд. Центрального предвыборного комитета Объединенных русских людей, 1912. 254 с.

*О. С. Кругликова*

**Образ Петра Великого  
в публицистике Ф. М. Достоевского**

УДК 821.161.1-9+94(470)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_119  
EDN ISJLJV



*Аннотация:* В статье анализируется эволюция взглядов Ф. М. Достоевского на историческую роль первого русского императора, осмысление писателем политического и духовного значения преобразовательной деятельности Петра Великого для России как государства и русских как нации. Материалом для исследования послужили публицистические выступления Достоевского на страницах журналов «Время» и «Дневник писателя», а также его записи в рабочих тетрадях и фрагменты эпистолярного наследия писателя. Показано, что значение петровского периода русской истории Достоевский видел в том, что нация в результате преобразований раскололась на две неравные части, каждая из которых в дальнейшем выполняла свою часть миссии по формированию русской культуры: элита обретала беспрецедентное «расширение взгляда» и приобщалась к лучшему в культурах всех наций мира, народ хранил святыню православия. Петровский период закрепостил одну часть нации во имя «окультуривания» другой, но при всех своих негативных чертах был, по мнению Достоевского, необходим и закономерен. При этом Достоевский неоднократно подчеркивает, что этот период пройден, полностью исчерпал себя, и современная писателю задача русского народа — объединить «вкусивших от культуры» и хранителей народной правды и народной традиции для формирования культурного синтеза, который обозначил бы уникальность русской культуры как культуры одновременно глубоко национальной и всечеловеческой.

*Ключевые слова:* Ф. М. Достоевский, «Дневник писателя», Петр I.

*Об авторе:* **Ольга Сергеевна Кругликова**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: o.kruglikova@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-182X>

*Для цитирования:* Кругликова О. С. Образ Петра Великого в публицистике Ф. М. Достоевского // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 119–128.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-42018.

*Olga S. Kruglikova*

**The image of Peter the Great  
in the journalism of F. M. Dostoevsky**



UDC 821.161.1-9+94(470)

DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_119

EDN ISJLV

*Abstract:* The article analyzes the evolution of FM Dostoevsky's views on the historical role of the first Russian emperor, the writer's perception of the political and spiritual significance of the reforming activities of Peter the Great for Russia as a state and Russians as a nation. The issue is investigated on the basis of Dostoevsky's publicistic speeches published in the magazines "Time" and "Diary of a Writer", as well as his entries in workbooks and fragments of the writer's epistolary heritage. It is shown that Dostoevsky saw the significance of the Peter the Great period of Russian history in the fact that the transformations split the nation into two unequal parts, each of which subsequently fulfilled its part of the mission to form Russian culture: the elite acquired an unprecedented "broadening of view" and learned the best in the cultures of all nations, commoners kept the shrine of Orthodoxy. The Peter's period enslaved one part of the nation in the name of "civilizing" another part, but with all its negative features, this period was, according to Dostoevsky, necessary and logical. At the same time, Dostoevsky repeatedly emphasizes that this period has passed, having completely exhausted itself, and the current task of the Russian people is to unite those who have "tasted the culture" and those who have kept the people's truth and folk tradition. This union will form a cultural synthesis that would indicate the uniqueness of Russian culture as a culture that is deeply national and all-human at the same time.

*Keywords:* F. M. Dostoevsky, "Diary of a Writer", Peter I.

**About the author: Olga Sergeevna Kruglikova**

Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of History of Journalism, St. Petersburg State University.

E-mail: o.kruglikova@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0724-182X>

*For citation:* Kruglikova O. S. The image of Peter the Great in the journalism of F. M. Dostoevsky. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 119–128.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-42018.

Почвенничество как социально-философская система вызывает в последнее время все более напряженный интерес исследователей. И в контексте осмысления идей евразийства и его современного политического воплощения<sup>1</sup>, и в сфере философских размышлений о формировании русской национальной идентичности, и в рефлексии процессов глобализации вопрос о сущности почвенничества остается актуален. Пытаясь проанализировать содержание почвенничества как социально-философской системы, определить его истоки и границы, мы должны обратиться к вопросу о том, как создатель почвенничества Ф. М. Достоевский осмыслил исходную точку, зарождение той проблемы, на решение которой были направлены духовные искания почвенников. В объявлении об издании журнала «Время», которое можно в каком-то смысле считать первым манифестом почвенничества, было сказано, что цель почвенников — примирение цивилизации с народным началом и тем самым упразднение старинного раздора славянофилов и западников: «Реформа Петра Великого и без того нам слишком дорого стоила: она разъединила нас с народом... Но теперь разъединение заканчивается. Петровская реформа, продолжавшаяся вплоть до нашего времени, дошла до последних своих пределов. Дальше нельзя идти, да и некуда: нет дороги; она вся пройдена. Все последовавшие за Петром узнали Европу, примкнули к европейской жизни и не сделались европейцами... Мы знаем теперь, что мы и не можем быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых, выработанных Европой из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных»<sup>2</sup>.

Идея воссоединения национальной традиции с европейской образованностью, положенная в основу почвенничества, «примирение цивилизации с народным началом»<sup>3</sup>, мыслилась Достоевским как возможность уникального культурного синтеза, который и будет тем новым словом, что призвана явить собою в мире Россия. Но это требовало преодоления «домашнего раздора» славянофилов и западников. Резко обозначался и источник этого раздора — Петровская реформа. Образ Петра Великого как исторического деятеля, каким он рисуется творческому взору Достоевского, отношение писателя к первому императору и его эпохе становятся, таким образом, важнейшими элементами почвеннической доктрины.

О Петре Достоевский высказывался различно — особенно ярко это выражается в неизданных материалах, в знаменитых записных тетрадах, где автор не был стеснен регламентациями публичного диалога и позволял себе высказываться более определенно и резко. В тетради 1874–75 гг. Достоевский делает пометки о «второстепенности и мелочности взглядов Петра», критикует императора за отсутствие экономического чутья и непонимание идеи православия и даже позволяет себе такие резкие суждения, как «развратник и нигилист... Изверг — сыноубийца»<sup>4</sup>. И в то же время в тетрадах 1876–77 гг. Петр предстает как «великий преобразователь, взглянувший на Россию таким широким и работающим помещиком»<sup>5</sup>. За несколько лет до этого в письме А. Н. Майкову Достоевский предлагает другу-поэту сюжет для стихотворной баллады, которая давала бы «целую горячую картину» духовной жизни Европы рубежа XV–XVI столетий и множество параллелей с русскими картинами, «но с намеками об будущности этой картины, о будущей науке, об атеизме, о правах человечества, сознанных по-западному, а не по-нашему...», и предполагает, что «не надо кончать былины на Петре, например, о котором

<sup>1</sup> Джанибеков Б. Т. Социальность в идеях почвенничества // Культура в евразийском пространстве: традиции и новации. 2020. № 1 (4). С. 14–19.

<sup>2</sup> Громова Н. А. Достоевский. Документы, дневники, письма, мемуары, отзывы литературных критиков и философов. М.: Аграф, 2000. С. 68.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. / [Статьи Л. М. Розенблюма и Г. М. Фридлендера]. М.: Наука, 1971. С. 364.

<sup>5</sup> Там же. С. 603.



Петр I. Худ. В. А. Серов, 1907 г.

непреренно нужно *особенное хорошее слово* (курсив мой. — О. К.) и хорошая поэма-былина с смелым и откровенным взглядом, нашим взглядом»<sup>6</sup>.

Конечно, полифоническое звучание всех идей и образов — одно из самых характерных свойств творчества Достоевского, что неоднократно отмечалось исследователями, начиная с М. М. Бахтина, но, тем не менее, при всей пластичности и кажущейся изменчивости, образы и идеи Достоевского раскрывают системное и цельное мировоззрение, лежащее в их основе. И выявить его — работа для читателя, и работа весьма непростая. Услышать голос великого мыслителя непросто, ведь «голос Достоевского для одних исследователей сливается с голосами тех или иных из его героев, для других является своеобразным синтезом всех этих идеологических голосов, для третьих, наконец, он просто заглушается ими»<sup>7</sup>. Виной тому специфика художественного творчества. Социально-философская концепция Достоевского выражена преимущественно в художественных произведениях, опосредованно, через сюжет, через слова, поступки и оценки его героев. Это всегда тревожило самого писателя.

В одном из писем К. П. Победоносцеву, написанных в период работы над романом «Братья Карамазовы», Достоевский раскрывает свой замысел выразить положительную идею, которая давала бы ответы на вопросы, поставленные оппонентами Достоевского и вложенные им в уста его литературного героя Ивана Карамазова. В образе Ивана писатель умышленно в концентрированной форме воплощает черты того движения, которому желал бы противостоять, но не стремится упростить этот образ до собрании негативных черт, напротив, он рисует читателям Ивана во всей его кажущейся правоте и обаятельной притягательности. Именно поэтому главная тревога писателя состоит в том, будет ли положительная идея, выраженная в образе Алеши Карамазова, «достаточным ответом», поскольку ответ этот «не прямой, не на положения, прежде выраженные (в «Великом» инквизиторе» и прежде) по пунктам, а лишь косвенный. Тут представляется нечто прямо противоположное выше выраженному мировоззрению, — но представляется опять-таки не по пунктам, а, так сказать, в художественной

<sup>6</sup> Достоевский Ф. М. Письмо Майкову от 15 мая 1869 г. // *Его же*. «Человек есть тайна...» / Вступ. ст. и сост. Б. Н. Тарасова. М.: Известия, 2003. С. 502.

<sup>7</sup> Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972. С. 29.

картине. Вот это меня и беспокоит, то есть буду ли понятен и достигну ли хоть каплю цели. А тут вдобавок еще обязанности художественности: потребовалось представить фигуру скромную и величественную, между тем жизнь полна комизма и только величественна лишь в внутреннем смысле ее, так что поневоле из-за художественных требований принужден был в биографии моего инока коснуться и самых пошловатых сторон, чтоб не повредить художественному реализму»<sup>8</sup>.

«Буду ли понят» — вечный трепет Достоевского-писателя, который и порождал стремление его к журнализму. Журнализм, как отмечает В. Захаров, «был идеальным творческим устремлением Достоевского»<sup>9</sup>. Н. Н. Страхов подчеркивал, что Достоевский был «вполне журналист... с молодости был воспитан на журналистике и остался ей верен до конца»<sup>10</sup>. Казалось бы, журналистика давала возможность прямого доверительного разговора с читателем, свободного от необходимости подчиняться требованиям художественности. Но, освобождая от одних ограничений, журнальная публицистика накладывала другие — желая найти наиболее короткий путь к читателю, в публицистике Федор Михайлович умышленно придерживался фельетонной манеры изложения, по мнению Н. Н. Страхова «иногда даже насилывал себя, стараясь быть борзописцем и фельетонистом ради принесения общей пользы»<sup>11</sup>.

Поэтому трактовка образа Петра Великого определяется во многом спецификой публицистической манеры Достоевского, особенно ярко отразившейся в публикациях зрелого периода творчества, прежде всего, в «Дневнике писателя». «Вечные вопросы» не существовали для Достоевского в отрыве от повседневности, повседневность была их живым и непосредственным выражением, так что в журналистике 1870-х гг. Достоевский попытался примирить вечное и скоротечное; по выражению Страхова, «соединял важность мысли с простотою и легкостью болтовни»<sup>12</sup>.

Поэтому и высказывания Достоевского о Петре Первом кратки, образны и афористичны, он появляется на страницах «Дневника писателя» как символ определенных исторических процессов, получающих свое развитие и отражение в современной писателю политической реальности. При этом трактовка смысла преобразовательной деятельности царя у Достоевского глубоко оригинальна. Говоря о цене Петровских реформ, Достоевский уходит от традиционных для журналистики этого периода мотивов жестокости репрессивных мер преобразователя, внедрявшего палочное просвещение; «дороговизна» реформ для Достоевского — в том духовном неустройстве, которое вызвал культурный раскол европеизированной элиты с народом.

Важно отметить, что «Петровская эпоха» для Достоевского имеет очень точно обозначенные хронологические границы, чего мы не встретим в публицистике других авторов. Все отмечают Петровскую реформу как точку начала новой эпохи в истории России, но никто не говорит о том, что эта эпоха, порожденная Петром, кончилась; современники Достоевского ощущают себя живущими в этом, установленном Петром, периоде русской истории. А Достоевский на страницах «Дневника писателя» неоднократно восклицает: «Но теперь, с уничтожением крепостного права, закончилась реформа Петра»<sup>13</sup>; «Да ведь девятнадцатым февралем и закончился по-настоящему петровский период русской истории»<sup>14</sup>. Итак, по Достоевскому «Петровская эпоха» — это почти двести лет, протекшие от воцарения Петра до манифеста об освобождении крестьян, и коль скоро у этого периода есть четкие

<sup>8</sup> *Достоевский Ф. М.* Письма. 217. К. П. Победоносцеву. 24 августа (5 сентября) 1879. Эмс // *Его же.* Собр. соч.: В 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 593–595.

<sup>9</sup> *Захаров В.* Предисловие // *Достоевский и журнализм* / Под ред. В. Захарова, К. Степаняна, Б. Тихомирова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С. 16.

<sup>10</sup> Там же. С. 531.

<sup>11</sup> *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Ф. М. Достоевском // *Достоевский в воспоминаниях современников*: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 419.

<sup>12</sup> Там же. С. 501.

<sup>13</sup> *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя: В 2 т. Т. 1. М.: Книжный клуб 36.6, 2011. С. 246.

<sup>14</sup> Там же. С. 87.



«Дневник писателя» Ф. М. Достоевского  
за 1876 г.

границы, он должен быть наполнен и одухотворен какими-то конкретными идеями, которые возникли, расцвели и исчерпали себя в эти полтора столетия. Таких идей, определявших смысл Петровской эпохи, Достоевский обозначает две.

Первую из них писатель максимально точно характеризует, вступая в полемику с публицистом «Русского вестника» В. Г. Авсеенко, который позволил себе на страницах журнала М. Н. Каткова несколько критических высказываний о русском народе как пассивной и инертной силе, скептически отнесясь к идее Достоевского о превосходстве народной правды над образованностью высших классов. Автор «Дневника писателя» определяет Петровскую эпоху как время закрепощения одной части нации во имя просвещения другой. Достоевский патетически восклицает, обращаясь к своему оппоненту и обвиняя его в неблагодарности к народу: «...Стоило вас культурить, чтоб взамен того развратить народ... Неужели ж народ наш, закрепощенный именно ради Вашей же культуры..., после двухсотлетнего рабства своего заслужил от Вас, от окультируившегося человека,

вместо благодарности или даже жалости, лишь один только этот высокомерный плевок... За Вас же он был двести лет связан по рукам и по ногам, чтобы Вам ума из Европы прибыло, и вот Вы, когда Вам прибыло из Европы ума (?), избоченившись перед связанным и оглядывая его с культурной высоты своей, вдруг заключаете о нем, что он „плох и пассивен и мало выказал деятельности (это связанный-то), а проявил лишь некоторые пассивные добродетели...“»<sup>15</sup>.

В вопросе о культуре звучат интересные ноты, во многом предвосхищающие идеи, сформулированные в начале XX в. Освальдом Шпенглером, о принципиальном различии понятий «цивилизация» и «культура». Хотя в разрозненных публицистических выступлениях, письмах и черновых записях Достоевского нельзя проследить четкого терминологического разделения, все-таки это различие прочитывается. Из Европы образованный класс принял не культуру, которая всегда органически связана с жизнью народа, а именно цивилизацию, не дух и смысл, а внешние атрибуты. «Что же культурного-то, по-вашему, мы принесли народу: перчатки, кареты»<sup>16</sup>, — записывает Достоевский в тетради 1875–76 гг. Сходную идею развивает писатель в одном из писем К. П. Победоносцеву: «Культуры нет у нас (что есть везде), дорогой Константин Петрович, а нет — через нигилиста Петра Великого. Вырвана она с корнем. А так как не единым хлебом живет человек, то и выдумывает бедный наш бескультурный поневоле что-нибудь пофантастичнее, да понелепее, да чтоб ни на что не похоже (потому что хоть все целиком у европейского социализма взял, а ведь и тут переделал так, что ни на что не похоже)»<sup>17</sup>.

Культура как синоним духовности и цивилизация как символ бытовой благоустроенности, неумеренного потребления и разврата неоднократно появляются

<sup>15</sup> Там же. С. 325.

<sup>16</sup> Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 463.

<sup>17</sup> Достоевский Ф. М. Письма. 209. К. П. Победоносцеву. 19 мая 1879. Старая Русса // *Его же*. Собр. соч.: В 15 т. Т. 15. С. 577–579.

в записных тетрадах. «Наше Петром Великим отученное от всякого дела общество»<sup>18</sup>, продолжая осваивать внешние атрибуты цивилизации, оказалось, как пишет Достоевский, «окультуренно отрицательно», и осталось от этого внешнего окультуривания лишь исковерканный французский да проживание доходов. Цивилизация «перчаток и карет» усвоилась через разврат: «Всякая цивилизация начинается с разврата. Жадность приобретения. Зависть и гордость. Развратом взяла реформа Петра Великого». Теоретическое же обоснование необходимости цивилизации привело в дальнейшем к разврату мысли: «И вот все поколения оказались несостоятельны, и это плоды трудов Петра! Что принесло, чем кончилось наше поколение: социальные не свои теории и рабскою боязнию иметь свою мысль („Современник“, „Русское слово“)<sup>19</sup>. Эта идея отразилась и в апрельской книжке «Дневника писателя» за 1876 г., где Достоевский особенно подчеркивает, что соприкоснувшиеся с развратом цивилизации, наружно окультуренные люди начинают презирать и ненавидеть свою прежнюю среду, народ и национальную культуру.

Эта цепь рассуждений ставила перед мыслителем и публицистом сложнейший вопрос: петровский период исчерпан, а значит, для раскрепощенного народа настала пора осознания и реализации своего предназначения, освоения тех элементов наследия европейской культуры, которые привнесены в русскую жизнь лучшими представителями национальной элиты, но ведь путь этого освоения пролегает через столкновение с теми же искушениями. Терзаясь сомнением, писатель все-таки отметит: «У меня много надежд, что народ отстоит свой облик и не начнет цивилизацию с разврата. Пусть через этот фазис переходили мы»<sup>20</sup>.

Итак, первая основополагающая черта Петровской эпохи — знакомство элиты с европейской культурой, обернувшееся у лучших людей действительным окультуриванием, у большинства же ограничившееся внешним лоском цивилизации, — знакомство, купленное закрепощением народа. Вторая ее черта — это возникновение и развитие инструмента, необходимого для такого закрепощения, для превращения народа в «податный материал»<sup>21</sup>, — создание регулярного государства, базирующегося на бюрократии. Иронически рассуждая о русском государственном быте от лица воображаемого представителя бюрократии, Достоевский говорит: «Вот уже почти двести лет, с самого Петра, мы, бюрократия, составляем в государстве *все*; в сущности, мы-то и есть государство и *все* — а прочее лишь привесок»<sup>22</sup>. Писатель говорит о бюрократии как скелете, основополагающем принципе, святая святых петровской России: «Уничтожьте-ка, измените-ка теперь нашу формулу, если только у вас хватит совести посягнуть на такое дело: да ведь это будет изменой всему нашему русскому европеизму и просвещению, — знаете ли вы это? Это будет отрицанием того, что и мы государство, что и мы европейцы, это измена Петру!»<sup>23</sup> Эту идею писатель неоднократно фиксирует и в черновых тетрадах, ставя вопрос о чиновниках так: «Что для кого сделано, они для России, или Россия для них?»<sup>24</sup>

Но обе эти черты петровского периода, как полагает Достоевский, периода уже оконченного, исчерпавшего себя, уходят в прошлое — цепь закрепощения разорвана манифестом 19 февраля, а нарождающиеся местное самоуправление и земства разрушают верховенство бюрократии. Поэтому теперь о петровском периоде нужно рассуждать уже как о завершенном и можно дать ему оценку. Является ли оценка Достоевского однозначно негативной? Нет, она гораздо сложнее: «О, конечно, кто теперь из всех русских, и особенно когда все прошло (потому что период этот и впрямь прошел), кто из всех даже русских будет спорить против дела Петрова, против

<sup>18</sup> Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 293.

<sup>19</sup> Там же. С. 258.

<sup>20</sup> Там же. С. 419.

<sup>21</sup> Там же. С. 364.

<sup>22</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Т. 1. С. 512.

<sup>23</sup> Там же. С. 515.

<sup>24</sup> Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. С. 558.

прорубленного окошка, восставать на него и мечтать о древнем Московском царстве?»<sup>25</sup> Говоря об оценке деятельности Петра, Достоевский подчеркивает, что оспаривать общий вектор ее неправильно и невозможно. Да и вектор этот задан не Петром, а всей прежней историей и будущим призванием России: «...Через реформу Петра произошло расширение *прежней же* нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее»<sup>26</sup>. В этом отношении Достоевский примыкает к числу тех историков и публицистов, которые не расценивали деяния Петра как слом траектории государственного развития России<sup>27</sup>, а только как ускоренное, форсированное движение к тем же целям, которые были обозначены всем прежним развитием русского государства: «Царь Иван Васильевич употреблял все усилия, чтоб завоевать Балтийское побережье, лет сто тридцать раньше Петра. Если б завоевал его и завладел его гаванями и портами, то неминуемо стал бы строить свои корабли, как и Петр, а так как без науки их нельзя строить, то явилась бы неминуемо наука из Европы, как и при Петре»<sup>28</sup>.

Впрочем, Достоевский скорее критически смотрит на тот форсированный характер, который был придан Петром закономерному движению России: «Ускорять же искусственно необходимые и постоянные исторические моменты жизни народной никак невозможно. Мы видели пример на себе, и он до сих пор продолжается: еще два века тому назад хотели поспешить и все подогнать, а вместо того и застряли; ибо, несмотря на все торжественные возгласы наших западников, мы несомненно застряли»<sup>29</sup>.

В знаменитой «Пушкинской речи» Достоевский подчеркивает, что это движение России к соприкосновению с европейской мыслью было движением к обретению ею самой себя: «В самом деле, что такое для нас петровская реформа, и не в будущем только, а даже и в том, что уже было, произошло, что уже явилось воочию? Что означала для нас эта реформа? Ведь не была же она только для нас усвоением европейских костюмов, обычаев, изобретений и европейской науки. Вникнем, как дело было, поглядим пристальнее. Да, очень может быть, что Петр первоначально только в этом смысле и начал производить ее, то есть в смысле ближайше утилитарном, но впоследствии, в дальнейшем развитии им своей идеи, Петр несомненно повиновался некоторому затаенному чутью, которое влекло его, в его деле, к целям будущим, несомненно огромнейшим, чем один только ближайший утилитаризм. Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно, уже ощутив своим предчувствием почти тотчас же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм, — ощутив эту цель, опять-таки, конечно, повторяю это, бессознательно, но, однако же, и непосредственно и вполне жизненно»<sup>30</sup>.

Реформа Петра, хоть и стоила закрепощения и разобращения, хоть и породила бюрократию, была необходимым условием усиления России, сознания ею своего предназначения и залогом реализации его. Достоевский смотрит на Петровскую реформу через призму своей идеи о мессианском призвании русского народа: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите»<sup>31</sup>. Говоря о Допетровской Руси, которая «была деятельна и крепка, хотя и медленно слагалась политически»<sup>32</sup>, Достоевский отмечает, что в своем стремлении к замкнутости, в своем бережливом и ревнивом отношении

<sup>25</sup> Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Т. 1. С. 405.

<sup>26</sup> Там же. С. 414.

<sup>27</sup> См.: Круликова О. С. Образ Петра I на страницах журнала «Современник» в эпоху великих реформ // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Филология. Журналистика. 2020. № 4. С. 111–115.

<sup>28</sup> Там же. С. 332.

<sup>29</sup> Там же. С. 150.

<sup>30</sup> Там же. Т. 2. С. 447–448.

<sup>31</sup> Там же. С. 448.

<sup>32</sup> Там же. Т. 1. С. 412.

к унаследованной ею от Византии святыне православия, тщательно хранимого ею от тлетворных веяний Запада, Русь уже готовилась «быть неправа». Быть неправа в своем стремлении сохранить православие в самой себе и для самой себя, а не нести его остальному миру, исполняя свою великую миссию. Петр же не позволил ей остаться неправой, он втолкнул Русь в Европу, и «с Петровской реформой явилось расширение взгляда беспрецедентное, — и вот в этом, повторяю, и весь подвиг Петра»<sup>33</sup>.

Только став полноправной частью европейской культуры, русские получили возможность осознать и исполнить свое всечеловеческое значение: «Мы не враждебно (как, казалось, должно бы было случиться), а дружелюбно, с полной любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий, умея инстинктом, почти с самого первого шагу различать, снимать противоречия, извинять и примирять различия, и тем уже выказали готовность и наклонность нашу, нам самим только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловеческому воссоединению... О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое..., наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Если захотите вникнуть в нашу историю после петровской реформы, Вы найдете уже следы и указания этой мысли, этого мечтания моего, если хотите, в характере общения нашего с европейскими племенами, даже в государственной политике нашей. Ибо что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более, чем себе самой? Не думаю, чтоб от неумения лишь наших политиков это происходило»<sup>34</sup>.

Итак, Петровская реформа, как бы дорого ни стоила, была залогом осознания и исполнения мессианского призвания русского народа, поэтому деятельность Петра — это подвиг, а о его явлении неоднократно говорится как о «пришествии». Однако Достоевскому не свойственна и идеализация Петра и его эпохи. Петровский период осмысливается не только в публицистике, вспомним множество как карикатурных, так и поистине трагических персонажей его романов, ставших невольными жертвами этого отрыва от корней, разрыва с народной правдой и поверхностного, искаженного усвоения европейских идей (С. Т. и П. С. Верховенские, Н. В. Ставрогин, А. П. Версилов и др.). Как бы ни было хорошо и полезно «все то, что мы в окошко увидели», но все-таки «в нем было и столько дурного и вредного, что чутье русское не переставало этим возмущаться, не переставало протестовать... и протестовало... в самом деле, может быть, от того, что хранило в себе нечто высшее и лучшее, чем то, что видело в окошке... (Ну, разумеется, не против всего протестовало: мы получили множество прекрасных вещей и неблагодарными быть не желаем)»<sup>35</sup>.

Итак, сущность петровского периода русской истории в том, что нация раскололась на две неравные части, каждая из которых выполняла свою часть миссии — одни



Пасечник.  
Худ. И. Н. Крамской, 1872 г.

<sup>33</sup> Там же. С. 413.

<sup>34</sup> Там же. Т. 2. С. 448.

<sup>35</sup> Там же. Т. 1. С. 405.

обретали беспрецедентное расширение взгляда и вкушали плоды культуры всех наций, другие хранили святыню православия и народной правды. Этот период был необходим и закономерен, но теперь он пройден, и будущее России зависит от того, сколько «вкусивших от культуры» сможет «воротиться опять к народу и к идеалам народным, не теряя своей культуры».

Необходимость этого единения, рождения сложного культурного синтеза являлась идейной сердцевинной почвенничества как философского и политического учения, и была для Достоевского основой для исторической, политической и нравственной оценки образа Петра Великого.

## Источники и литература

1. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература, 1972.
2. *Громова Н. А.* Достоевский. Документы, дневники, письма, мемуары, отзывы литературных критиков и философов. М.: Аграф, 2002.
3. *Джанибеков Б. Т.* Социальность в идеях почвенничества // Культура в евразийском пространстве: традиции и новации. 2020. № 1 (4). С. 14–19.
4. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т 1. М.: Художественная литература, 1990.
5. Достоевский и журнализм: Сб. ст. по материалам XV Симпозиума Международного общества Достоевского / Под ред. В. Н. Захарова, К. А. Степаняна, Б. Н. Тихомирова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013.
6. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя: В 2 т. М.: Книжный клуб 36.6, 2011.
7. *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15.
8. *Кругликова О. С.* Образ Петра I на страницах журнала «Современник» в эпоху великих реформ // Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Филология. Журналистика. 2020. № 4. С. 111–115.
9. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. / [Статьи Л. М. Розенблюма и Г. М. Фридлендера]. М.: Наука, 1971. (Литературное наследство / АН СССР. Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького / Ред. В. Р. Щербина, т. 83).
10. *Достоевский Ф. М.* «Человек есть тайна...» / Вступ. ст. и сост. Б. Н. Тарасова. М.: Известия, 2003.

*И. Е. Дронов*

## Российская империя и феномен крепостного права в историческом самосознании России и Запада

УДК 94(470+571):930+326.91(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_129  
EDN IVBWHP



*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению процесса создания Российской империи. Объективные исторические условия протекания этого процесса оставляли для России крайне мало шансов на успех. Климатические, географические, геополитические факторы в период создания империи в XVI–XVIII вв. были неблагоприятны для России, ее экономические и демографические ресурсы заметно уступали конкурентам. В силу этих обстоятельств многим западным интеллектуалам на протяжении не одного столетия возникновение и гигантское расширение Российской империи казалось рационально необъяснимым. В широко растиражированных сочинениях иностранных путешественников и ученых единственным методом создания Российской империи признается насилие и порабощение, вследствие чего сама природа российской государственности трактуется как порочная, искусственная и ложная. Однако анализ некоторых аспектов истории крепостничества в России, проведенный в данной статье, показывает, что подобные концепции основаны на подмене понятий, извращении фактов и двойных стандартах.

*Ключевые слова:* Российская империя, Речь Посполитая, крепостное право, русофобия, крестьяне, помещики, Ричард Пайпс, Астольф де Кюстин.

*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](mailto:ivan_dronov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1948-4212>

*Для цитирования:* Дронов И. Е. Российская империя и феномен крепостного права в историческом самосознании России и Запада // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 129–152.

# RUSSIAN-BYZANTINE HERALD

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 3 (10)

2022

---

*Ivan E. Dronov*

## The Russian Empire and the Phenomenon of Serfdom in the Historical Self-Consciousness of Russia and the West

UDC 94(470+571):930+326.91(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_129  
EDN IVBWHP



*Abstract:* The article is devoted to the process of creating the Russian Empire. The objective historical conditions of this process left for Russia very little chance of success. Climatic, geographical, and geopolitical factors during the creation of the empire in the XVI–XVIII centuries were unfavorable for Russia, its economic and demographic resources were noticeably inferior to competitors. Due to these circumstances, many Western intellectuals for more than a century of the emergence and gigantic expansion of the Russian Empire seemed rationally inexplicable. In the widely disseminated works of foreign travelers and scientists, violence and enslavement are recognized as the only method of creating the Russian Empire, as a result of which the very nature of Russian statehood is interpreted as vicious, artificial and false. However, the analysis of some aspects of the history of serfdom in Russia, conducted in this article, shows that such concepts are based on the substitution of concepts, the distortion of facts and double standards.

*Keywords:* Russian Empire, Polish-Lithuanian Commonwealth, serfdom, Russophobia, peasants, landowners, Richard Pipes, Astolphe de Custine.

*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](mailto:ivan_dronov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1948-4212>

*For citation:* Dronov I. E. The Russian Empire and the Phenomenon of Serfdom in the Historical Self-Consciousness of Russia and the West. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 129–152.

Революция 1917 г., положившая конец Российской империи и российской монархии, усилиями последующей историографии — и советской, и зарубежной, а отчасти и современной отечественной, — превратилась едва ли не в главное событие тысячелетней русской истории. Через призму злосчастного 1917 г. стало принято рассматривать не только послереволюционную, но и дореволюционную историю России на много столетий назад. Предпосылки и отдаленные раскаты крушения Российской империи отыскивались дотошными исследователями практически в любом событии предшествующей истории: в установлении крепостного права и в отмене крепостного права, в старообрядческом расколе и в покорении Казани, в победе над Наполеоном и в крещении Руси... Под таким углом зрения революция 1917 г. оказалась своего рода воронкой истории, в которую Россию стало засасывать, начиная едва ли не со времен вятичей и радимичей<sup>1</sup>.

Избирательный взгляд в прошлое не замечал в нем ничего, кроме нескончаемой череды крестьянских бунтов, рабочих стачек, восстаний национальных меньшинств против власти. Учитывая то, что, наряду с ожесточенной внутренней «классовой борьбой», царскому правительству на протяжении веков приходилось вести бесчисленные внешние войны с самыми могущественными державами в истории — от грозной Османской империи до «двунадесяти языков» Наполеона Бонапарта и Британской империи в период ее глобального доминирования (не считая противников рангом пониже, вроде Крымского ханства, Речи Посполитой, Швеции и т. д.), — остается совершенно непонятым, как при такой обстановке могла существовать Российская империя сколь-нибудь долгое время? Как, находясь в бесплощадной борьбе против своих и чужих, это «разделившееся в себе царство» смогло не только выжить, но вырасти до размеров 1/6 части обитаемой суши? Как шайка помещиков — бездельников, паразитов и идиотов (Плюшкиных, Головлевых и Простаковых) — во главе с царем не только столетиями удерживала в повиновении многомиллионные народные массы гигантской империи, к тому же непрерывно бунтовавшие против ненавистной «тюрьмы народов», но и методично крушила соседние империи, многие из которых находились «на более высокой стадии общественного развития»?

Для советских историков (да и не только советских) данная проблема была источником тяжелого когнитивного диссонанса. В особенности ставила их в тупик Отечественная война 1812 г., когда русский народ вместо того, чтобы воспользоваться благоприятным моментом и избавиться от своих вековых угнетателей — ненавистных господ-крепостников, — обрушил дубину народной войны на головы непрошенных гостей из цивилизованной Европы. Казус с войной 1812 г. лишь наиболее наглядно демонстрирует тот факт, что марксистская классовая теория, приложенная к российской истории, приводит к абсурдным утверждениям с точки зрения ее собственной логики.

Еще невозможнее существование Российской империи представляется, принимая во внимание природные и климатические условия, в которых приходилось жить и действовать не только русской власти, но и самому русскому народу на всем протяжении своей истории. Согласно критериям западных ученых, возникновение цивилизованных форм существования невозможно для человеческих сообществ, уровень прибавочного продукта в которых не достигает определенных показателей.

Известный американский историк, специалист по России Ричард Пайпс (1923–2018), бывший советником по национальной безопасности при президенте США Р. Рейгане, считал, что коэффициент урожайности 1:4 (сам-четверт) — это «минимальная урожайность, при которой имеет какой-то смысл заниматься хлебопашеством». Однако и урожайности зерновых культур 1:4, по утверждению Пайпса, хватает только для того, чтобы земледельцы не умерли с голоду, а «цивилизация начинается лишь тогда, когда посеянное зерно воспроизводит себя по меньшей мере пятикратно».

<sup>1</sup> По словам современного историка А. А. Левандовского, история России в советское время преподносилась «телеологически»: вся она с первых шагов устремлялась к единственной цели — Великой Октябрьской революции 1917 г. (*Левандовский А. А. Прощание с Россией*. СПб., 2011. С. 5).

Климатические условия в Западной Европе позволили уже в XVI–XVII вв. повсеместно достигнуть устойчивой урожайности 1:6 и 1:7, а в Англии и Голландии — даже 1:10<sup>2</sup>. Этим обусловлено быстрое экономическое и культурное развитие западноевропейского региона. Не только этим, конечно, но данный фундаментальный фактор предоставил западной цивилизации возможность накопления капитала, позволил создать сложно организованное динамичное общество и обеспечил ресурсы для внешней экспансии. В Великодержавии же и в XIX в. средняя урожайность зерновых не превышала 1:3, а в XVI–XVIII вв., в период постепенного расширения и укрепления Российской империи, на большей части коренных русских территорий севернее Москвы обычный урожай составлял и вовсе 1:2. С точки зрения англосаксонской позитивистской науки, при подобных обстоятельствах существование Российской империи было невозможно по совершенно объективным причинам.

Вероятно, поэтому западным наблюдателям Российская держава часто казалась миражом и галлюцинацией, картонной декорацией, колоссом на глиняных ногах. Один из первых «специалистов по России», немец-опричник Генрих Штаден был убежден, что Российское царство времен Ивана Грозного есть именно такой колосс на глиняных ногах, и покорить его будет не труднее, чем конкистадорам удалось покорить империи ацтеков и инков. В своем плане завоевания России, представленном в 1578 г. императору Священной Римской империи Рудольфу II, он обещал, что оккупацию страны можно осуществить практически без боя, а царя Ивана притащить на аркане в Европу на потеху добрым христианам<sup>3</sup>. Воодушевленный подобными планами польский король Речи Посполитой Стефан Баторий возглавил в 1581 г. фактически общеевропейский (значительную часть его армии, помимо поляков, составляли немецкие, венгерские, французские и шотландские наемники) поход на Россию. Однако продвинуться далее Пскова бравому европейскому воинству не пришлось: все атаки интервентов, равно как и их иллюзии, разбились о мужество защитников крепости, которая оказалась огню не картонной декорацией.

Впоследствии многие европейские «специалисты по России», причем не только отвлеченные теоретики с университетских кафедр или газетные пустомели, никогда не выдавшие Россию воочию, но и лично посетившие Российскую империю путешественники — дипломаты, шпионы, кондотьеры, — часто по многу лет прожившие в стране, по-прежнему продолжали совершенно искренне почитать Россию за какое-то великое «ничто», иллюзию, оптический обман. Это укоренившееся в сознании европейцев убеждение в мнимости Российской империи способствовало широкому распространению в конце XVIII — начале XIX вв. глупейшей басни о «потемкинских деревнях». Со временем этот «мем» превратился в фундаментальный элемент западного дискурса о России<sup>4</sup>, долженствующий объяснить, как может существовать то, что существовать не может в принципе. Русофобский бестселлер пресловутого маркиза А. де Кюстина «Россия в 1839 году» является фактически повторением этого «мема» во всевозможных и утомительно однообразных вариациях. В восприятии маркиза Россия — страна фасадов и обманчивых вывесок; все, что ему довелось здесь увидеть, ненастоящее: пища русских, дома русских, их церкви, да и сама религия, государство и общество, даже русские пейзажи — это не более чем миражи и призраки. «У русских есть названия для всех вещей, но нет самих вещей», — писал Кюстин<sup>5</sup>. Реальными оказались только клопы, жестоко искушавшие маркизово тело на одном из постоянных дворов<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Пайнс Р.* Россия при старом режиме. М., 1993. С. 18–19.

<sup>3</sup> См.: *Шлихтинг А., Штаден Г.* Царь-палач (Грозные времена Грозного). Казань, 1998. С. 88–89.

<sup>4</sup> Оперировать образом «потемкинских деревень» применительно к современной России в западных медиа и сегодня (см.: *Меттан Г.* Запад — Россия: тысячелетняя война. Истрия русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. М., 2016. С. 351).

<sup>5</sup> *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году. СПб., 2008. С. 141.

<sup>6</sup> Там же. С. 119–120. Русские клопы отчаянно атаковали и немецко-фашистских оккупантов во время Великой Отечественной войны, нанося значительный урон живой силе противника

Комплекс европейских стереотипов о Российской империи сформировался уже к концу XVIII столетия. В основе этих стереотипов — смесь страха и высокомерия. Характерны в этом смысле рассуждения о русской угрозе члена французского Конвента и Комитета общественного спасения Ф.-А. Буасси д'Англа в 1795 г.: «Я знаю, что мне могут возразить, что Российская империя — это колосс на глиняных ногах, что порочность разъедает ее, что рабство лишает ее всякой энергии и движущих сил, что она огромна, но большую ее часть составляют пустыни, и при таких размерах ею очень трудно управлять; что, расширяясь, она тем самым готовит свое падение и что каждое ее завоевание — это шаг к катастрофе! Я соглашусь со всем этим, но помните: этот гигант, прежде чем самому погибнуть, раздавит и вас!..» По утверждению Буасси д'Англа, «бурный московитский поток» смертельно угрожает всем соседям России — немцам, шведам, датчанам, туркам, и поэтому всем европейцам следует объединиться перед лицом этого нового «Атиллы», имя которого, примененное к России, символизировало для европейцев варварскую, кочевую природу российского государства — одновременно и ужасного своей дикарской необузданностью, и эфемерного, как все азиатские орды<sup>7</sup>.



Российская империя в 1867 г. на карте

Законченное выражение это европейское «россиеведение» получило в сочинениях талантливого французского писателя и публициста левых взглядов Ж. Мишле, никогда, впрочем, не бывавшего в России. Под его пером накопленные веками западные нарративы о России отлились в беспощадные, как свинцовые пули, афоризмы: «В России все, от мала до велика, обманывают и лгут: эта страна — фантазмагория, мираж, империя иллюзий... В России и семья — не семья... В России и община — не община... Что касается императора, то он — самый лживый из всех лживых русских, верховный лгун, царящий над всеми прочими лгунами...» Разумеется, расширение Российской империи, с точки зрения Мишле, целиком и полностью было основано на обмане доверчивых и добродушных европейцев. Свои декламации Мишле заключил сколько эффектным, столь и глупым слоганом: «Россия — это холера»<sup>8</sup>. Даже знаменитого революционера-эмигранта А. И. Герцена, ненавидевшего Николаевскую Россию всеми фибрами души, возмутила эта русофобская чушь и побудила опубликовать свои возражения<sup>9</sup>.

Несмотря на свои нелепые крайности, Мишле лишь воспроизводил ту феноменологию России, каковая сформировалась в умах западных интеллектуалов за несколько столетий и в середине XIX в. уже представлялась им самоочевидным фактом, опровергнуть который было не под силу даже Герцену. Однако признание России «холерой» не могло не иметь и политических импликаций. Как и во времена

(см. фрагменты воспоминаний германских военных в кн.: Немцы о русских: Сб. М., 1995. С. 125–126). Само собой разумеется, это обстоятельство истолковывалось иностранцами как лишнее доказательство того, что под фальшивым величием Российской державы скрывается убогость, варварство и полное отсутствие культуры, даже элементарной бытовой.

<sup>7</sup> См.: Митрофанов А. А., Промыслов Н. В., Прусская Е. А. Россия во французской прессе периода Революции и Наполеоновских войн (1789–1814). М., 2019. С. 73.

<sup>8</sup> Мишле Ж. Демократические легенды Севера (1851) // Русский вопрос в истории политики и мысли. Антология. М., 2013. С. 294, 296.

<sup>9</sup> См.: Герцен А. И. Русский народ и социализм (Письмо к Ж. Мишле) // Его же. Собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М., 1956. С. 307–339.

Штадена, европейским политикам XIX столетия казалось, что покончить с бутафорской восточной империей, зловещей тенью нависающей над цивилизованной Европой, будет делом несложным и весьма полезным для блага человечества. Обще-европейский поход на Россию в 1812 г., возглавленный императором Наполеоном I и начинавшийся при самых оптимистических ожиданиях, имел, как известно, наи-прискорбнейшие последствия и лично для императора французов, и для сотен тысяч европейский солдат, которым не посчастливилось служить под его знаменами. Следующий общеевропейский поход на Россию в период Крымской войны 1853–1856 гг. не продвинулся дальше Севастополя. И снова, вопреки уверениям Кюстина и Мишле, вторгшиеся в пределы Российской империи европейские солдаты вынуждены были убедиться, что в России некоторые «названия» вполне соответствуют тем «вещам», которые они обозначают: например, русские штыки и сабли, ружья и пули, пушки и бомбы — это те самые пули и бомбы, которые калечат и убивают врагов, причем убивают в высшей степени реально, а не иносказательно...

Еще более поразительно самоослепление нацистских вождей, которые, несмотря на многовековой опыт европейцев, продолжали накануне вторжения 22 июня 1941 г. гипнотизировать самих себя заклинаниями о России как «колоссе на глиняных ногах»<sup>10</sup>. Даже здравые предостережения немецких агентов из СССР об очевидных признаках крепости и могущества советского государства игнорировались политическим руководством нацистской Германии. «Я в это не верю... Не надо покупать на потемкинские деревни», — такова, например, была реакция Геббельса на подобные предостережения (запись в дневнике от 24 августа 1940 г.)<sup>11</sup>.

В этом нет ничего удивительного, ведь значительная часть воззрений нацистских вождей на Советский Союз представляла собой компендиум западных стереотипов, предрассудков и мифов о России, формировавшихся в течение нескольких сотен лет. Даже военные руководители Германии, которые, казалось бы, в силу своего профессионального опыта должны были быть менее подвержены демагогии и более трезво смотреть на вещи, оказались под властью русофобского дискурса. «Русский человек — неполноценен» — вот на каком глубокомысленном тезисе было основано их убеждение в своей неминуемой победе над СССР<sup>12</sup>. В директивных документах плана «Барбаросса» «современная большевистская Россия, как и бывшая царская», рассматривалась как «конгломерат весьма разнородных этнических групп», который «возник в результате аннексии Россией как родственных, так и совершенно чуждых государственных образований». Ввиду такой рыхлости и искусственности государственного образования России, «политическое уничтожение восточной империи, переживающей состояние упадка»<sup>13</sup>, представлялось нацистским стратегам делом, заранее обреченным на успех. Все последующее оказалось для них очень большим и крайне неприятным сюрпризом.

Русский мыслитель-эмигрант Иван Солоневич считал, что злую шутку с немцами и в Первую, и (в особенности) во Вторую мировую войну сыграло их безграничное доверие к русской так называемой «реалистической» литературе, под влиянием которой в Европе сложилось впечатление о слабости, безалаберности, «женственности» русского народа, его хлипкости как психической, так и политической. «Вся немецкая концепция завоевания Востока была целиком списана из произведений русских властителей дум, — писал Солоневич. — Любовь к страданию, отсутствие государственной идеи, Каратаевы и Обломовы — пустое место. Природа же, как известно не терпит

<sup>10</sup> «Колоссом на глиняных ногах без головы» представлялась Красная армия А. Гитлеру (см.: *Дашичев В. И.* Банкротство стратегии германского фашизма. Т. 2. М., 1973. С. 93); Й. Геббельс писал в своем дневнике 16 июня 1941 г.: «Я оцениваю боевую мощь русских очень низко, еще ниже, чем фюрер», — и сладострастно предвкушал, что «большевизм развалится, как картонный домик» (*Ржевская Е. М.* Геббельс: портрет на фоне дневника. М., 1994. С. 263).

<sup>11</sup> *Ржевская Е. М.* Геббельс: портрет на фоне дневника. С. 235.

<sup>12</sup> *Гальдер Ф.* Военный дневник. Т. 2 (1.7.1940–21.6.1941). М., 1969. С. 282.

<sup>13</sup> *Дашичев В. И.* Банкротство стратегии германского фашизма. Т. 2. С. 23–24.

пустоты. Немцы и поперли: на пустое место». Черпая свои представления о качествах русских людей из художественных произведений Гоголя, Достоевского, Чехова, Зоценко, немецкие идеологи стали пленниками совершенно ложной картины жизнеустройства России и ее истинных возможностей. «Немцы, — отмечал Солоневич, — старательно переводили и издавали Зоценко: вот вам, посмотрите, какие наследники родились у лишних и босых людей!.. И вот попер бедный Фриц завоевывать зоценковских наследников, чеховских лишних людей. И напоролся на русских, никакой литературой в мире не предусмотренных вовсе. Я видел этого Фрица за все годы войны. Я должен отдать справедливость этому Фрицу: он был не столько обижен, сколько изумлен: позвольте, как же это так, так о чем же нам сто лет подряд писали и говорили, так как же так вышло, так где же эти босые и лишние люди? Фриц был очень изумлен...»<sup>14</sup>

К остроумному наблюдению Солоневича следует сделать небольшое уточнение: «специалисты по России» в Третьем Рейхе вычитывали из русской художественной литературы лишь то, что укладывалось в матрицу общих для Запада представлений о России, основы которых были заложены даже не во времена Кюстина, а намного раньше<sup>15</sup>. А все остальное содержание русской литературы, что в эту матрицу не укладывалось, просто выпадало из поля зрения «экспертов». Выдернутые из произведений русских классиков отдельные образы и идеи подкрепляли «нормативный» для западного сознания образ России как исторического миража.

Поэтому неожиданностью для Запада во главе с США оказалась живучесть русского государства после потрясений 1990-х гг. Россия по-прежнему кажется Западу неприемлемо большой страной, которая не может существовать в таком состоянии как «нормальное» государство, почему и подлежит дальнейшему расчленению. Широко известные недвусмысленные высказывания на этот счет З. Бжезинского и других представителей западной политической и интеллектуальной элиты. Среди них и Р. Пайпс, который до последних дней своей долгой жизни продолжал убеждать русских, что Россия слишком бедная страна, чтобы позволить себе быть империей (даже в урезанном виде нынешней РФ). В одном из своих выступлений в 2009 г. он заявил: «Мне кажется, что Россия слишком большая страна. Вы никогда не были способны управлять этой страной. Было бы гораздо лучше, если бы Сибирь отошла, и вы были бы только Россией... Мне кажется, у вас никогда не было достаточно финансовых средств, чтобы хорошо управлять такой страной. В Средние века, в XVII–XVIII столетиях ваши губернаторы кормились от уделов. И сейчас эта традиция сохраняется, потому что у вас не хватает денег... Чтобы управлять хорошо, чтобы не было коррупции, нужно иметь деньги. Если денег нет, тогда не нужно быть такой большой страной... России лучше было бы быть маленькой страной. Американцам нужна маленькая Россия. Даже без Сибири Россия осталась бы большой. Думаю, Россия — очень большая страна, которой невозможно управлять»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> См.: Солоневич И. Л. Народная монархия. Минск, 1998. С. 158–159, 161–162.

<sup>15</sup> По мнению американского историка Ларри Вульфа, «изобретение» Восточной Европы (ориенталистского мифа о Восточной Европе) в принципиальных своих постулатах было осуществлено на Западе еще в XVIII столетии (см.: Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003). Следует, однако, сделать важное уточнение, «изобретение» русских, славян и других восточноевропейских народов началось намного раньше XVIII столетия. Юрий Крижанич еще в середине XVII в., анализируя западную литературу о России, начиная с книги Сигизмунда Герберштейна «Записки о московитских делах» (1549), пришел к выводу, что эти сочинения до краев наполнены глупыми баснями и гнусной клеветой: «Они все, когда пишут что-либо о русском или каком-нибудь славянском народе, пишут, как видим, не историю, а язвительную и шутейную песнь. Наши пороки, несовершенства и природные недостатки преувеличивают и говорят в десять раз больше, чем есть на самом деле, а где и нет греха, там его придумывают и лгут» (Крижанич Ю. Политика. М., 1997. С. 184).

<sup>16</sup> Пайпс Р. Два пути России. М., 2015. С. 23–24. Нельзя не обратить внимание, что данные рассуждения Пайпса, чья семья бежала от Холокоста в Америку, удивительным образом

Разумеется, у мистера Пайпса, как и у его предшественников, было свое объяснение феномена Российской империи, возникшей без достаточных рациональных оснований и существовавшей непозволительно долго «рассудку вопреки, наперекор стихиям». Объяснение, которое Пайпс упаковал в концепцию «вотчинного государства», в сущности, довольно простое и выдержано в совершенно «ориенталистском» духе. «Вотчинное государство», оформление которого Пайпс относит ко времени Московского царства, то есть к начальному этапу становления Российской империи, означает государство недоразвитое, нецивилизованное, основанное на несправедливости и подавлении всех сверху донизу. Оно характеризуется также примитивной социальной структурой, отсутствием частной собственности и — главная его черта — сосредоточением в руках автократа всей власти и собственности в государстве, откуда и вытекало все вышесписанное: недоразвитость, несправедливость, рабство и т. д. Робкие попытки модернизации Российской империи (то есть внедрения в жизнь социума частной собственности, рыночной экономики, прав и свобод в их западном понимании) в конце XIX — начале XX вв. не привели к полному демонтажу старинных «вотчинных институтов», которые стали «зачатками тоталитаризма», обильно проросшими и давшими горчайшие плоды рабства в СССР, ведь именно в СССР монополизация власти и собственности государством достигла максимальной степени развития. С точки зрения Пайпса, Советская Россия сменила вывеску, но не изменила сущности того режима, который утвердился еще во времена Московского царства. В одной из своих статей в 1992 г. Пайпс писал: «После октября 1917 г., когда большевики захватили власть, Россия была отброшена к политической практике XVI–XVII вв. Каковы бы ни были его теоретические притязания и пропагандистские лозунги, коммунистический режим в действительности утвердил в наиболее крайних формах принципы московского „патриониализма“, лишив граждан всех прав, в особенности права создавать независимые организации и владеть собственностью»<sup>17</sup>.

Важно подчеркнуть, что концепция русской истории Пайпса не есть лишь частное мнение ученого, зачарованного играми собственного разума. По мнению швейцарского журналиста Ги Меттана, «эта теория имела на Западе бурный успех, медийная и политическая элиты приняли ее безоговорочно». Она со времен «холодной войны» определяет отношение к России большей части американского истеблишмента и, в силу этого, оказывает весьма значительное влияние на внешнюю политику США и Запады в целом, направляя ее в антирусское русло. При этом историческое прошлое России в данной концепции смешивается до неразличимости с настоящим, возлагая на нынешнее Российское государство ответственность за все действительные или мнимые прегрешения далеких эпох: «От Петра до Ленина, от Сталина до Путина ничего не изменилось и никогда не изменится: все то же „вотчинное“ устройство, все то же самодержавие; и посткоммунистическая, демократическая Россия на самом деле ничем не отличается от страны красногвардейцев, партийных чисток или, если заглянуть дальше в глубину веков, от Екатерининских времен»<sup>18</sup>.

Из логики этой концепции вытекает, что пока современная РФ сохраняет преемственность от Российской империи и Советского Союза, прежде всего, в качестве

---

напоминают высказывания нацистских идеологов, в частности, казненного по приговору Нюрнбергского трибунала А. Розенберга, который писал в 1941 г. в своем дневнике: «Нужно сделать все, чтобы навсегда предотвратить очередное сплочение всех народов и рас между Вислой и Владивостоком. Это представляется мне главной задачей моей восточной деятельности» (Политический дневник Альфреда Розенберга. М., 2015. С. 322. Запись от 1 сентября 1941 г.). Точно такие же мысли высказывал и Й. Геббельс (запись в дневнике от 24 мая 1941 г.): «Р[оссия] будет расчленена на свои составные части. Каждой республике надо аккуратно предоставить свободу. Тенденция такова: не допускать больше существования на Востоке гигантской империи» (Откровения и признания. Нацистская верхушка о войне «третьего рейха» против СССР. Секретные речи. Дневники. Воспоминания. М., 1996. С. 273).

<sup>17</sup> Пайпс Р. Распад империи был неизбежен // Время и мы. № . 118. Нью-Йорк, 1992. С. 119.

<sup>18</sup> Меттан Г. Запад — Россия: тысячелетняя война... С. 423–424.

очень большого многонационального государства, она не сможет избавиться от «вотчинного» наследия и стать «нормальной» страной, наслаждающейся демократией, правами человека, частной собственностью и свободной рыночной экономикой.

Если вывести за скобки европоцентризм, волю или неволю определяющий мышление даже академических ученых Запада, не исключая и Пайпса, и обуславливающий подбор ими негативистской терминологии для описания российских реалий, то речь идет о том, что Россия имела иное жизнеустройство, политические институты и структуры повседневности, нежели западные страны. Намного проще и короче, чем Пайпсом, эта мысль была сформулирована еще в XVIII в. императором австрийским Иосифом II. Посетив в свите Екатерины II Крым в 1787 г. (в ходе этой знаменитой поездки и родились среди европейских гостей сплетни о «потемкинских деревнях»), Иосиф II объяснил французскому послу в России Л.-Ф. Сегюру невероятные успехи Г. А. Потемкина в благоустройстве Тавриды следующим образом: «Так как здесь никаким образом не щадят ни денег, ни людей, то все может казаться нетрудным. Мы, в Германии и во Франции, не смели бы предпринимать того, что здесь делается. Владелец рабов приказывает; рабы работают; им вовсе не платят или платят мало; их кормят плохо; они не жалуются, и я знаю, что в продолжение трех лет в этих вновь приобретенных губерниях, вследствие утомления и вредного климата болотистых мест, умерло около 50 000 человек; никто не жаловался, никто даже и не говорил об этом»<sup>19</sup>.

Иными словами, европейцы с их жизнеустройством — порядками управления, экономическими отношениями и соответствующими юридическими надстройками и ментальными установками — никак не смогли бы построить при данных географических, демографических, военно-политических, логистических, финансовых и т. п. обстоятельствах то, что удалось русским под руководством Потемкина. И конечно же, все, что европейцам кажется невозможным совершить, исходя из их рациональных критериев, совершается только ценою энного количества трупов, положенных в основание того или иного предприятия русских. Количество этих трупов может быть случайной фантазией какого-нибудь Кюстина, но обычно определяется мерой недоумения европейцев по поводу очередного успеха русских, которого европейцы в аналогичных условиях добиться не сумели бы даже за деньги.

Создание всего за несколько лет Черноморского флота, Севастополя и Новороссии Потемкиным добрый император Иосиф II оценил в 50 тысяч трупов. Строительство же Петербурга, по мнению европейских наблюдателей XVIII в., должно было обойтись северным варварам не меньше, чем в 100 тысяч жертв. А те иноземцы, которые пребывали в еще более глубоком недоумении по поводу чудесного появления Петербурга, поднимали эту цифру до 300 тысяч<sup>20</sup>. И ведь было от чего недоумевать: вполне достойная европейская нация — шведы — в течение целого столетия владели устьем Невы до возвращения этих земель Петром I, однако на этом месте как были пустыри и болота, так пустыри и болота и остались под их просвещенным владычеством, а эти русские за десяток лет построили там «парадиз», который со временем превратился в красивейший город мира. Как такое возможно? Понятное дело, такое возможно только «на костях». Поэтому, наряду с извечным рабством, нагромождение гор из трупов превратилось в воображении европейцев в универсальный и безотказный способ русских строить свои города, железные дороги и каналы, побеждать в войнах, летать в космос, создавать империю. Эти сонмы живых мертвецов, творящих русскую

<sup>19</sup> Цит. по: Брикнер А. Г. Потемкин. СПб., 1891. С. 98.

<sup>20</sup> Эти черные мифы о «городе на костях» убедительно опровергнуты современными отечественными историками, согласно изысканиям которых смертность рабочих на стройках Петербурга завывшалась иностранными путешественниками в 50–100 раз (!). На самом деле смертность среди строителей Петербурга была ненамного больше естественной смертности в России того времени (см., напр.: Агеева О. Г. «Величайший и славнейший более всех градов в свете» — град святого Петра (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века). СПб., 1999. С. 78–81; Андреева Е. А. Петербург Петра I — «город на костях»: миф или правда? (1703–1712) // Меншиковские чтения — 2006: Сб. науч. ст. СПб., 2006. С. 7–34.

историю, были и порождением, и одновременно подкреплением устойчивых представлений европейцев о призрачной природе самой России, которая не существует, поскольку по всем объективным критериям существовать не должна, а как будто мерцает где-то на грани бытия и небытия...

Россказни словоохотливых путешественников и газетных борзописцев о беспроблемном русском рабстве, о призрачных городах на костях, о зверообразных царях-тиранах и т. п., которые в течение столетий щекотали нервы европейским обывателям и питали их ощущение превосходства над восточными варварами, годятся только в качестве страшной сказки на ночь. Попытки отыскать концепту «русского рабства» научное обоснование неизбежно разбивались о его противоречие с другим фундаментальным постулатом новоевропейской социологической науки о неэффективности рабского труда. Хуже того, согласно калькуляциям этой науки, рабство как экономический институт вообще не могло существовать в России при столь мизерном прибавочном продукте. Ведь, как известно, рабовладельческие общества процветали совершенно в иных климатических условиях Ближнего Востока и Средиземноморья.

Настоящим культурным шоком для Р. Пайпса была встреча с одним фактом российской истории, которому он так и не смог найти рациональное объяснение. После того как Прибалтика была отвоевана Петром I у шведов и изучался вопрос об управлении новым краем, выяснилось, что расходы на содержание шведского административного аппарата на территории 50 тыс. кв. км были равны затратам русского правительства на управление всей империей размером в 15 млн кв. км! В середине XIX в. в России количество чиновников не превышало 12–13 человек на 10 тысяч населения, то есть пропорционально было в 3–4 раза меньше, чем в странах Западной Европы<sup>21</sup>. А для начала XX в. подсчеты показывают, что в Российской империи количество чиновников на душу населения было меньше, чем в Великобритании, в 10,7 раз; меньше, чем во Франции, в 9,5 раз; меньше, чем в Германии, в 8 раз (собственно в Восточной Европе соотношение количества чиновников на душу населения было еще ниже, чем по всей империи)<sup>22</sup>.

В бухгалтерском мозгу европейцев никак не могло уложиться, как со столь ничтожными административными средствами русские умудрились создать и так долго сохранять свою огромную империю? Вполне естественно, что у некоторых это порождало соблазн прибегать к мистическим гипотезам для объяснения феномена Российской империи. Так, согласно известному афоризму, часто приписываемому российскому фельдмаршалу немецкого происхождения Х. А. Миниху, «русское государство имеет перед другими то преимущество, что оно управляется непосредственно самим Богом, ибо иначе нельзя объяснить себе, каким образом оно может уцелеть»<sup>23</sup>. Ту же мысль несколько иначе сформулировал в 1844 г. русский западник П. А. Вяземский: «У нас *самодержавие* значит, что все *само собою держится*: при действии одних людей все рушилось бы давным-давно»<sup>24</sup>.

Более рационалистическое объяснение в духе М. Фуко сводится к тому, что в России недостаток возможностей «надзирать» компенсировался привычкой жестоко «наказывать». Однако все попытки сопоставлять «ужасы на Западе» с таковыми в царской России очень часто оказывались не в пользу самого себя произведшего в «цивилизованные» Западе. Зверства Ивана Грозного, в изрядной своей части выдуманные самими западными «очевидцами», не идут ни в какое сравнение со зверствами его европейских современников — герцога Альбы, Генриха XVIII английского, Карла IX

<sup>21</sup> Пайнс Р. Россия при старом режиме. С. 367.

<sup>22</sup> См.: Величенко С. Численность бюрократии и армии в Российской империи в сравнительной перспективе // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005. С. 103.

<sup>23</sup> На самом деле это высказывание принадлежит сыну фельдмаршала И. Э. Миниху (см.: Россия и русский двор в первой половине XVIII века. Записки и замечания гр. Эрнста Миниха. СПб., 1891. С. 265).

<sup>24</sup> Вяземский П. А. Записные книжки. М., 1992. С. 230.

французского... Что ж, Средневековье везде было далеко от идеалов ненасилия. Однако и в более гуманную эпоху — в начале XX в. — дела обстояли примерно так же. Так, в 1900 г. полицейско-карательный аппарат на душу населения самым многочисленным являлся... нет, не в самодержавной России, а в самой либеральной стране Европы — Великобритании (в 2,1 раз больше, чем в Германии, в 2,8 раз больше, чем во Франции, и в 3,1 раз больше, чем в России)<sup>25</sup>. Чем «свободнее» граждане, тем лучше их надо охранять...

Чем же объяснить парадокс Пайпса? Как могла существовать Российская империя, которая по критериям западной научной рациональности существовать не должна? Если не прибегать к вмешательству Божественного Промысла и не вдаваться в критику эпистемологических оснований новоевропейской науки, то остается феномен Российской империи объяснить каким-то нестандартным, но не противоречащим законам природы, решением тех организационных задач, которые в российских географических, климатических и геополитических условиях по западноевропейским стандартам решить не представлялось возможным. Модель таких нестандартных решений превосходно изложена в известном всем с детства рассказе Л. Н. Толстого «Как мужик убрал камень» (1872). Напомним его содержание. Городскую площадь загромождал огромный камень, мешавший движению. Инженеры и специалисты разработали высокотехнологичные, но дорогостоящие способы избавиться от камня. А простой мужик взялся решить проблему всего за 100 рублей, предложив вырыть большую яму, столкнуть туда камень и заровнять землю<sup>26</sup>.

Сродни этому нестандартный способ решения нерешаемой задачи был найден Россией в самый критический момент ее становления как империи во второй половине XVI в.

Бросим взгляд на исторический контекст этого перелома. Иван Грозный — первый русский царь, или император<sup>27</sup>, вел тяжелейшую борьбу за расширение ее границ и устранение смертельных угроз Российскому государству со стороны недружественных соседей. В этой борьбе России пришлось в одиночку одновременно противостоять на нескольких фронтах сразу множеству серьезных противников: Ливонскому ордену, Речи Посполитой, Швеции, Крымскому ханству и Османской империи. При этом Османская империя и Речь Посполитая являлись тогда крупнейшими государствами в Европе и находились на пике своего военного могущества. Совокупный демографический, экономический и военный потенциал противников России в разы превосходил таковой нашего обширного, но слабозаселенного государства. В то время как население России в этот период оценивается примерно в 5–8 млн человек, население Германии насчитывало около 15 млн, Италии — 11–12 млн, Франции — 15–20 млн, Испании — 10–11 млн, Англии — 4–5 млн, Речи Посполитой — 11 млн, Османской империи — 25 млн. Чисто математически у России не было шансов не только победить своих геополитических конкурентов, но и выжить в качестве единого и независимого государства. Малопродуктивное сельское хозяйство в зоне рискованного земледелия объективно не позволяло России содержать многочисленную сильную армию, сопоставимую с армиями ее врагов. Крайнее истощение личного состава русского войска трагически сказалось в конце Ливонской войны, когда крымский хан Девлет-Гирей

<sup>25</sup> Величенко С. Численность бюрократии и армии в Российской империи в сравнительной перспективе. С. 93, 97.

<sup>26</sup> Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 10. М., 1982. С. 58.

<sup>27</sup> После венчания Ивана на царство в 1547 г. иностранные правительства далеко не сразу признали новый титул и продолжали именовать московского государя великим князем. Но уже в записках англичан Дж. Флетчера и Дж. Горсея (конец XVI в.) Иван Грозный и его преемники именовались царями. В начале XVII в. француз Ж. Маржерет в своем сочинении о пребывании в России «Состояние Российской империи» писал, что русские добились от всех государей Европы и Азии, с кем имели дипломатические отношения, употребить в официальных обращениях титул «царь» или «император» (Маржерет Ж. Состояние Российской империи и Великого княжества Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 231–232).

в 1571 г. сжег Москву, которую некому уже было защищать, и в 1579–1582 гг., когда польский король Стефан Баторий во главе интернационального войска вторгся в российские пределы с намерением захватить столицу и положить конец русской государственности. Именно в эти критические годы Г. Штаден разработал и предложил германскому императору свой план, как навсегда стереть Московское царство с карты Европы. Лишь невероятная победа над Девлет-Гиреем в 1572 г. в битве при Молодях и героическая оборона Пскова, надолго сковавшая войска Стефана Батория и не позволившая ему осуществить свои амбициозные замыслы, спасли Россию от гибели. Однако последовавшее вскоре Смутное время и оккупация Москвы поляками вновь показали слабость и недостаточность военной организации России. Уязвимой и прогнившей для нападения польско-литовских отрядов оказалась вся территория государства, даже такие отдаленные от границ пункты, как Кострома, Углич и Кирилло-Белозерский монастырь...

Лишь в середине XVII в. положение начинает меняться. Россия в царствование Тишайшего царя одерживает тяжелую, но решительную победу над Речью Посполитой, возвращает Смоленск, потерянный в Смуту, и Киев, который был захвачен Литвой еще в далеком XIV в. Тогда же русские землепроходцы достигают побережья Тихого океана. В правление дочери Алексея Михайловича, царевны Софьи, русские войска уже атакуют Крымское ханство на его территории, а при его сыне, Петре Великом, громят грозных шведов, завоевывают выход к морю, низводя Швецию на уровень второстепенной державы, а Польшу превращая фактически в сателлита России. Во второй половине XVIII в. русские воины гоняют по Балканам свирепых турецких янычар, а по Германии — «непобедимую» армию Фридриха Великого. К концу XVIII в. был ликвидирован многовековой источник агрессии и бандитизма на южных рубежах России — Крымское ханство, а границы России протянулись от Восточной Пруссии до Сан-Франциско. Российская империя стала всемирно-историческим фактом, как бы ни изощрялись европейцы уверить самих себя в ее иллюзорности.

Русский советский историк Ф. Ф. Нестеров в своей замечательной книге «Связь времен», описав яркими красками борьбу за выживание Руси в XIII–XVII вв., пришел к выводу, что, учитывая соотношение сил и ресурсов на каждом из этапов этой борьбы не в пользу Руси, «произошло невозможное». В поисках «неизвестного фактора», позволившего совершить «невозможное», он, опираясь на предшествующую историографическую традицию, и преимущественно на труды В. О. Ключевского, пришел к выводу, что источниками беспримерного военного успеха Российского государства были «централизация и дисциплина»<sup>28</sup>. Под этими понятиями, очевидно, скрываются самодержавие и крепостное право, упоминания которых автор всячески избегал, поскольку официальной марксистской идеологией они считались грубыми инструментами угнетения трудящихся масс, и только. И если создание централизованного русского государства еще находило какие-то оправдания в советской историографии, то крепостное право признавалось злом, ничем не извинительным.

Между тем, закрепощение крестьян, при всей непопулярности этой меры, явилось единственно возможным способом спасения и поддержания военной организации Российского государства на рубеже XVI–XVII вв. В силу скудости ресурсной базы Северо-Восточной и Северо-Западной Руси московские государи не были в состоянии комплектовать армию наемными профессионалами, как это делалось в Европе в XVI столетии (такова была, например, армия Стефана Батория). Приходилось содержать воинских людей путем раздачи им поместий с крестьянами, эксплуатацией которых дворянам-помещикам надлежало обеспечивать свою боеготовность и являться «конно, людно и оружно» в походы по государеву повелению. Во времена Ивана Грозного поместная система давала возможность России при минимальных расходах казны иметь армию до 100 тыс. человек, что во многом и обусловило военные успехи этого царствования — присоединение Казани, Астрахани,

<sup>28</sup> Нестеров Ф. Ф. Связь времен: Опыт исторической публицистики. М., 1984. С. 59.

Сибири. Однако тяготы Ливонской войны и опричнины, волны неурожая и эпидемий в 1560–1570-х гг. привели к массовому уходу крестьян от мелких помещиков, составлявших основу вооруженных сил, либо к крупным землевладельцам (боярам, монастырям), которые могли предоставить крестьянам менее обременительные условия существования, либо на окраины страны, где были свободные земли. Теряя рабочую силу, помещики лишались источника дохода и не могли исправно нести государеву службу<sup>29</sup>. В начале 1580-х гг., при вторжении Стефана Батория в пределы России, мобилизация поместного войска была полностью провалена из-за всеобщего разорения служивых людей (против 50-тысячного королевского войска русским удалось наскрести всего 20 тысяч бойцов, при этом России приходилось одновременно вести войну со Швецией и держать кордоны против нападений крымчаков). В 1581 г. правительству Ивана Грозного пришлось пойти на чрезвычайный шаг — отмену Юрьева дня и запрет крестьянских переходов<sup>30</sup>.

Окончательное закрепощение крестьян за тем или иным землевладельцем, как известно, произошло на Земском Соборе 1649 г., принявшем единогласно Уложение царя Алексея Михайловича, в котором и были зафиксированы соответствующие нормы. Отметим, что и большинство предшествующих законодательных актов, постепенно закрепощавших население страны, принималось на Земских Соборах, то есть они являлись не тиранически навязанными сверху решениями, а результатом «общественного договора», ничуть не менее легитимного, чем любой парламентский акт (хотя бы и знаменитый Habeas Corpus Act 1679 г.), принятый в Англии в ту же эпоху. На Соборе 1649 г. не присутствовали крестьяне, это так, но ведь и в английском парламенте тех времен никаких простолюдинов не было и в помине. И о том, какое из двух собраний было «демократичнее», вполне можно спорить. Понятно, что содержание Соборного Уложения и Habeas Corpus Act'a весьма различны, но и те исторические обстоятельства, в которых находились тогда Россия и Англия, разительно отличались друг от друга<sup>31</sup>. Не забудем и то важное обстоятельство, что на Земском Соборе 1649 г. русские сословные представители от духовенства, боярства, дворянства, купечества и горожан возложили «государеву тягло» не на одних крестьян. Все сословия приняли на себя обязанности по выполнению общегосударственных задач. Отныне все должны были нести бремя национальной обороны. Аристократия (князья, бояре) и дворянство (служивые люди, дети боярские) обязаны были пожизненной службой платить «налог кровью» на поле брани; крестьяне — обеспечивать их содержание. Ловили и нещадно били кнутом не только «беглых» крестьян, но и дворян, уклонявшихся от воинской службы. «Государевы богомольцы» с церковных и монастырских земель либо выставляли пропорциональное их размеру количество воинов, либо предоставляли соответствующую компенсацию казне натуральными и денежными повинностями. На посадских ремесленных людях лежали обязанности возводить и поновлять крепостные сооружения. Купечество своими капиталами обслуживало стратегические внешне-торговые и военно-промышленные интересы государства.

<sup>29</sup> См., напр.: Греков Б. Д. Краткий очерк истории русского крестьянства. М., 1958. С. 205.

<sup>30</sup> Не все историки признают реальность указа о «заповедных летах» 1581 г., но несомненным фактом, о котором свидетельствуют многочисленные документы, является резкий рост крестьянских «выходов» на рубеже 1570–1580-х гг., часто без соблюдения Юрьева дня и уплаты «пожилого», что и побудило местные и центральные власти постепенно вводить все более жесткие запреты на переходы крестьян от одних землевладельцев к другим (см., напр.: Скрынников Р. Г. Россия накануне «смутного времени». М.: Мысль, 1981. С. 151–180).

<sup>31</sup> Говоря о «закрепощении» сословий в Московском царстве в XVI–XVII вв., не следует упускать из виду тот факт, зачастую умалчиваемый, что одновременно русским законодательством, в том числе и Соборным Уложением 1649 г., за каждым сословием закреплялись соответствующие их статусу права, включая охрану личности и собственности, право на законный суд и т. д. Так что параллели Уложения царя Алексея Михайловича с Habeas Corpus Act'ом не столь уж нелепы, как может показаться на первый взгляд (см.: Шахматов М. В. Государство правды. М., 2008. С. 284).

Такая максимальная концентрация всех наличных ресурсов страны на нуждах национальной обороны многократно увеличивала КПД военно-административной машины России, позволяя решать внешнеполитические задачи, казавшиеся неразрешимыми с точки зрения чисто количественного соотношения сил.

Принятие Соборного Уложения, знаменовавшего собой момент определенного национального согласия и консолидации (по крайней мере в правящих классах общества), позволило правительству Алексея Михайловича одобрить на Земском Соборе 1654 г. принятие в состав России Украины и начать большую войну с Речью Посполитой. С этой войны, как уже было сказано, обозначился перелом в пользу России ее многовековой борьбы с Литвой, Польшей, Швецией, Турцией и т.д. С каждой новой победой русского оружия расширялись границы империи, увеличивалась безопасность населения, что впервые за много столетий открывало для русских возможность спокойно налаживать хозяйственную жизнь, прирастать материальным богатством, плодиться и размножаться, не боясь внезапных налетов головорезов, уничтожения дотла всего нажитого, лютой смерти или угона в рабство...

Устранение степной угрозы позволило русским земледельцам заселить и освоить черноземную полосу Дикой степи, Причерноморье, донские и кубанские земли, что помогло значительно повысить среднюю урожайность зерновых культур и увеличить национальное богатство сверх того буквально физиологического минимума, которым приходилось довольствоваться русским людям на протяжении многих веков. Благодаря этому население России с середины XVII в. (1646) до конца XVIII в. (1796) увеличилось с 7 млн человек до 37,4 млн человек, а к 1858 г. составило 74,5 млн. Новые территориальные приобретения (Прибалтика, Украина, Белоруссия, Польша и др.), конечно, внесли свой вклад в этот прирост (в 1858 г. на присоединенных с 1646 г. территориях проживало 33,7 млн человек), тем не менее, естественный прирост населения у русских был огромен и превышал показатели любой европейской страны (в границах 1646 г. в 1858 г. проживало 40,8 млн человек, то есть прирост был почти шестикратным). Уже к середине XVIII в. Россия сделалась самым многолюдным государством Европы<sup>32</sup>. О стремительном росте не только населения, но и общественного благосостояния в России в этот период красноречиво свидетельствует гигантское умножение количества каменных храмов. В средневековой Руси каменные храмы были редкостью в силу исключительной дороговизны их строительства. Поэтому за более чем шесть столетий, прошедших от крещения Руси до 1650 г. (то есть до установления в России крепостного права), было построено всего 426 каменных храмов, тогда как примерно за 200 лет крепостного права (1651–1866) было возведено 10446 храмов (или 96% от общего числа с момента принятия христианства)<sup>33</sup>. Большинство из них являлись сельскими храмами, построенными либо помещиками, либо совместными усилиями крестьян и помещиков.

Закономерно, что решение важнейших геополитических задач и устранение главных угроз национальному бытию русского народа к началу XIX в. побудило правительство Российской империи начать процесс «раскрепощения» крестьянства. Законодательство Александра I и Николая I постепенно, но неуклонно смягчало и ограничивало крепостную зависимость крестьян, шаг за шагом преодолевая сопротивление помещиков-душевноладельцев и подготавливая условия для реформы 1861 г.

Конечно, признание крепостного права важнейшим фактором, сделавшим возможным Российскую империю, вызывает противоречивые чувства и естественно порождает много вопросов. Первый из них: а нельзя ли было обойтись без него и достичь тех же результатов? Так ли уж необходимо было так грубо подавлять свободу и автономию личности в течение сотен лет?

<sup>32</sup> Статистические данные приведены по кн.: *Миронов Б. Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в). 3-е изд. Т. 1. СПб., 2003. С. 20.

<sup>33</sup> Статистико-хронологические данные заимствованы с сайта «Храмы России»: URL: [http://temples.ru/card\\_hron.php](http://temples.ru/card_hron.php) (дата обращения: 01.08.2021).

Разумеется, все мы хотели бы жить в благоустроенном государстве, где управляют мудрые правители, руководствуясь справедливыми законами, где царит свобода и священны права человека, где хозяйство обеспечивает всем материальное изобилие, а граждане добродетельны и учтивы. Однако и сегодня на земном шаре мало кто наслаждается подобным порядком вещей, что уж говорить о XVI или даже XIX вв. Что в царском деспотизме и крепостной неволе мало привлекательного, спору нет. Но каковы могли бы быть реальные альтернативы тому варианту развития нашей страны, который был избран во времена Ивана Грозного, Алексея Михайловича и Петра I и привел ее к превращению в Российскую империю? Казацкая демократическая республика во главе со Стенькой Разиным и его ватагой удальцов? Что ж, в этом варианте есть своя «разбойная краса» и есть реальные прецеденты существования подобных сообществ. Вот только существование их оказывалось по историческим меркам недолгим, и все эти казацкие вольницы были ликвидированы более организованными государственными машинами. Может быть, такой альтернативой могла быть аристократическая республика наподобие Речи Посполитой, с ее *liberum veto*, с ее выборными королями и неограниченной свободой, правда, для очень ограниченного круга магнатов? Но попытки учредить в России нечто подобное в период Смутного времени, при правлении царя Василия Шуйского и злополучной «Семибоярщины», едва не закончилось крушением русской государственности. Позднее, в конце XVIII в., и сама Речь Посполитая сполна пожала горькие плоды своей собственной конституции, будучи поглощена соседними государствами, большею частью самодержавно-крепостнической Россией, которая к тому времени уже стала величайшей империей в мире и без ведома которой, по словам Екатерины II, «ни одна пушка в Европе не смела выстрелить».

Эти натурные эксперименты достаточно убедительно доказали правильность исторического выбора, сделанного нашей страной на рубеже XVI–XVII вв. К тому же, и в Речи Посполитой, а также практически во всех присоединенных Российском империей иноплеменных окраинах (Прибалтике, Бессарабии, Закавказье), наличествовало крепостное право, ничуть не мягче российского. Для возникновения и многовекового существовании этого института в Восточной и Центральной Европе имелись серьезные и глубокие социальные, экономические и политические причины, хорошо исследованные историками. Вот только использовать этот суровый порядок не только для нещадной эксплуатации народных масс в пользу привилегированных элит, но и для решения общенациональных задач удалось только России.

Есть еще один вопрос, возникающий в связи с тем образом крепостничества, который отождествлял его с рабовладением в самых худших его проявлениях. Длительная литературная традиция, берущая свое начало на Западе с различных записок европейских путешественников о России, а в нашей стране — со знаменитой книги А. Н. Радищева, рисовала крепостное право и отношения помещиков и их крестьян как едва ли не круглосуточный марафон каторжного труда, истязаний, изнасилований и убийств. Нечто сродни Бухенвальду и Освенциму. Но Бухенвальд и Освенцим были лагерями смерти: в них люди не жили, а быстро умирали от нечеловеческих условий существования. Между тем, в крепостнической России, как мы видели, народ вовсе не вымирал, а достаточно неплохо размножался, заселяя и осваивая гигантские пространства Евразии, строил великие города, покрывал свою землю прекрасными храмами, громил незваных «освободителей» его от «рабства» и «варварства», вроде французов в 1812 г. И здравый смысл, и исторический опыт подсказывают, что затюканный раб — говорящая вещь, напроць лишняя человеческое достоинство, — едва ли способен на подобные свершения.

Вероятно, для многих самым страшным обвинительным актом против крепостного права оказался вложенный Ф. М. Достоевским в уста Ивану Карамазову рассказ о том, как безумный помещик приказал затравить ребенка собаками. Чудовищная история, давшая Ивану Карамазову повод поупражняться в элоквенции на тему «слезинки ребенка», а заодно пригвоздившая к позорному столбу трехсотлетнюю



На пашне. Весна. Худ. А. Г. Венецианов, первая пол. 1820-х гг.

историю России эпохи крепостного права. Исследователи творчества Достоевского давно установили, что рассказ Ивана Карамазова заимствован из «Воспоминаний крепостного», опубликованных в журнале «Русский вестник» в 1877 г. Правда, Достоевский опустил окончание этой истории про жестокого помещика, в силу чего создается впечатление, что его злодеяние осталось безнаказанным. Однако в исходной версии эта история заканчивается не так: «Обо всем узнал император Александр Павлович и повелел судить барина; но тот, сведав, что дело дошло до государя, сам наложил на себя руки»<sup>34</sup>. Более того, совсем недавно ярославский историк А. Г. Гуменюк установил по архивным документам, что в первоначальном тексте «Воспоминаний крепостного» их истинного автора С. Д. Пурлевского не содержалось подобных рассказов о зверствах осатанелых помещиков. Их ради пущего эффекта добавил публикатор этих воспоминаний журналист Н. В. Щербань уже после смерти автора. Причем большинство этих историй о том, как некий помещик Х из деревни NN совершил очередное извращенное непотребство, были заимствованы из сообщений эмигрантской революционной прессы, прежде всего герценовского «Колокола», в которых неустанно разоблачались «ужасы» царского режима, коих 100-процентная достоверность подлежит очень большому сомнению<sup>35</sup>. Да и сами эти сообщения Н. В. Щербань, скорее всего, еще и разукрасил плодами своей богатой фантазии, полагая, вероятно, что «художественная правда» гораздо нагляднее и доходчивее раскроет читателю корень зла, чем пресные факты действительности. Так, в 1860 г. в одной из заметок «Колокола», вероятно, и послужившей первоисточником для всех последующих вариаций историй о затравленном ребенке, рассказано

<sup>34</sup> Щербань Н. В. Воспоминания крепостного, 1800–1868 (по подлинной рукописи) // Русский вестник. 1877. № 9. С. 44.

<sup>35</sup> См.: Гуменюк А. Г. «Воспоминания крепостного» и их герой крестьянин Савва Пурлевский // Петербургский исторический журнал. 2019. № 2. С. 31.

о том, что в Саратовской губернии одна из охотничьих собак некоего помещика Федорова напала на 9-летнюю крестьянскую девочку. Отец девчушки бросился на защиту дочери и отогнал пса коромыслом. Это вызвало столкновение уже между мужиком и Федоровым, тогда мужик отдубасил и помещика. В результате крестьянин был арестован и, по сведениям «Колокола», определен на поселение в Сибирь<sup>36</sup>. История, безусловно, прискорбная, и отец девочки, возможно, пострадал несправедливо. Но в этой несправедливости, пожалуй, нет ничего экстраординарного. Чтобы превратить этот банальный бытовой конфликт в повод для осуждения всего строя жизни целой империи и даже самого Божьего Промысла, нужен был гений таких художников, как Герцен, Щербань и Достоевский.

В том же номере «Колокола» мы находим заметку с леденящим кровь названием — «Помещичьи злодейства». Из нее мы узнаем, что в Новгородской губернии помещик Масленицкий во время мытья в бане зашиб шайкой до смерти своего крепостного мальчика. Умышленно или по неосторожности это случилось, не сообщается. Помещик запаниковал и приказал своему слуге бросить труп в реку, а потом объявить об обнаружении утопленника. Однако подельник вскоре во всем сознался властям. Помещик оказался под следствием и судом, но сумел каким-то образом выкрутиться, по предположению «Колокола», посредством подкупа<sup>37</sup>. История некрасивая, однако случиться подобное могло где угодно и с кем угодно. А если бы на месте помещика оказался крепостной человек, оправдано ли было печатать статьи об этом под рубрикой «Злодейства крепостных»? Некоторые любители восходить «от частного к общему» так и делали в те времена: указывая назидательным перстом на разные бытовые преступления среди крестьян, они признавали всех крепостных грубыми, неотесанными и злокозненными исполненными, а следовательно, ни о каком освобождении подобных дикарей не следует даже и речь заводить.

И ведь при желании можно отыскать в документах более чем достаточно фактов, подтверждающих эту «концепцию». Вот только один фрагмент из официального отчета III Отделения за 1843 г.: «В Ярославской губернии тринадцатилетний мальчик помещицы Зиновьевой зажег господский дом, полагая избавиться тем от учения грамоте; а крестьянин Андреев, питая злобу на крестьян своей деревни, избличивших его в краже, производил поджоги в продолжение пяти лет и сжег 43 дома»<sup>38</sup>. Художник с большим дарованием мог бы из подобных казусов извлечь немало поводов предъявить счет архитектору Вселенной...

Однако на сводках криминальной хроники нельзя основать объективную историю жизни общества. Как заметил А. С. Пушкин в своей критике на книгу А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву», «злоупотреблений везде много; уголовные дела везде ужасны». Всевозможных насилий над личностью и попраний естественных прав человека, часто безнаказанных, хватало во всем тогдашнем мире, не исключая и такой твердыни либерализма, как парламентарная Англия. Участь «свободных» английских пролетариев Пушкин признавал намного более тяжелой и жалкой, нежели участь крепостных в России: «Прочтите жалобы английских фабричных работников: волоса встанут дыбом от ужаса. Сколько отвратительных истязаний, непонятных мучений! какое холодное варварство с одной стороны, с другой какая — страшная бедность! Вы подумаете, что дело идет о строении фараоновых пирамид, о евреях, работающих под бичами египтян. Совсем нет: дело идет о сукнах г-на Смита или об иголках г-на Джексона. И заметьте, что все это есть не злоупотребления, не преступления, но происходит в строгих пределах закона. Кажется, что нет в мире несчастнее английского работника, но посмотрите, что делается там при изобретении новой машины, избавляющей вдруг от каторжной работы пять тысяч или шесть народу и лишаящей их последнего средства к пропитанию... У нас нет ничего подобного. Повинности вообще не тягостны. Подушная платится миром;

<sup>36</sup> По части помещичьего псолюбия // Колокол. 1860. № 73–74. С. 621.

<sup>37</sup> Помещичьи злодейства // Колокол. 1860. № 73–74. С. 622.

<sup>38</sup> Россия под надзором: отчеты III отделения. 1827–1869. Сб. документов. М., 2006. С. 323.



Посещение А. С. Пушкиным села Захарово. Встреча с захаровскими крестьянами.  
Худ. К. Е. Гашко, 2011 г.

барщина определена законом; оброк не разорителен (кроме как в близости Москвы и Петербурга, где разнообразие оборотов промышленности усиливает и раздражает корыстолюбие владельцев). Помещик, наложив оброк, оставляет на произвол своего крестьянина доставать оный, как и где он хочет. Крестьянин промышляет, чем вздумает, и уходит иногда за 2000 верст выработать себе деньги... В России нет человека, который бы не имел своего собственного жилища. Нищий, уходя скитаться по миру, оставляет свою избу. Этого нет в чужих краях. Иметь корову везде в Европе есть знак роскоши; у нас не иметь коровы есть знак ужасной бедности...»<sup>39</sup>

Можно, конечно, заподозрить Пушкина в необъективности — все-таки он сам был помещиком-душевноладельцем. Однако и совершенно независимые и непредвзятые иностранные наблюдатели делали очень похожие выводы из сопоставления участи русских крепостных и европейских пролетариев. Упомянувшийся уже французский посол Сегюр в самые, по общему мнению, тяжелые для крестьян времена правления Екатерины II давал, тем не менее, такую оценку их материального положения: «Русское простонародье, погруженное в рабство, не знакомо с нравственным благосостоянием, но оно пользуется некоторою степенью внешнего довольства, имея всегда обеспеченное жилище, пищу и топливо; оно удовлетворяет своим необходимым потребностям и не испытывает страданий нищеты, этой страшной язвы просвещенных народов. Помещики в России имеют почти неограниченную власть над своими крестьянами, но, надо признаться, почти все они пользуются ею с чрезвычайною умеренностью». О быте крепостных крестьян он писал: «Их сельские жилища напоминают простоту первобытных нравов; они построены

<sup>39</sup> Пушкин А. С. Путешествие из Москвы в Петербург // *Его же. Избранное*. М., 1980. С. 88–89.

из сколоченных вместе бревен; маленькое отверстие служит окном; в узкой комнате со скамьями вдоль стен стоит широкая печь. В углу висят образа, и им кланяются входящие прежде, чем приветствуют хозяев. Каша и жареное мясо служат им обыкновенною пищею, они пьют квас и мед»<sup>40</sup>.

Высокий уровень жизни русских крестьян по сравнению с ее родной Ирландией не могла не отметить М. Вильмот в период своего пребывания в России в самом начале XIX в. В письме домой от 24 июля 1805 г. она писала: «На небольшом лугу против моего окна около 150 мужчин и женщин косят траву. Все мужчины в белых льняных рубахах и штанах (это не выдумка, штаны действительно белые), а рубахи подпоясаны цветным поясом и вышиты по подолу ярко-красной нитью. Вид у них очень живописный; лгут те иностранцы, кои изображают русских крестьян погруженными в праздность, живущими в нищете. Дай бог нашим Пэджи (как я люблю этих милых бездельников и озорников, просто души в них не чаю) наполовину так хорошо одеваться и питаться круглый год, как русские крестьяне. Конечно, противоречия имеются в каждом государстве, но если, сравнивая два народа, посчитать основными вопросами те, что относятся к условиям жизни (достаточно ли еды, есть ли жилище, топливо и постель), то русские, вне всякого сомнения, окажутся впереди. Да, они рабы; однако в интересах самих господ хорошо обращаться со своими крепостными, которые составляют их же богатство; те помещики, которые пренебрегают благосостоянием своих подданных и притесняют их, либо становятся жертвами мести, либо разоряются»<sup>41</sup>.

Еще один француз — литератор и путешественник Ксавье Мармье, через полвека после Сегюра посетивший Россию, в 1843 г. опубликовал книгу на основе своих впечатлений. Не одобряя в целом крепостнической системы, он, однако, вынужден был признать: «Мы потому не можем так сильно негодовать против русского крепостничества, что в наш век свободы, при нашем уровне цивилизации, в наших городах и на наших мануфактурах мы имеем самое ужасное, самое жалкое из всех видов крепостничества, а именно бедный пролетариат, изнемогающий и страдающий от множества моральных язв, незнакомых русскому крепостному»<sup>42</sup>.

Разумеется, нельзя описать в нескольких строках жизнь громадной страны во всей ее полноте, сложности и противоречивости. Любая обобщающая формула может упускать из виду множество частных случаев и отклонений от нормы. Но нет причин априори больше доверять высказываниям о крепостном праве Радищева, маркиза де Кюстина или Пайпса, нежели высказываниям Пушкина, Мармье или Сегюра. Фактов и данных, подтверждающих точку зрения последних, не меньше, чем противоположных, только они пока намного слабее разработаны, чем тенденциозные подборки негатива, ставшие историографической «классикой». Однако и уже существующие исследования показывают, что уровень эксплуатации крепостных крестьян в России был существенно ниже в сравнении с таковым фабричных рабочих «свободных» стран, не говоря о неграх-рабах в США. Согласно собранным современным российским историком Б. Н. Мироновым данным, «общая продолжительность труда взрослых барщинных крестьян мужского пола по ориентировочным оценкам в первой половине XIX в. составляла около 1350 ч. в год (принимая, что в год взрослый крестьянин работал 135 дней продолжительностью 10 ч.), из них половина проходила на барщине; дети от барщины освобождались». В то время как «продолжительность рабочего времени американских рабов, занятых в сельском хозяйстве, была следующая: мужчин — 3055–3965 ч., женщин — 2584–3507 ч., детей — 1913–2549 ч. в год». То есть «крепостной мужчина работал примерно в 2,6 раза меньше, чем раб, и в 2,3 раза меньше, чем рабыня», следовательно, «норма

<sup>40</sup> Сегюр Л.-Ф. Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л., 1989. С. 328.

<sup>41</sup> Цит. по: Дашкова Е. Р. Записки. Письма сестер М. и К. Вильмот из России. М., 1987. С. 277.

<sup>42</sup> Цит. по: Таньшина Н. П. Русофилы и русофобы: приключения французов в николаевской России. СПб., 2020. С. 178.



Крестьянское семейство перед обедом. Худ. Ф. Г. Солнцев, 1824 г.

эксплуатации российского барщинного крестьянина составляла около 100%, а американского раба – 240%»<sup>43</sup>.

Не лучше, чем у черных рабов в Америке, дела обстояли у английских сельскохозяйственных рабочих. Так, в середине XIX в., во времена работы Карла Маркса над «Капиталом», в Англии оплата труда наемных сельскохозяйственных рабочих составляла 25% от произведенного продукта, а 75% доставалось хозяину, норма эксплуатации работника, таким образом, равнялась 3:1, или 300%<sup>44</sup>. В России же обычной практикой была трехдневная барщина, освященная длительной традицией и известным указом императора Павла I от 5 апреля 1797 г.<sup>45</sup> Иными словами, крестьянин

<sup>43</sup> Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в). С. 400.

<sup>44</sup> См.: Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 7. М., 1987. С. 178. В промышленности с ее сложными хозяйственными взаимосвязями, длинными товарными цепочками, большой ролью машинной техники норма эксплуатации рабочего намного труднее поддается исчислению. Карл Маркс потратил массу усилий для того, чтобы выловить загадочную прибавочную стоимость в бухгалтерских хитросплетениях капиталистического производства. По его приблизительным оценкам, норма эксплуатации наемных работников в промышленности составляла от 100 до 200% (Там же. С. 208–209). Правда, при этом надо учитывать, что, в отличие от сезонных сельскохозяйственных работ (в России – это 4–5 месяцев, а остальное время года – отпуск), работа в английской промышленности была круглогодичная по 12–14 часов в день и без всяких отпусков. Положение наемных рабочих на континенте было еще тяжелее, чем в Англии.

<sup>45</sup> Указ о трехдневной барщине в советской историографии считался декларативным и соблюдение его необязательным для помещиков. Не подлежит сомнению, что часть помещиков пыталась выжать из крестьян все соки, принуждая к работе на барщине свыше трех дней в неделю. Однако это редко приносило им ожидаемое повышение дохода. «Итальянские»

половину своего рабочего времени отдавал помещику, а оставшиеся три дня в неделю работал на себя, посвящая воскресенье отдыху. Следовательно, норма эксплуатации для русского крестьянина составляла 1:1, или 100%, то есть в три раза меньше, чем у английского собрата<sup>46</sup>. Исследуя «положение рабочего класса в Англии», Ф. Энгельс, как известно, пришел к весьма неутешительным для рабочего класса выводам: «Рабочий юридически и фактически является рабом имущего класса, буржуазии; он раб в такой степени, что продается, как товар, и как товар повышается и падает в цене... Вся разница между этим и старым откровенным рабством состоит только в том, что современный рабочий *кажется* свободным, потому что он продается не раз навсегда, а по частям, на день, на неделю, на год, и потому что не один собственник продает его другому, а он сам вынужден таким образом продавать себя, ибо он раб не одного человека, а всего имущего класса. Для него суть дела не меняется, и хотя эта кажущаяся свобода и должна, с одной стороны, давать ему некоторую *реальную* свободу, зато, с другой стороны, имеется та невыгода, что никто не гарантирует ему его пропитание; его хозяин — буржуазия — в любой момент может прогнать его и обречь на голодную смерть, если больше не заинтересован в его работе, в его существовании. Между тем, для буржуазии современное положение несравненно выгоднее, чем старое рабство: она может когда угодно отказать своим рабочим, не теряя при этом вложенного капитала, и вообще труд рабочих обходится ей гораздо дешевле, чем обошелся бы труд рабов»<sup>47</sup>.

В отличие от английского рабочего, пропитание русского крестьянина не являлось его сугубо личной проблемой. В случае неурожаев, потери трудоспособности помещику надлежало обеспечить своих крепостных, и за этим достаточно внимательно следила коронная администрация. Декабрист Н. И. Тургенев, незамеченный в симпатии к крепостничеству, тем не менее, признавал как факт: «Русский помещик имеет не только права в отношении своих крепостных, но и обязанности, возложенные на него законом. Например, он официально обязан кормить их, когда им нечего есть; он не может изгнать их всех со своих земель. Таким образом, само его право на землю до известной степени ограничено условиями»<sup>48</sup>. В реальности помещик, подобный Плюшкину, не долго смог бы удовлетворять свои паталогические наклонности, разоряя и моря голодом своих крепостных. Государство наложило бы на такое имение опеку или передало управление наследникам. Таких случаев о законном преследовании нерадивых и жестоких помещиков в делах

---

забастовки крестьян сводили на нет ухищрения помещиков. А если помещик упорствовал в своих заблуждениях, крестьяне не боялись идти на открытый коллективный конфликт. Когда такой конфликт переходил в бунт, власти, конечно, усмиряли крестьян. Но в этом случае расследовались и действия помещиков, приведшие к беспорядкам. И если выяснялось, что те «отягощали» крестьян «излишними работами», имение забиралось в опеку. Кроме того, и нейтральные наблюдатели — иностранные путешественники — подтверждают, что «русский крепостной обязан работать на своего хозяина лишь три дня в неделю» (см., напр.: *Стефанс Дж. Л.* Записки из путешествия по России и Польше в 1835 году. М., 2018. С. 81).

<sup>46</sup> Основываясь на подобных калькуляциях, декабрист Н. И. Тургенев был уверен, что, заменив в своих имениях крепостных на вольнонаемных работников, как в Англии, он мог бы получить трехкратное повышение дохода (см.: *Тургенев Н. И.* Россия и русские. М., 2001. С. 261–262). Эти соображения и привели его в стан ревностных либералов и поборников отмены крепостного права (подробнее см.: *Дронов И. Е.* 1861 год. Какая именно свобода? // Новая книга России. 2013. № 5. С. 27–29).

<sup>47</sup> См.: *Энгельс Ф.* Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч. Т. 1. М., 1984. С. 178.

<sup>48</sup> *Тургенев Н. И.* Россия и русские. С. 409. Состоятельные помещики во время неурожайных лет кормили на свои средства целые уезды (см.: Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951. С. 51). Некоторые помещики даже жаловались на то, что крестьяне, превратно истолковывая подобные узаконения правительства, вовсе бросали работу и требовали, чтобы помещики их обеспечивали продовольствием (см.: Россия под надзором: отчеты III отделения. 1827–1869. С. 237).



Девушка с гармошкой.  
Худ. А. Г. Венецианов, 1840 г.

III Отделения сохранилось изрядное количество. Да и сами крестьяне могли за себя постоять. Если помещик в своем произволе выходил за рамки приемлемого, то подвергал свою жизнь очень большой опасности. Широко известна незавидная судьба отца Ф. М. Достоевского, не нашедшего общий язык со своими крестьянами. А Настасью Минкину, сожительницу самого грозного А. А. Аракчеева, крепостные мужики, уставшие от ее дурного характера, зарезали. Иногда крепостные всем миром нанимали убийц, чтобы избавиться от барина-тирана<sup>49</sup>. Конечно, в подобных проишествиях нет ничего хорошего, но они свидетельствуют о том, что и в крепостном состоянии русский человек далеко не утратил способности отстаивать свои права.

Не следует забывать, что русский крестьянин работал лишь в летний сезон, а общее количество воскресных, праздничных и нерабочих дней у сельских жителей России доходило в середине XIX в. до 230. Такому графику позавидует и современный работник. Американский путешественник

Дж. Л. Стефанс впал в некоторое изумление, познакомившись с расслабленным рабочим ритмом крепостных крестьян: «Я не сомневаюсь, — писал он, — что десяток уроженцев Коннектикута смогли бы обработать больше земли, чем 100 русских крепостных, учитывая все их выходные и праздники»<sup>50</sup>. В свете всех этих обстоятельств получает вполне рациональное объяснение отказ крестьян от предложения декабриста И. Д. Якушкина отпустить их на свободу без земли. Свобода английских пролетариев не показалась им столь уж заманчивой<sup>51</sup>.

Наконец, необходимо иметь в виду, что в XIX в. частновладельческих (помещичьих) крестьян в России была лишь половина от их общего количества. Остальные были государственными. У них имелись свои неприятности, но «рабами» они ни в каком из известных смыслов не являлись. На барщине же находилась примерно 1/5 всех российских крестьян. Что же касается оброчных крестьян, то, как и писал Пушкин, зарабатывать оброк они могли как угодно, по большей части, отхожими промыслами, ямским извозом, торговлей и т.п. Если такой крестьянин исправно вносил свой оброк, не дурил пьянством и хулиганством в городе, то контроль за ним со стороны барина носил чисто номинальный характер, и оброчный крестьянин фактически был еще свободнее казенного. Некоторые из них столь удачно вели свои дела, что становились обладателями крупных капиталов,

<sup>49</sup> Подобный факт имел место в Костромском имении действительного статского советника фон Шульца в 1842 г. (см.: Крестьянское движение 1827–1869 годов. Вып. 1. М., 1931. С. 46).

<sup>50</sup> Стефанс Дж. Л. Записки из путешествия по России и Польше в 1835 году. С. 82.

<sup>51</sup> Примечательна беседа, которая состоялась между Якушкиным и его мужиками по поводу освобождения: «Они слушали меня со вниманием, — вспоминал Якушкин, — и наконец спросили: „Земля, которою мы теперь владеем, будет принадлежать нам или нет?“. Я им отвечал, что земля будет принадлежать мне, но что они будут властны ее нанимать у меня. „Ну так, батюшка, оставайся все по-старому: мы ваши, а земля наша“. Напрасно я старался им объяснить всю выгоду независимости, которую им доставит освобождение. Русский крестьянин не допускает возможности, чтобы у него не было хоть клокка земли, которую он пахал бы для себя собственно» (Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. С. 29).

сколачивали миллионные состояния. Из таких крестьян вышло немало основателей богатейших династий российских предпринимателей и банкиров (Морозовых, Гучковых, Коноваловых, Абрикосовых, Губониных и др.). Много ли английских пролетариев в XIX столетии смогло выбиться в миллионеры?

Вышесказанное отнюдь не подразумевает реабилитацию крепостного права. Все, что было в нем достойно осуждения, уже многократно и справедливо осуждено совестью и разумом народным. Проблема в том, было ли оно в действительности тем, чем его изображали и изображают те, в чьей непредвзятости есть серьезные основания усомниться. Возьмем на себя смелость утверждать, что подлинная история крепостного права в России еще не написана, особенно в части исследования повседневности, воссоздания сложной ткани социальных отношений, далеко не сводящихся к рабству и насилию.

В конечном итоге ныне живущие граждане России, включая автора данных строк, в подавляющем большинстве являются потомками крестьян (потомков аристократов после 1917 г. осталась здесь немного). И вопрос о том, кто мы, кем мы были и кем стали, имеет далеко не только академический интерес. Потомки ли мы тех «рабов», о которых нам много веков рассказывали Кюстины и Пайпсы, или мы потомки сильных, смелых, мужественных людей, которые были способны решать нерешаемые задачи, которые создали, отстояли и сделали великим Российское государство, жертвуя ради этого многим, подчас и личной свободой, но никогда не теряя человеческого достоинства?

В этих людях — в их жизнях, трудах и подвигах самоотречения — и коренится тайна существования Российской империи.

## Источники и литература

1. *Агеева О. Г.* «Величайший и славнейший более всех градусов в свете» — град святого Петра (Петербург в русском общественном сознании начала XVIII века). СПб.: Русско-балтийский информационный центр БЛИЦ, 1999. 344 с.
2. *Андреева Е. А.* Петербург Петра I — «город на костях»: миф или правда? (1703–1712) // Меншиковские чтения — 2006: Сб. науч. ст. СПб.: Историческая иллюстрация, 2006. С. 7–34.
3. *Брикнер А. Г.* Потемкин. СПб.: Издание К. Л. Риккера, 1891. 276 с.
4. *Величенко С.* Численность бюрократии и армии в Российской империи в сравнительной перспективе // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М.: Новое издательство, 2005. С. 83–114.
5. *Вульф Л.* Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 2003. 560 с.
6. *Вяземский П. А.* Записные книжки. М.: Русская книга, 1992. 384 с.
7. *Гальдер Ф.* Военный дневник. Т. 2 (1.7.1940–21.6.1941). М.: Воениздат, 1969. 628 с.
8. *Герцен А. И.* Русский народ и социализм (Письмо к Ж. Мишле) // *Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956. С. 307–339.
9. *Греков Б. Д.* Краткий очерк истории русского крестьянства. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1958. 231 с.
10. *Гуменюк А. Г.* «Воспоминания крепостного» и их герой крестьянин Савва Пурлевский // Петербургский исторический журнал. 2019. № 2. С. 27–42.
11. *Дашичев В. И.* Банкротство стратегии германского фашизма. Т. 2. М.: Наука, 1973. 664 с.
12. *Дашкова Е. Р.* Записки. Письма сестер М. и К. Вильмот из России. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. 496 с.
13. *Крижанич Ю.* Политика. М.: Новый Свет, 1997. 527 с.
14. *Кюстин А. де.* Россия в 1839 году. СПб.: Крига, 2008. 704 с.
15. *Левандовский А. А.* Прощание с Россией. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. 672 с.

16. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные соч.: В 9 т. Т. 7. М., 1987. XX, 811 с.
17. Меттан Г. Запад — Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. М.: Паулсен, 2016. 464 с.
18. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в). 3-е изд. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 548 с.
19. Митрофанов А. А., Промыслов Н. В., Прусская Е. А. Россия во французской прессе периода Революции и Наполеоновских войн (1789–1814). М.: Политическая энциклопедия, 2019. 239 с.
20. Немцы о русских: Сб. М.: Столица, 1995. 192 с.
21. Нестеров Ф. Ф. Связь времен: Опыт исторической публицистики. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1984. 239 с.
22. Откровения и признания. Нацистская верхушка о войне «третьего рейха» против СССР. Секретные речи. Дневники. Воспоминания. М.: ТЕРРА, 1996. 568 с.
23. Пайтс Р. Распад империи был неизбежен // Время и мы. № 118. Нью-Йорк, 1992. С. 118–132.
24. Пайтс Р. Россия при старом режиме. М.: Независимая газета, 1993. 421 с.
25. Пайтс Р. Два пути России. М.: Алгоритм, 2015. 224 с.
26. Пушкин А. С. Путешествие из Москвы в Петербург // Пушкин А. С. Избранное. М.: Советская Россия, 1980. С. 73–99.
27. Ржевская Е. М. Геббельс: портрет на фоне дневника. М.: Слово/SLOVO, 1994. 384 с.
28. Розенберг А. Политический дневник Альфреда Розенберга, 1934–1944 гг. М.: Фонд «Историческая память», Ассоциация книгоиздателей «Русская книга», 2015. 448 с.
29. Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. 543 с.
30. Россия и русский двор в первой половине XVIII века. Записки и замечания гр. Эрнста Миниха. СПб.: Изд. редакции исторического журнала «Русская старина», 1891. 328 с.
31. Россия под надзором: отчеты III отделения. 1827–1869. Сб. документов. М.: Российский фонд культуры, Российский архив, 2006. 706 с.
32. Русский вопрос в истории политики и мысли. Антология. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 2013. 624 с.
33. Сегюр Л.-Ф. Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1989. С. 313–456.
34. Скрынников Р. Г. Россия накануне «смутного времени». М.: Мысль, 1981. 205 с.
35. Солоневич И. Л. Народная монархия. Минск: Лучи Софии, 1998. 504 с.
36. Стефанс Дж. Л. Записки из путешествия по России и Польши в 1835 году. М.: Кучково поле, Икс-История, 2018. 352 с.
37. Таньшина Н. П. Русофилы и русофобы: приключения французов в николаевской России. СПб.: Евразия, 2020. 352 с.
38. Толстой Л. Н. Как мужик убрал камень // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 10. М.: Правда, 1982. С. 58.
39. Тургенев Н. И. Россия и русские. М.: ОГИ, 2001. 744 с.
40. Шахматов М. В. Государство правды. М.: ФонДИВ, 2008. 312 с.
41. Шлихтинг А., Штаден Г. Царь-палач (Грозные времена Грозного). Казань: Матбугат йорты, 1998. 200 с.
42. Щербань Н. В. Воспоминания крепостного, 1800–1868 (по подлинной рукописи) // Русский вестник. 1877. № 9. С. 34–67.
43. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. По собственным наблюдениям и достоверным источникам // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные соч.: В 9 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1984. С. 223–482.
44. Якушкин И. Д. Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. 741 с.

*М. В. Медоваров*

## Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала «Русское обозрение»

УДК 94(470):070  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_153  
EDN GAJUBC



*Аннотация:* Статья посвящена анализу процесса формирования посмертного идеализированного образа императора Александра III в консервативном журнале «Русское обозрение» в 1894–1898 гг. Целью исследования является выявление лиц, формировавших данный образ, и типичных повторяющихся черт в описании личности и деятельности покойного монарха. Уделено внимание как политическим статьям, так и обзорам отзывов русской и зарубежной прессы, стихотворениям об Александре III. Отдельно рассмотрена роль очерков его путешествий в молодости. Показано, что редактор «Русского обозрения» Анатолий Александров целенаправленно подбирал наиболее сильные материалы об Александре III как сразу после его смерти, так и в первую и вторую ее годовщину. Ведущие публицисты журнала Лев Тихомиров и Владимир Грингмут в своих статьях об Александре III, отмечая его высокие нравственные качества, делали основной акцент на его программе отказа от либерализма и европейского пути развития, на повороте к самобытности России и утверждению самодержавия как наилучшей формы правления, пригодной даже для Европы. Консервативным мыслителям было присуще сравнение Александра III с императором Константином, Карлом Великим и даже Иисусом Христом. В течение нескольких лет были созданы мифологизированные образы Александра III и одновременно Михаила Каткова, что отражается в русской консервативной мысли вплоть до наших дней.

*Ключевые слова:* русский консерватизм, «Русское обозрение», император Александр III, образы власти, Анатолий Александров, Лев Тихомиров, Владимир Грингмут, монархия как форма правления.

*Об авторе:* **Максим Викторович Медоваров**

Кандидат исторических наук, доцент, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: [mmedovarov@yandex.ru](mailto:mmedovarov@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

*Для цитирования:* Медоваров М. В. Формирование посмертного образа Александра III на страницах журнала «Русское обозрение» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 153–169.

*Maxim V. Medovarov*

## Formation of the Posthumous Image of Alexander III on the Pages of “Russkoe Obozrenie” Journal

UDC 94(470):070

DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_153

EDN GAJUBC



*Abstract:* The article is devoted to the analysis of the process of formation of the posthumous idealized image of Emperor Alexander III in the conservative journal “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) in 1894–1898. The aim of the study is to identify the persons who formed this image and typical recurring features in the description of the personality and activities of the late monarch. Attention is paid to political articles as well as reviews of reviews of the Russian and foreign press and also to poems about Alexander III. The role of essays on his travels in his youth is considered separately. It is shown that the editor of the “Russkoe Obozrenie” Anatoly Aleksandrov purposefully selected the most powerful materials about Alexander III both immediately after his death and on its first and second anniversaries. Leading publicists of the journal, Lev Tikhomirov and Vladimir Gringmut, in their articles about Alexander III, noting his high moral qualities, made the main emphasis on his program of rejection of liberalism and the European path of development, on the turn to the uniqueness of Russia and the establishment of autocracy as the best form of government, suitable even for Europe. Conservative thinkers were inherent in comparing Alexander III with Emperor Constantine, Charlemagne, and even Jesus Christ. Over the course of several years, mythologized images of Alexander III and at the same time Mikhail Katkov were created, that is reflected in Russian conservative thought up to the present day.

*Keywords:* Russian Conservatism, “Russkoe Obozrenie”, Emperor Alexander III, images of power, Anatoly Aleksandrov, Lev Tikhomirov, Vladimir Gringmut, Monarchy as a form of government.

*About the author:* **Maksim Viktorovich Medovarov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University.

E-mail: [mmedovarov@yandex.ru](mailto:mmedovarov@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9921-2219>

*For citation:* Medovarov M.V. Formation of the Posthumous Image of Alexander III on the Pages of “Russkoe Obozrenie” Journal. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 153–169.

## Вступление

Императору Александру III посвящено немало работ как критического, так и апологетического характера<sup>1</sup>. Историки не уделяли внимание отношению к фигуре царя-миротворца и его политике таких консервативных мыслителей, как К. Н. Леонтьев, Л. А. Тихомиров и другие<sup>2</sup>. Спустя четверть века сохраняет свою значимость работа Ричарда Уортмана о позиционировании власти при Александре III<sup>3</sup>. Между тем такое позиционирование в значительной степени обеспечивалось позицией прессы, прежде всего, консервативной. Уортман оказался единственным историком, уделившим хотя бы некоторое внимание посмертному «апофеозу» императора в статьях зарубежных и русских газет (на единичных примерах)<sup>4</sup>. Иностранцы отзывались об Александре III анализировал также Сильвен Бансидун<sup>5</sup>. Тем не менее, до сих пор неизученным остается процесс формирования своеобразного культа Александра III, мифологизации его образа руками русских консерваторов, особенно после кончины императора. Не существует ни одной специальной современной статьи об этом. Цель настоящего исследования — проследить процесс создания посмертного образа Александра III на страницах консервативного журнала «Русское обозрение» в 1894–1898 гг.



«Русское обозрение»  
за ноябрь 1894 г.

## Основная часть

В «Русском обозрении», основанном в 1890 г., критические замечания по различным вопросам внутренней и внешней политики России, развития ее экономики и т. д. никогда не затрагивали основных черт курса Александра III, неизменно высоко оценивавшегося сотрудниками журнала. После скоростной кончины монарха редактор А. А. Александров стал уделять большое внимание публикации материалов, направленных на увековечивание памяти безвременно почившего государя и на формирование его идеализированного образа.

Александр III скончался 20 октября 1894 г., поэтому в ноябрьский номер «Русского обозрения», вышедший 6 ноября, не мог успеть войти богатый ряд материалов

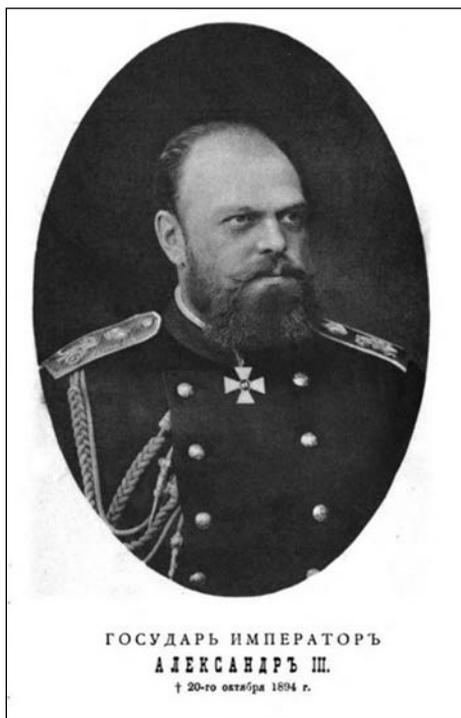
<sup>1</sup> Зайончковский П. А. Российское самодержавие в конце XIX столетия (политическая реакция 80-х — начала 90-х годов). М.: Мысль, 1970. С. 35–81; Соловьев Ю. Б. Самодержавие и дворянство в конце XIX века. Л.: Наука, 1973. С. 9–119; Боханов А. Н. Император Александр III. М.: Русское слово, 1998; Дронов И. Е. Император Александр III и его эпоха. М.: Академический проект, 2016.

<sup>2</sup> Репников А. В. Консервативные концепции переустройства России. М.: Academia, 2007. С. 143–145; Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М.: Academia, 2011. С. 273–275.

<sup>3</sup> Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М.: ОГИ, 2004. С. 225–416.

<sup>4</sup> Там же. С. 410–414.

<sup>5</sup> Bentsidoun S. Alexander III, 1881–1894. Paris: Sedes, 1990.



Портрет Александра III на первых страницах «Русского обозрения» за ноябрь 1894 г.

о нем. Чтобы не нарушать верстку страниц стандартного номера, пришлось ограничиться рассмотрением деятельности императора в постоянных рубриках «Внутреннее обозрение» и «Летопись печати» (последнюю неизменно вел Лев Тихомиров). Зато перед первыми страницами журнала редакция успела вклеить 9 страниц в траурных рамках, посвященных Александру III. Вслед за его портретом следовало достаточно известное прижизненное стихотворение Аполлона Майкова, посвященное этому портрету. Наиболее знамениты две строки, выразившие консервативное кредо автора, который усматривал в Александре III пробудителя национального самосознания в России: «И то, что было в ней лишь чувством и преданьем, / Как кованой броней закреплено — сознанием»<sup>6</sup>.

2 ноября Александров благодарил Майкова за стихотворение: «Поистине замечательное, как по глубине истинно русской, народной, православно-самодержавной идеи, так и по классической законченности формы. Кому из ближних сотрудников журнала я ни читал его, все от него в восторге. <...> С поэтически-пророческим чутьем Вы подсказываете истории сущность ее суда»<sup>7</sup>. Александров перепечатал это стихотворение затем в «Московских ведомостях» и в отдельной брошюре памяти Александра III. Он уточнял для Майкова: «Меня было завалили стихотворениями на смерть Государя, но рядом с Вашим я не решился поместить ни одного, не решился после Вас написать чего-либо в этом роде и сам»<sup>8</sup>.

Затем следовала редакционная статья памяти императора, написанная, разумеется, самим Анатолием Александровым. Данный некролог говорил не столько о личности монарха, сколько о его борьбе с либерализмом и конституционализмом. Редактор «Русского обозрения» провозглашал: «Мы сохраним навеки в сердцах такие воспоминания, каким позавидовали бы многие века и десятки поколений. Мы в конце XIX века имели счастье увидеть в осуществлении идеал истинно Самодержавного Государя. Мы пережили не в заоблачных мечтаниях, а в действительности то *единение* Царя с народом, которое составляет драгоценнейшее свойство Самодержавия. <...> Мы видели великого Царя-Самодержца, видели великое Царствование, в котором пожили истинно тихое и благоденственное житие. Мы видели Царя, который воскресил перед нами идеалы Православного Государя, ставящего свою задачу не в ломках форм, не в насиловании жизни народной, а в простой здоровой жизни вверенного ему Богом населения. <...> Сколько веков позавидовали бы нам, имевшим счастье жить при таком Государе»<sup>9</sup>. Александров считал, что смерть императора была даже более самоотверженной, чем у Петра I и других его предшественников, что «он всего себя отдал России, в 12 лет он отдал России до последней капли все силы, все нервы,

6 Майков А. Н. К портрету Государя Императора Александра Александровича // Русское обозрение. 1894. № 11. С. I.

7 РО ИРЛИ. Ед. хр. 16704. Л. 2.

8 Там же.

9 [Александров А. А.] 20 октября 1894 г. // Русское обозрение. 1894. № 11. С. II–III.

всю работу свою»<sup>10</sup>. По мнению редактора «Русского обозрения», после христианской кончины государя он станет молитвенником за Русскую землю. И все-таки политические уроки царствования Александра III были для Александрова важнее религиозных. Мыслитель настаивал, что после такого царствования, доказавшего преимущества самодержавия, только «безумцы», «свокорыстные расчеты или совершенная умственная неразвитость» могли бы остаться почвой для либеральных идей. Александров восторженно предрекал единоклубную народную поддержку новому императору Николаю II, два манифеста которого (о вступлении на престол и о принятии Александрой Федоровной православия) были опубликованы тут же наряду с двумя благодарственными высочайшими телеграммами в Синод и Сенат<sup>11</sup>.

Из материалов, вошедших в основной текст ноябрьского номера «Русского обозрения», заслуживает упоминания скорбное письмо болгарского обозревателя журнала некоего Ст. к А. А. Александрову, в котором акцент ставился на миролюбие Александра III и скорбь о нем в Европе<sup>12</sup>. В рубрике «Внутреннее обозрение», как ни странно, кончине императора по свежим следам было посвящено лишь пять страниц, на которых пересказывалась история последней болезни государя и приводился медицинский дневник. По оценке обозревателя, некоего Е. А. (возможно, А. И. Елишев?), император сумел «вознести русское имя и русское сердце на такую высоту, на какую не возносил его ни один из самых блестящих, из самых славных наших царей»<sup>13</sup>. Публицист вспоминал его «живую, светлую русскую душу, русскую прямоту, правду, любовь»: «Александр III был живой носитель русского нравственного начала в самом полном и симпатичном его виде». Е. А. писал, что каждая русская семья воспринимала царя как своего родного: «Каких внешних дел нужно нам искать у Александра Третьего, когда во все свое царствование свое он буквально светил нам, когда этот тихий свет льется и сейчас с его смертного одра, как лился с его престола, из его семьи и кабинета?»<sup>14</sup> Говоря о международном значении императора, обозреватель называл его «всеобщим и неллицемерным хранителем высшей исторической правды, оплотом истинного мира народов» и подчеркивал: «У этого Государя, бесспорно самого скромного и простого из Царей, оказались в руках все судьбы цивилизованного мира»<sup>15</sup>. По мнению Е. А., именно нравственная сила правды обеспечила Александру III любовь «народа-океана, связанного в одну могучую историческую личность», и молитвы о нем в храмах всех конфессий Европы, включая даже иудеев.

<sup>10</sup> Там же. С. IV.

<sup>11</sup> Николай II. Высочайшие манифесты. Высочайшие телеграммы // Русское обозрение. 1894. № 11. С. VI–VIII.

<sup>12</sup> Ст. Письма и беседы о вопросах дня. О желательном разрешении болгарского вопроса // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 488–495.

<sup>13</sup> Е. А. Внутреннее обозрение // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 563–564.

<sup>14</sup> Там же. С. 564.

<sup>15</sup> Там же. С. 564–565.

## ЛѢТОПИСЬ ПЕЧАТИ.

### 1) ВЕЛИКІЙ ПРИМѢРЪ.

Глубокой кризис, который сто лѣтъ тому назад переживал Европа нагляднѣе всего сказалась въ крушеніи монархіи. Европа выросла на монархическомъ принципѣ. Имена ее великихъ королей и императоровъ неразрывно связаны со всеми центрами ее культуры, со всеми усовершенствованіями общественной жизни, со всеми даже отклоненіями народовъ съ пути правднаго развитія, со всею жизнью ихъ, въ счастья и горѣ.

Отреченіе отъ монархическаго принципа было отреченіемъ отъ исторіи. Произошло ли оно безъ вѣнны представителей покладимаго принципа? Этого никогда не бываетъ. Но какъ бы то ни было, отреченіе проявилось въ такихъ рѣзкихъ формахъ, такъ рѣшительно, казалось, какъ этого еще и не бывало въ исторіи борьбы сдвигавшихся основнхъ формъ власти. Демократія, со знаменемъ народа, который былъ сломленъ только королевскою властью, начала новую эру убійствъ: мученика, не видавшаго вѣнны, кромѣ своего священнаго сана и святейшей сдвигавшейся судьбы рода его съ судьбами націи. Демократическій фанатизмъ гласно звалъ на царствіе «судъ», что для критикора по такому обвиненію не нужно ничего, кромѣ «констатированія личности».

\* Перепечатываю эту статью съ небольшою поправкою изъ Московскаго Вѣдомостей (№ 287), гдѣ она была помѣщена переводомъ, подъ заглавіемъ „Богиня Государя и знаменіе времени“.

Статья Л. А. Тихомирова  
в «Русском обозрении»  
за ноябрь 1896 г.

Наибольшее внимание кончине императора, впрочем, уделил в ноябрьском номере Лев Тихомиров в своей постоянной рубрике «Летопись печати». В статье «Великий пример» (первоначальное название при публикации в «Московских ведомостях» — «Болезнь Государя и знамения времени») он выражал удивление тем, как Европа, на протяжении ста лет подряд отрекавшаяся от монархического принципа и пытавшаяся построить либеральный строй, теперь неожиданно скорбит о русском самодержце: «Невольный трепет охватил сердца народов. Они боятся не Царя, вставшего во всей силе и крепости посреди восторженных кликов стомиллионного верного народа. Они приходят в страх при мысли: что станет с ними *без Царя?*»<sup>16</sup> После столетий ожидания народов, говорил Тихомиров, наконец, явился живой царь — носитель монархического идеала, «с неколебимой верой в свой священный принцип, с безусловной покорностью воле Божией, с сознанием, что Божией милостью, а не человеческой волей он царствует и что власть его, Богом данная, Богу только принадлежит и никем не может быть ни связана, ни ограничена»<sup>17</sup>. По мнению мыслителя, глубокое впечатление Европы от болезни и смерти Александра III запомнится надолго и приведет к поучительным изменениям политического строя в будущем, ибо покойный царь «дал народам и монархам целое откровение, целое указание пути, который еще не закрыт пред современным культурным миром»<sup>18</sup>.

В качестве приложения к данной статье Тихомиров опубликовал обзор откликов печати на смерть императора<sup>19</sup>. Он подчеркнул, что лишь консервативная пресса в России сразу уделила должное внимание болезни государя, «Новое время» отстало от нее, а либеральные газеты вроде «Русских ведомостей» и «Санкт-Петербургских ведомостей» вовсе не скорбели об Александре III, а лишь перепечатывали мнения иностранных газет. Напротив, в провинциальной прессе Тихомиров находил гораздо больше «нравственной связи с народом». По его словам, она «вовсе не явилась, в общей сложности, отражением столичной, но высказывалась иногда гораздо ранее столичной и тверже ее»<sup>20</sup>. Тихомиров указывал на преобладание молитвенных настроений в народе, обильно цитировал брошюру Платонова «Молитва за Царя», в которой все успехи развития России приписывались именно монархам. Далее Тихомиров выписывал наиболее эмоциональные места статей с пожеланиями здоровья Александру III за период его болезни из ведущих газет Москвы и Петербурга: консервативных, церковных, популярных беспартийных. В случае с Петербургом цитировались лишь четыре издания: «Гражданин», «Свет», «Сын Отечества», «Новое время». Приводил Тихомиров также выдержки из таких провинциальных газет, как «Южный край», «Виленский вестник», «Волянь», нижегородский «Волгарь», «Саратовский листок», «Астраханский вестник». Он отмечал, что даже наиболее антиросийские газеты в Европе с уважением отозвались теперь об Александре III, а в Петербурге при чтении известий о ходе болезни государя толпы плакали на Невском проспекте<sup>21</sup>. Последнюю часть тихомировского обзора составили выписки из некрологов Александру III из гораздо более широкого спектра русских газет, в том числе петербургских. «Все слилось в общем аккорде скорби и прославлении почившего устроителя земли Русской. Наименее русские газеты преклонились перед величавым образом Миротворца», — заключал Тихомиров<sup>22</sup>.

В декабрьском номере 1894 г. Александров мог позволить себе выделить под оценки минувшего царствования более значительную часть объема издания. Тем не менее, наиболее официальную информацию он вновь опубликовал на вставных страницах с особой пагинацией в начале номера. Журнал открывался портретами

<sup>16</sup> Тихомиров Л. А. Великий пример // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 497.

<sup>17</sup> Там же. С. 499.

<sup>18</sup> Там же. С. 501.

<sup>19</sup> Тихомиров Л. А. Отклики печати // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 501–516.

<sup>20</sup> Там же. С. 507.

<sup>21</sup> Там же. С. 510–511.

<sup>22</sup> Там же. С. 515.

Николая II и Александры Федоровны, а также манифестом 14 ноября об их бракосочетании<sup>23</sup>. За ними следовали верноподданнические стихотворения. В строках самого А. А. Александрова, посвященных молодому императору, давалась оценка его отцу: «Царя-Богатыря могучий дух угас... / Носителя родного идеала / Теряя в нем, молилась Русь, рыдала...»<sup>24</sup> Нетрудно заметить, что Александров попросту вставил в свое стихотворение запомнившийся многим эпитет из статьи Тихомирова «Носитель идеала». Характерно, что в следующем стихотворении некоего В. И. Александр III вновь был назван «русским Богатырем»<sup>25</sup>. Наконец, один из крупнейших поэтов конца XIX в. и давних авторов «Русского обозрения» граф А. А. Голенищев-Кутузов напечатал наиболее длинное стихотворение памяти покойного царя, в котором делал акцент на его высоких нравственных качествах, на прекращении смуты в начале царствования, на его посмертной роли молитвенника за Русь и все человечество. По словам поэта, Александр III «был ниспосланным от Бога воплощеньем / Величия, добра и правды на земле», и поэтому «Царь-Праведник в родных преданьях не умрет»<sup>26</sup>. Можно говорить о том, что такое стихотворение готовило почву в сознании читателей для канонизации Александра III.

Своеобразную политическую «канонизацию» итогов его правления подводила статья В. А. Грингмута «Ближайшая будущность России». Мыслитель считал, что минувшее царствование взаимно дополняет начатое Петром I «дело европейского воспитания России»: «Петр Великий отдал Россию в европейскую школу, в которой она пробыла два столетия. Александр III положил конец ученичеству и вернул ее домой из иноземной школы»<sup>27</sup>. Грингмут опровергал мнение славянофилов, что послепетровская «школа» обучения у Запада была вовсе не нужна России, но приветствовал решение Александра III забрать целую страну из этой *alma mater* с выдачей ей почетного диплома: «Дальнейшее пребывание в этой школе стало для нас не только бесполезным, но даже прямо вредным»<sup>28</sup>. В то же время мыслитель отвергал устремления западников, ошибочно воспринимавших православие и самодержавие как кальку с обреченных на поражение католицизма и абсолютизма.

Исходя из этих соображений, Грингмут приходил к принципиально важному выводу о том, что Россия накануне XX столетия нуждается в кардинальных реформах. Преобразования Александра II публицист считал исходившими из реальных потребностей страны, но искаженными их либеральными исполнителями. Реформы же Александра III, по его мнению, впервые дали России чувство независимости и самобытности ее уникального государственного слоя. Началась эра «государственной и национальной свободы», «православной, самодержавной и народной правды»<sup>29</sup>. Грингмут так формулировал идеал государственного строя: царь как «единый пастырь», правящий не по личному произволу или расчетам, «не в личных интересах какого-нибудь сословия или какой-нибудь партии, а на благо *всего* народа, *всех* его сословий, *всех* его разновидностей, сливающихся в одном чувстве безусловного верноподданства императорскому самодержавию и непосредственного единения со своим царем»<sup>30</sup>. Такое единение, по Грингмуту, осуществляется через парламент или Земский Собор как «созданное *ad hoc* выборное учреждение», но благодатью Божией и мистической интуицией сердца императора.

<sup>23</sup> Николай II. Высочайший манифест // Русское обозрение. 1894. № 12. С. I–II.

<sup>24</sup> Александров А. А. Его императорскому величеству Государю императору Николаю Александровичу // Русское обозрение. 1894. № 12. С. III.

<sup>25</sup> В. И. 14 ноября 1894 г. // Русское обозрение. 1894. № 12. С. IV.

<sup>26</sup> Голенищев-Кутузов А. А. На могиле императора Александра III // Русское обозрение. 1894. № 12. С. V–VI.

<sup>27</sup> *Spectator* [Грингмут В. А.] Ближайшая будущность России // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1010.

<sup>28</sup> Там же. С. 1017.

<sup>29</sup> Там же. С. 1025.

<sup>30</sup> Там же. С. 1029.

Статья Грингмута, однако, оказалась в тени опубликованной в том же номере статьи Тихомирова «Носитель идеала»<sup>31</sup>, после прочтения которой Николай II прослезился и выразил благодарность автору. Эта статья не раз переиздавалась, хорошо известна историкам (А. В. Репников проанализировал ее соотношение с личной перепиской Тихомирова о смерти Александра III<sup>32</sup>, упоминал ее и Р. С. Уортман), поэтому ограничимся ее общей характеристикой в интересующем нас контексте. Какие стороны личности и деятельности покойного императора публицист акцентировал больше всего, если статья получила такой резонанс в обществе? В первую очередь, это личные нравственные качества Александра III, его мужество, его многолетнее несение своего креста. Тихомиров указывал: «Весь мир признал его величайшим монархом своего времени. Все народы с доверием смотрели на гегемонию, которая столь очевидно принадлежала ему по праву, что не возбуждала ни в ком даже зависти»<sup>33</sup>.

После слов о личности государя публицист предлагал извлечь уроки из его правления как другим монархам, так и народам. Он приравнивал Александра III к Константину Великому и Карлу Великому по степени влияния на монархический принцип: «История задушила создание одного и исказила создание другого. Нашему времени суждено было увидеть третьего Государя, объясняющего миру идею двух первых»<sup>34</sup>. Тихомиров настаивал на том, что нужно отказаться от мысли соотносить монархическую форму правления с прошлым, понять ее вечную применимость в любые эпохи, очистить ее от искажений, осознать, что монарх служит Богу на благо народа. «Забвение смысла монархии делает ее невозможной для мятущихся народов Европы. А невозможность ее именно ныне, именно в современных условиях, прямо угрожает разложением наций и падением европейской культуры», — предостерегал мыслитель<sup>35</sup>. Он указывал на крайнюю раздробленность наций на партии по классовым и частным интересам, проявлявшуюся в западных парламентских странах. Тихомиров боялся социал-демократии как силы, несущей однообразие, равенство и смерть культуры. Поэтому альтернативу глубокому разочарованию народов в парламентаризме он видел в монархии Александра III, далеко не похожей ни на абсолютизм, ни на диктатуру, но исходившей из «подчинения интересов и желаний высшей правде». Инструментами для достижения чистоты такого служения правде и беспристрастия Тихомиров называл единоличность и неограниченность власти, позволяющие царю не ломать народную жизнь с ее пестротой органических форм, а лишь направлять в единое русло. Что касается принципа наследственности трона, то он, по мнению мыслителя, подчеркивал божественную предопределенность самоотречения и несения креста правления с самого рождения наследника: «И не должен он спрашивать себя, есть ли у него силы, а должен только верить, что если Бог избрал, то нет уже места человеческому колебанию»<sup>36</sup>.

В том же номере «Русского обозрения» А. А. Шевелев подготовил выписки из откликов иностранной прессы на смерть русского императора, воспринимая эту прессу как «верную и покорную выразительницу общественного мнения»<sup>37</sup> (тезис, обычно категорически отвергавшийся другими сотрудниками «Русского обозрения», прежде всего, А. А. Александровым и В. А. Грингмутом). Шевелев выражал удовлетворение от того, что либеральная Европа признала искренность самодержавного служения Александра III и с глубоким уважением почтила его память. Вместе с тем значительную долю похвал миролюбию русского монарха он приписывал разлагающему Запад дряблему пацифизму, страху перед войной как угрозой привычному комфорту, в то время как русский

<sup>31</sup> Тихомиров Л. А. Носитель идеала // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1033–1042.

<sup>32</sup> Репников А. В. Консервативные концепции переустройства России. С. 143–144; Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. С. 273–274.

<sup>33</sup> Тихомиров Л. А. Носитель идеала. С. 1034.

<sup>34</sup> Там же. С. 1036.

<sup>35</sup> Там же. С. 1038.

<sup>36</sup> Там же. С. 1041.

<sup>37</sup> А. III. [Шевелев А. А.] Отклики иностранной печати // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1066.

царь не желал прибегать к войне лишь из тактических соображений, считал ее грехом, но не боялся ее. На этом фоне особняком выделялось мнение английской «Дейли мейл», подчеркнувшей «реакцию в пользу древнерусских идей» и лозунг «Россия для русских», выдвинутый при Александре III<sup>38</sup>. Также Шевелев перепечатывал хвалебные некрологи из французских, немецких, турецких газет, делавшие акцент в основном на личных нравственных качествах императора. Особенно подробно цитировались мнения Анатоля Леруа-Больё и Жюль Симона, отметивших религиозное и нравственное измерение самодержавия, хотя русский публицист тут же оговаривался, что в остальном в статьях этих иностранцев о России содержится «много всякого вздора»<sup>39</sup>.

К первой годовщине кончины Александра III редактор «Русского обозрения» хорошо подготовился, насытив ноябрьский выпуск 1895 г. целым рядом материалов о нем. Стихотворение графа П. Н. Апраксина рисовало тяжелую картину смуты 1881 г., для исцеления которой Александр III дал России «знаменье», показав, «как с русской душой и русской верой в Бога / Смиренно до конца ей хочет послушать»<sup>40</sup>. Апраксину вторил Д. И. Павлов: «Но русский стяг высоко / Его десницей вознесен!»<sup>41</sup>

Вслед за этими стихотворениями была опубликована небольшая статья Грингмута «Памяти великого самодержца»<sup>42</sup>, в которой публицист превозносил Александра III как возродителя заветов сближения образованного общества с народом. Грингмут ставил его выше всех предыдущих императоров послепетровской эпохи, приравнивая его по «ясному сознанию русской национальной идеи» к московским царям. По мнению мыслителя, народ сохранил свою верность прежним идеалам и допетровской культуре, в то время как образованное общество перестало понимать народ, переняв западный образ жизни. Стремление к «прогрессу» привело русское общество к 1881 г. на край пропасти, когда либералы глумились над идеей русской самобытности, полагал Грингмут. В этой ситуации Александр III железной волей возродил русские идеалы «в таком окончательном, убедительном для всех смысле, что вопрос этот сразу перестал быть вопросом для всех, кто имеет глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать»<sup>43</sup>. Говоря о манифесте 29 апреля 1881 г., положившем конец «горячечному бреду» конституционалистов, Грингмут задавался вопросом: почему первые годы правления Александра III были «тихими», не сопровождались громкими преобразованиями и новыми законами? По его мнению, за первые годы правления император зрело обдумал план будущих действий, который был осуществлен во вторую половину его царствования так, что не пришлось сожалеть о сделанном: «В какие-нибудь двенадцать лет Россия стала неузнаваема: все внутренние смуты исчезли, началась небывалая промышленная и торговая деятельность, всюду воскресла светлая уверенность в будущее величие России, обнаружилось силы нравственные, о которых никто прежде и не думал»<sup>44</sup>.

Сравнивая положение России при Александре III с апогеем царствования Николая I, Грингмут замечал, что последнему в 30–40-е годы было нетрудно преобладать на фоне унаследованной гегемонии России и мелкомасштабности тогдашних правителей Европы. В 80-е же годы новому самодержцу пришлось отвоевывать для России место под солнцем в новой «бисмарковской» Европе. Именно Александру III Грингмут приписывал заслугу отправки Бисмарка в отставку как политика, не справившегося с усилением России. «Теперь для России возможен только один, истинно „царский путь“, тот путь, по которому Александр III ее вел к возрождению ее славы, чести и могущества»<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> Там же. С. 1068.

<sup>39</sup> Там же. С. 1070.

<sup>40</sup> Апраксин П. Памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 5.

<sup>41</sup> Павлов Д. И. Памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 6.

<sup>42</sup> Spectator [Грингмут В. А.] Памяти великого самодержца // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 7–13.

<sup>43</sup> Там же. С. 9–10.

<sup>44</sup> Там же. С. 11.

<sup>45</sup> Там же. С. 13.

Маленькая статья Грингмута, однако, вновь потерялась на фоне большой рубрики Тихомирова, год спустя снова выступившего с подведением итогов царствования Александра III. В своей статье в том же номере «Русского обозрения»<sup>46</sup> он говорил о том, что наследие прошлых эпох еще долго будет чувствоваться в жизни страны. По мнению Тихомирова, все основные идеи реформ были заложены еще при Николае I, а при Александре II лишь лихорадочно осуществлялись на практике выводы из них. Напротив, эпоха Александра III оказалась богата внутренним содержанием и заложила посылки для будущего. Истекший 1895 год Тихомиров называл переходным периодом, бедным на определенные решения. Говоря об Александре III, он указывал: «Его личность составляет главное содержание его времени»<sup>47</sup>. Тихомиров считал, что русская патриотическая мысль до 1881 г. была откровенно слаба, находилась в плену послепетровских идей европейского абсолютизма, не могла конкурировать с либерализмом. И если Петр I или Наполеон I осуществляли хорошо известную, еще до них сформулированную программу, то Александр III уважали, но его идею плохо понимали и лишь недоумевали, видя положительные итоги его правления. Нисколько не отрицая личную «учительную» роль императора, проявившуюся даже в обстоятельствах его смерти, Тихомиров настаивал на том, что мало кто осознал явленную им идею самодержавия в соотношении с другими принципами общественной жизни. Царствование Александра III, по его мнению, требует внести исправления в политологическую и социологическую науку, отказаться от тезиса о том, что монархии давно отжили свой век, поскольку теперь на практике стало ясно, что «самодержавный принцип в современных условиях дает такие же блестящие результаты, как давал в древности, в средние века»<sup>48</sup>. Отсюда Тихомиров делал вывод, что западноевропейские монархии пали именно в силу своей искаженности, абсолютистских отступлений от чистоты самодержавного принципа.

Однако публицист «Русского обозрения» подчеркивал, что самодержавие возможно не в любых условиях, оно зависит от религиозности и нравственности народа и даже «определенного социального строя». Применительно к России он также добавлял, что Александр III после эпохи космополитических императоров явил в своем лице древний тип киевских князей и московских царей: «Этот тысячелетний русский тип мы увидели доросшим до современной культуры, нисколько от того не изменившимся по существу, и — по своему привлекательному величию — совершенно затмевающим тип западноевропейский, который мы так усердно старались поставить себе идеалом. <...> В прошлом царствовании мы пережили, наоборот, столь яркое обнаружение исторического типа, не умирающего даже после двухсотлетней ломки нации, что это не может не отразиться отрезвляюще на привычках мысли нашей»<sup>49</sup>. Выводимые отсюда тезисы о вечном, а не исторически преходящем, значении монархической формы правления и национального характера, по мнению Тихомирова, должны перевернуть все науки об обществе и государстве. Но для этого, полагал он, нужна более активная работа мысли консерваторов, чем они сумели проявить за 1895 год в борьбе с либерально-революционным большинством, имеющим «обильный запас чужого ума и сведений в заграничной европейской кладовой»<sup>50</sup>. Тем не менее, Тихомиров надеялся в конечном счете на то, что «историческая Россия жива», поскольку Александр III «указал нашему будущему источники самостоятельного развития в той же непрерывной преемственности исторического типа»<sup>51</sup>. Тот факт, что в дневнике и частных письмах Тихомиров еще больше тревожился за судьбу начинаний покойного государя при новом царствовании, нисколько не умаляет силу высказанных им в рассмотренной статье аргументов.

<sup>46</sup> Тихомиров Л. А. Между прошлым и будущим // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 420–428.

<sup>47</sup> Там же. С. 422.

<sup>48</sup> Там же. С. 424.

<sup>49</sup> Там же. С. 426.

<sup>50</sup> Там же. С. 427.

<sup>51</sup> Там же. С. 428.

Вслед за этой статьей Тихомиров снова приводил выдержки из преимущественно московской и петербургской прессы (консервативной и церковной, в меньшей степени — либеральной и популярной) к первой годовщине кончины Александра III<sup>52</sup>. Наибольшее внимание было уделено новой газете «Русское слово», которую также издавал А. А. Александров и редакция которой фактически составляла единое целое с «Русским обозрением». Вновь повторялись такие эпитеты в адрес усопшего императора, как «посланник Промысла», закончивший двухсотлетний период европеизации России. Чтобы сориентировать читателя в вышедшей за год литературе памяти Александра III (брошюрах, отдельных оттисках речей о нем, толстых памятных сборниках, статьях в газетах и журналах), Тихомиров приводил на нескольких страницах библиографию по данной теме, перепечатав ее из «Московских ведомостей»<sup>53</sup>. Что касается цитат из прочих газет, то особого внимания заслуживают «Свет» и «Новое время»: их мнение о прозорливом внимании Александра III к китайским и японским делам горячо поддерживал сам Тихомиров.

В том же ноябрьском номере 1895 г. А. А. Шевелев продолжил свое обозрение зарубежных отзывов об Александре III рассмотрением объемной книги французца Л. Грандена (кавалера русского ордена св. Станислава), посвященной великому императору<sup>54</sup>. Шевелев отдельно благодарил весь французский народ за теплое сочувствие к России, оговариваясь, что это помогает преодолеть пропасть между самодержавным идеалом и господствующими началами французской республики. Русский критик высоко оценивал книгу Грандена как первый опыт написания целостной истории царствования Александра III, несмотря на ошибки автора при изложении внутренней политики России. Гранден признавал, что при покойном императоре «дано новое направление национальной жизни русского народа, указаны традиции, над которыми не мешало бы поразмыслить иностранным государствам»; отделяя самодержавие от абсолютизма, французский автор считал, что «Александр III явил человечеству великий пример, показав, что европейская цивилизация может быть спасена лишь монархическим принципом»<sup>55</sup>. Из этого Шевелев делал следующий вывод о минувшем царствовании: «Значение его состоит не столько в миролюбии, не столько в поразительных успехах внешней и внутренней политики, сколько в указании всему миру на принцип единовластия как на единственную форму правления, могущую обеспечить мир и порядок, столь необходимые человечеству, особенно в настоящее время»<sup>56</sup>. Поэтому неудивительна общая оценка труда Грандена Шевелевым: «Мы в России пока еще не имеем такого исследования, хотя, несомненно, оно появится, должно, по крайней мере, появиться, ибо не было до сих пор на Руси царствования, которое, начавшись при таких печальных обстоятельствах, кончилось бы в ореоле такой славы!»<sup>57</sup>

Также в декабре 1895 г. А. А. Шевелев опубликовал краткую рецензию на новую роскошно изданную книгу памяти Александра III, составленную из отзывов русской и зарубежной прессы о нем<sup>58</sup>. Особое внимание рецензент уделил трогательной почитательной надписи, оставленной в 1868 г. тогда еще цесаревичем Александром на памятнике его покойному брату в Ницце. По словам Шевелева, в том, что он тогда воспринял свой новый статус наследника как волю Божию, «сказалась вся красота

<sup>52</sup> Тихомиров Л. А. Из газет и журналов: Памяти императора Александра Александровича // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 429–442.

<sup>53</sup> Там же. С. 433–435.

<sup>54</sup> А. Ш. [Шевелев А. А.] Оценка значения императора Александра III в Западной Европе. Comendant Grandin, commandeur de l'ordre de St. Stanislas de Russie. Autour du Drapeau Russe. Alexandre III Empereur de Russie. Paris, 1895 // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 459–462.

<sup>55</sup> Там же. С. 461.

<sup>56</sup> Там же. С. 462.

<sup>57</sup> Там же. С. 460.

<sup>58</sup> А. Ш-въ. [Шевелев А. А.] Император Александр III. СПб., 1895 // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 1012–1013.

## Г И М Н Ъ

памяти Императора Александра III.

Вѣчная слава Тебѣ, Незабвенный,  
Кроткій душою, глубоко смренный!  
Труженникъ Русской земли!  
Царь-Богатырь, добрый Гений отчизны,  
Мощный оплотъ государственной жизни,  
Солнышко Русской земли!  
Вѣчная слава!!!

Вѣчная слава Тебѣ, Царь-Подвижникъ,  
Вѣры Христовой великій Защитникъ,  
Нравственный светочъ Руси!  
Мудрый Отецъ, величаво спокойный,  
Міру явившій примѣръ животворный  
Правды, добра и любви!  
Вѣчная слава!!!

Вѣчная слава Тебѣ, Царь гуманнѣйшій,  
Вѣднѣхъ и слабѣхъ Защитникъ Державный,  
Тихій, но славный герой!  
Царь, миролюбивѣе міръ побѣдившій,  
Знамя Россіи высоко носившій,  
Мрачный нашъ вѣкъ глубоко поразившій  
Подвигомъ жизни своей!  
Вѣчная слава!!!

Надежда Меранвиль де Сентъ Клеръ.

20 октября 1896.

Гимн памяти Александра III  
Надежды Меранвиль де Сент-Клер  
в «Русском обозрении» за 1896 г.

II французские поэты читали оды в честь его отца, произнес речь министр торговли Франции. Елишев был поражен, увидев портрет Александра III в доме одной французской семьи, хозяин которой считал, что в молодости он наверняка погиб бы на войне с Германией, если бы русский царь не предотвратил ее. «Менее всего искавший популярности Император Александр III как нельзя более популярен не только во Франции, но, как ни странно, даже в Англии», — отмечал Елишев<sup>59</sup>.

В 1897 и 1898 гг. публикации об Александре III в «Русском обозрении», как ни странно, не были приурочены к годовщинам его кончины, а выходили летом. Обращает на себя внимание публикация речи церковного писателя и крымского агронома И. У. Палимпсестова, произнесенной при открытии памятника покойному императору в Феодосии<sup>63</sup>. Речь содержала многочисленные евангельские цитаты, но не походила на проповедь, поскольку в свидетели христианского понимания мира и миротворчества автор призывал ни много ни мало Наполеона Бонапарта, приводя цитаты из его разговоров на острове св. Елены. Столь странный риторический ход был нужен автору для того, чтобы провозгласить Александра III «достоинейшим учеником» Христа, память о котором переживет память об Александре Македонском и Юлии Цезаре. Проповедник осмеливался сказать, что «между нашим земным Миротворцем и Миротворцем Небесным есть родственная связь»<sup>64</sup>, что русский император был «ветвью божественной Лозы» и «первенцем Православной Церкви», возродившим ее в Польше и Прибалтике. Обосновывая самодержавие, Палимпсестов выступал против «тлетворного влияния нашего ребяческого

<sup>59</sup> Там же. С. 1013.

<sup>60</sup> Меранвиль де Сент Клер Н. Гимн памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 436.

<sup>61</sup> Елишев А. И. (Букеевский Ал.) На празднике Франции. Заметки туриста // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 574–576.

<sup>62</sup> Там же. С. 575.

<sup>63</sup> Палимпсестов И. У. Речь по открытии в Феодосии памятника императору Александру III // Русское обозрение. 1897. № 8. С. 851–864.

<sup>64</sup> Там же. С. 853.



Въезд российской императорской четы в Париж. Фото 1896 г.

либерализма» и подчеркивал, что «без самодержавия русский народ не достиг бы своего мирового значения, и Русское царство не было бы таким широким и могущественным, каким признает его весь свет»<sup>65</sup>.

Вслед за православием и самодержавием автор приступал к осмыслению значения народности в жизни Александра III. По его мысли, для царя-семьянина семьей стал и весь русский народ, поскольку он внедрил русский язык в качестве государственного на окраинах. Среди прочих достижений минувшего царствования Палимпсестов выделял распространение церковно-приходских школ, усиление вооружения армии по сравнению с временами последней русско-турецкой войны, воссоздание полноценного Черноморского флота, назначение министром сельского хозяйства А. С. Ермолова (постоянного сотрудника «Русского обозрения»), законы об охране лесов, бурное развитие промышленности (рост в 4 раза за десять лет), подготовку всемирной Нижегородской выставки 1896 г. Наконец, автор переходил к национальному вопросу и провозглашал лозунг «Россия для русских», подчеркивая недостаточность пригодных для жизни земель в империи и недопустимость раздачи их «инородцам», прежде всего, одному миллиону немецких колонистов. «Мы верим, что положенное им [Александром III] начало примет большие размеры: от вторжения иноземцев избавятся и Кавказ, облитый русской кровью, и Амурская область, и Мурман, и т. д.», — восклицал Палимпсестов<sup>66</sup>.

Публицист не мог обойти тему реформ и контрреформ. По его словам, «народ слепотствующий» плохо распорядился дарованной Александром II свободой, превратив ее в произвол, а самоуправление — в «самоуправство», поэтому Александр III «поставил народную жизнь на твердые основы: он передал сельскую народную власть

<sup>65</sup> Там же. С. 854–855.

<sup>66</sup> Там же. С. 859.



Цесаревич Александр Александрович с супругой Марией Федоровной и свитой в Нижнем Новгороде в 1869 г.

и законность в руки передового русского сословия — в руки дворян, по развитию своих душевных сил неизмеримо выше стоящих, чем наш народ»<sup>67</sup>. На этом основании Палимпсестов восхвалял суды земских начальников и откровенно декларировал сословное превосходство дворян над всеми прочими. Что касается голода 1891–1892 гг., то, хотя в свое время «Русское обозрение» со всей серьезностью писало о его масштабах и остро критиковало правительственные меры по борьбе с ним<sup>68</sup>, теперь Палимпсестов заявлял, что голода вовсе не было, а была лишь «грозовая туча», лишь угроза голода, якобы полностью предотвращенного Александром III. Одобрял публицист и начавшуюся в минувшее царствование борьбу с пьянством, увенчавшуюся введением государственной монополии на спирт. Речь завершалась упоминанием таких деяний императора, как бурное строительство железных дорог, особенно Транссибирской, реконструкция портов (прежде всего, Феодосии). Наконец, Палимпсестов давал ответ на вопрос: почему Александр III умер так рано, а не царствовал дольше? По его мнению, если земная миссия Христа длилась три года, а ее развитие было возложено на апостолов, то и покойный государь завещал исполнение своей миссии своему наследнику Николаю II и всем верным патриотам. Тем самым «Русское обозрение» в очередной раз делало нарек на христоподражательный подвиг Александра III.

Наконец, в 1897–1898 г. на страницах «Русского обозрения» появился исторический обзор первых двух путешествий цесаревича Александра Александровича по России в 1866 и 1869 гг. — одного из ключевых событий в знакомстве будущей царственной четы со страной. Автором этих обозрений вновь был А. А. Шевелев. Наиболее полно было описано им первое путешествие, предпринятое накануне бракосочетания цесаревича в августе 1866 г. по маршруту Петербург — Тверь — Рыбинск — Ярославль — Кострома — Нижний

<sup>67</sup> Там же. С. 860.

<sup>68</sup> Медоваров М. В. Экономическое развитие и хозяйственные перспективы России на рубеже 1880–1890-х годов в освещении журнала «Русское обозрение» // Российская история. 2020. № 5. С. 88–89.

Новгород — Казань — Москва — Петербург, включая сюда и малые волжские города и монастыри по пути (лишь визит в Симбирск пришлось срочно отменить)<sup>69</sup>. Целью поездки было познакомить тогдашнего наследника «с древнею, коренною Русью», поскольку в целом он и так имел представление о различных частях России из писем своего покойного брата. При этом поездка была приурочена к проведению Нижегородской ярмарки. По мысли Шевелева, путешествие упрочило в будущем императоре Александре III любовь к русскому народу и инородцам Поволжья. Ход поездки с 9 по 27 августа был описан автором с протокольной точностью и подробностями и выдержан в восторженных монархических тонах. Затруднительно выяснить, какими источниками пользовался Шевелев при составлении своего обзора; по крайней мере, он обильно цитировал официальные речи губернаторов и архиереев при встречах наследника, а также воспоминания князя В. П. Мещерского (видимо, устные) об этом путешествии.

Второе путешествие цесаревича Александра Александровича вместе с его супругой Марией Федоровной (10 июля — 4 августа 1869 г.) было описано Шевелевым гораздо более сжато, вдвое короче первого<sup>70</sup>. Маршрут был в данном случае более длинным: Москва — Нижний Новгород — Казань — Симбирск — Самара — Саратов — Новочеркасск — Керчь — Ялта. Вывод Шевелева был таков: «С этого путешествия еще больше окрепла любовь народная к будущему Царю-Миротворцу: он стал для народа своим, близким, родным...»<sup>71</sup> Вероятно, в «Русском обозрении» появились бы и новые материалы об Александре III, но вскоре, к осени 1898 г., издание журнала было фактически прекращено.

## Заключение

Таким образом, «Русское обозрение» с самого момента кончины Александра III на протяжении следующих четырех лет проводило единый, четко выдержанный курс на канонизацию и идеализацию его образа в сознании своих читателей. Подчеркнем, что речь шла не только о превознесении личных качеств покойного монарха, достижений его внутренней политики, его международном признании, но и о канонизации в самом прямом смысле: сотрудники журнала неоднократно подчеркивали в жизни и смерти государя «житийные» элементы, уподобляли его подвиг Христову, называли его первенцем Церкви и т. д. Наибольшую роль в конструировании апологетического образа Александра III сыграли А. А. Александров (редактор «Русского обозрения»), Л. А. Тихомиров, В. А. Грингмут, А. А. Шевелев. В 1894–1896 гг. в журнале публиковались материалы следующих жанров об Александре III и его царствовании: обобщающие политические статьи с развернутыми построениями монархической идеологии, обзоры отзывов русской и зарубежной прессы, хвалебные стихотворения. В 1897–1898 гг. печатались очерки путешествий молодого Александра III в его бытность наследником престола.

Никакой полемики о значении царствования и политики Александра III после его смерти в «Русском обозрении» не допускалось, хотя при жизни государя журнал иногда критически оценивал различные его преобразования. Все публицисты журнала единодушно рисовали картину отчаянного положения дел в России к 1881 г., из которого страну спас, возродил и поставил на новый путь Александр III. Этот путь понимался консервативными мыслителями как отказ от петровской европеизации, от идей конституционализма и парламентаризма и поворот России к самобытным формам

<sup>69</sup> Шевелев А. А. Путешествия по России великого Царя-Миротворца Александра III Александровича. Первое путешествие (август 1866 г.) // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 52–92.

<sup>70</sup> Шевелев А. А. Путешествия по России его императорского высочества наследника цесаревича Александра Александровича. Глава 2. Второе путешествие по России государя наследника Александра Александровича (июль — август 1869 г.) // Русское обозрение. 1898. № 2. С. 821–832; № 3. С. 180–191.

<sup>71</sup> Там же. С. 832.

религиозной, политической, социальной и национальной организации. При этом неоднократно подчеркивалась необходимость дальнейшей борьбы с идеями западничества и либерализма.

За рамками данной статьи осталось еще одно важное обстоятельство: одновременно в 1895–1897 гг. редакция «Русского обозрения» прилагала серьезные усилия по формированию столь же идеализированного образа М. Н. Каткова как «пророка» и «провозвестника» идей и деяний Александра III. А. А. Александров, В. А. Грингмут и другие сотрудники журнала создавали посмертный культ личности этих двух «духовных вождей» в тесной увязке их между собой.

Можно отметить, что некоторые консервативные мыслители (А. А. Киреев, С. Ф. Шарапов) сразу же после кончины Александра III, а тем более ретроспективно, высказывали в дневниках и частной переписке критические суждения об итогах его правления, отмечая паралич общественной активности в стране и потерю влияния России на Балканах<sup>72</sup>. Однако достойным публики эти замечания не стали: вся консервативная пресса (и «Русское обозрение» в числе первых) сразу стала формировать крайне идеализированный образ императора, омрачаемый разве что (как в случае с Л. А. Тихомировым) сомнениями в том, смогут ли его преемники довести до конца начатый им курс.

### Источники и литература

1. Рукописный отдел Института русской литературы (РО ИРЛИ). Ед. хр. 16704. Письма А. А. Александрова А. Н. Майкову.
2. *Bensidoun S.* Alexander III, 1881–1894. Paris: Sedes, 1990. 338 p.
3. [Александров А. А.] 20 октября 1894 г. // Русское обозрение. 1894. № 11. С. II–V.
4. Александров А. А. Его императорскому величеству Государю императору Николаю Александровичу // Русское обозрение. 1894. № 12. С. III.
5. *Апраксин П.* Памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 5.
6. *Боханов А. Н.* Император Александр III. М.: Русское слово, 1998. 512 с.
7. *В. И.* 14 ноября 1894 г. // Русское обозрение. 1894. № 12. С. IV.
8. *Голенищев-Кутузов А. А.* На могиле императора Александра III // Русское обозрение. 1894. № 12. С. V–VI.
9. *Spectator [Грингмут В. А.]* Ближайшая будущность России // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1005–1032.
10. *Spectator [Грингмут В. А.]* Памяти великого самодержца // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 7–13.
11. *Дронов И. Е.* Император Александр III и его эпоха. М.: Академический проект, 2016. 654 с.
12. *Е. А.* Внутреннее обозрение // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 561–570.
13. *Елишев А. И. (Букеевский Ал.)* На празднике Франции. Заметки туриста // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 558–583.
14. *Зайончковский П. А.* Российское самодержавие в конце XIX столетия (политическая реакция 80-х — начала 90-х годов). М.: Мысль, 1970. 222 с.
15. *Майков А. Н.* К портрету Государя Императора Александра Александровича // Русское обозрение. 1894. № 11. С. I.
16. *Медоваров М. В.* Императоры глазами придворного генерала: личности Александра III и Николая II по материалам дневника и переписки А. А. Киреева // Россия и мир

<sup>72</sup> *Медоваров М. В.* Императоры глазами придворного генерала: личности Александра III и Николая II по материалам дневника и переписки А. А. Киреева // Россия и мир в конце XIX — начале XX века: Материалы VII Всероссийской научной конференции молодых ученых, аспирантов и студентов 5–9 февраля 2014 г. Пермь: ПГНИУ, 2014. С. 71–78.

- в конце XIX — начале XX века: Материалы VII Всероссийской научной конференции молодых ученых, аспирантов и студентов 5–9 февраля 2014 г. Пермь: ПГНИУ, 2014. С. 71–78.
17. Медоваров М. В. Экономическое развитие и хозяйственные перспективы России на рубеже 1880–1890-х годов в освещении журнала «Русское обозрение» // Российская история. 2020. № 5. С. 77–91.
  18. Меранвиль де Сент Клер Н. Гимн памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 436.
  19. Николай II. Высочайшие манифесты. Высочайшие телеграммы // Русское обозрение. 1894. № 11. С. VI–VIII.
  20. Николай II. Высочайший манифест // Русское обозрение. 1894. № 12. С. I–II.
  21. Павлов Д. И. Памяти императора Александра III // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 6.
  22. Палимпсестов И. У. Речь по открытии в Феодосии памятника императору Александру III // Русское обозрение. 1897. № 8. С. 851–864.
  23. Репников А. В. Консервативные концепции переустройства России. М.: Academia, 2007. 520 с.
  24. Репников А. В., Милевский О. А. Две жизни Льва Тихомирова. М.: Academia, 2011. 560 с.
  25. Соловьев Ю. Б. Самодержавие и дворянство в конце XIX века. Л.: Наука, 1973. 383 с.
  26. Ст. Письма и беседы о вопросах дня. О желательном разрешении болгарского вопроса // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 488–495.
  27. Тихомиров Л. А. Великий пример // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 496–501.
  28. Л. Т. [Тихомиров Л. А.] Из газет и журналов: Памяти императора Александра Александровича // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 429–442.
  29. Тихомиров Л. А. Между прошлым и будущим // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 420–428.
  30. Тихомиров Л. А. Носитель идеала // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1033–1042.
  31. Л. Т. [Тихомиров Л. А.] Отклики печати // Русское обозрение. 1894. № 11. С. 501–516.
  32. Уортман Р. С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии: В 2 т. Т. 2: От Александра II до отречения Николая II. М.: ОГИ, 2004. 796 с.
  33. А. III-вѣ. [Шевелев А. А.] Император Александр III. СПб., 1895 // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 1012–1013.
  34. А. III. [Шевелев А. А.] Отклики иностранной печати // Русское обозрение. 1894. № 12. С. 1066–1070.
  35. А. III. [Шевелев А. А.] Оценка значения императора Александра III в Западной Европе. Comendant Grandin, commandeur de l'ordre de St. Stanislas de Russie. Autour du Drapeau Russe. Alexandre III Empereur de Russie. Paris, 1895 // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 459–462.
  36. Шевелев А. А. Путешествия по России великого Царя-Миротворца Александра III Александровича. Первое путешествие (август 1866 г.) // Русское обозрение. 1897. № 7. С. 52–92.
  37. Шевелев А. А. Путешествия по России его императорского высочества наследника цесаревича Александра Александровича. Глава 2. Второе путешествие по России государя наследника Александра Александровича (июль — август 1869 г.) // Русское обозрение. 1898. № 2. С. 821–832; № 3. С. 180–191.

# РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЙ ВЕСТНИК

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3 (10)

2022

---

*С. В. Удалов*

## **Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в.**

УДК 94(470):329.11(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_170  
EDN СОШВW



*Аннотация:* В статье рассматривается вопрос о восприятии представителями русского консерватизма первой половины XIX в. Петра I и проводимой им модернизации Российского государства и общества. Несмотря на устоявшиеся в отечественной историографии точки зрения о преимущественно отрицательном отношении консервативного национализма к последствиям петровских реформ, в статье процесс рефлексии над этой темой представителей консервативного лагеря показан как сложный и многослойный, не позволяющий давать какие-либо однозначные оценки.

*Ключевые слова:* государственный и общественный консерватизм, власть, общество, национализм, модернизация, европеизация, православие, самодержавие, народность, Петр I, Николай I, А. С. Шишков, Н. М. Карамзин, М. П. Погодин, С. С. Уваров, М. Н. Загоскин, Ф. В. Булгарин, В. Ф. Одоевский, А. С. Хомяков, славянофилы.

*Об авторе:* **Сергей Валерьевич Удалов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и археологии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

E-mail: [grot-saratov@mail.ru](mailto:grot-saratov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7972-9774>

*Для цитирования:* Удалов С. В. Петр I и русские консерваторы первой половины XIX в. // Русско-Византийский вестник. 2022. № 3 (10). С. 170–183.

---

*Sergey V. Udalov*

**Peter I and Russian conservatives  
in the first half of the 19<sup>th</sup> century**

UDC 94(470):329.11(470)(091)  
DOI 10.47132/2588-0276\_2022\_3\_170  
EDN COIBW



*Abstract:* The article deals with the issue of the perception of Peter I by representatives of Russian conservatism in the first half of the 19<sup>th</sup> century and the modernization of the Russian state and society carried out by him. Despite the well-established points of view in Russian historiography about the predominantly negative attitude of conservative nationalism to the consequences of Peter the Great's reforms, the article shows the process of reflection on this topic by representatives of the conservative camp as complex and multilayered, making it impossible to give any unambiguous assessments.

*Keywords:* state and public conservatism, power, society, nationalism, modernization, europeanization, orthodoxy, autocracy, nationality, Peter I, Nicholas I, A. S. Shishkov, N. M. Karamzin, M. P. Pogodin, S. S. Uvarov, M. N. Zagoskin, F. V. Bulgarin, V. F. Odoevsky, A. S. Khomakov, slavophiles.

*About the author:* **Sergey Valerievich Udalov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History and Archeology, Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky.

E-mail: [grot-saratov@mail.ru](mailto:grot-saratov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7972-9774>

*For citation:* Udalov S. V. Peter I and Russian conservatives in the first half of the 19<sup>th</sup> century. *Russian-Byzantine Herald*, 2022, no. 3 (10), pp. 170–183.

Образ Петра I, оценка его реформаторской деятельности и тех последствий (политических, социально-экономических и культурных), которые она имела для дальнейшего развития Российского государства и общества, до сих пор остаются одной из центральных тем для дискуссионных обсуждений. Актуальность этого вопроса и отсутствие консенсуса в его решении подчеркнула недавно вышедшая книга Евгения Викторовича Анисимова «Петр Первый: благо или зло для России?». Автор в очень оригинальной форме раскрыл эту проблему, построив свою книгу в виде диалога между абстрактными недоброжелателем и почитателем Петра<sup>1</sup>.

Петровская европеизация зачастую становилась отправной точкой в рассуждениях русских общественных деятелей, принадлежавших условно к консервативной или либеральной традиции первой половины XIX в. Отношение к этому вопросу было зачастую своеобразным индикатором, определявшим общественно-политическую идентичность и принадлежность к той или иной группе единомышленников. При этом мы привыкли к тому, что при зарождении русского консервативного национализма его сторонником был присущ именно критический взгляд на Петра и его реформы, в первую очередь из-за того, что в их основе лежали ценности, присущие западноевропейской культуре, в том числе и политической. Насаждение этих ценностей привело к серьезному ментальному сдвигу русской социальной и политической элиты в ущерб национальной самобытности и самостоятельности на пути модернизации. Традиция подобного восприятия последствий петровской модернизации, идущая еще от князя Михаила Михайловича Щербатова, во многом влияла на формирование антизападнического направления русской консервативной мысли в XIX в. Эволюция Николая Михайловича Карамзина от либерального космополитизма в конце XVIII в. к консервативному национализму в более позднее время маркирована изменением его отношения к петровскому наследию. Восхищение Петром и высокая оценка его реформ (позволивших инкорпорировать русское общество в европейское культурное пространство) в «Письмах русского путешественника» сменяются фактически гневной отповедью в «Записке о древней и новой России».

Именно в этой парадигме развивается у нас, как правило, и исследовательский взгляд на данную проблему<sup>2</sup>. Интересно, что и некоторые современники первой половины XIX в. оценивали взгляд на петровские реформы представителей консервативного направления в таком же ключе, не пытаясь учесть все его оттенки и нюансы. Так, Михаил Иванович Жихарев в очерке, посвященном Петру Яковлевичу Чаадаеву, смешивая идеологию «православия, самодержавия, народности» и славянофилов в одну «русифильскую» компанию, отмечает: «Известно, что с начала царствования Николая I так называемая реакция против переворота, произведенного Петром Великим, никогда не переставшая тайно гнездиться посреди общества, внезапно обнаружилась со всею полнотою и решительностью, которые она только могла иметь в России»<sup>3</sup>. При этом для Жихарева такое отношение к гению Петра однозначно было формой «хронического недуга здравого смысла, одного из самых безобразных и уродливых из известных в истории отклонений от всякой логики и всякого рассудка»<sup>4</sup>.

Безусловно, в какой-то степени правы те историки, которые утверждают, что своеобразным идеологическим фундаментом русского консерватизма на этапе его зарождения и становления была идея отказа от модернизации русской культуры в духе петровской европеизации<sup>5</sup>. Между тем не следует относиться к оценкам Петра со стороны ранних консерваторов слишком категорично, наполняя их исключительно отрицательными коннотациями. Для них самих эта проблема была более сложной

<sup>1</sup> Анисимов Е. В. Петр Первый: благо или зло для России? М., 2017.

<sup>2</sup> См., напр., об этом: Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011. С. 383–389.

<sup>3</sup> Жихарев М. И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х гг. XIX в. Люди и идеи (Мемуары современников). М., 1989. С. 93.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. С. 58.



Триумф российского флота. Худ. В. И. Нестеренко, 1994 г.

и не такой однозначной. Отношение к Петру и его наследию было двойственным как минимум.

Начну с того, что консерваторы, конечно же, отдавали дань Петру как великому государственному деятелю. Александр Семенович Шишков писал, помимо прочего, о Петре как правителе, который вознес Россию на высокую степень величия и славы<sup>6</sup>. Николай Михайлович Карамзин в своей «Записке о древней и новой России», прежде чем приступить к критическому разбору петровской модернизации, достаточно место уделил тому положительному значению, какое имела политика императора: «Он сквозь бурю и волны устремился к своей цели: достиг — и все переменялось! Сею целью было не только новое величие России, но и совершенное присвоение обычаев европейских... Потомство воздало усердную хвалу сему бессмертному государю и личным его достоинствам и славным подвигам. Он имел великодушие, проницание, волю непоколебимую, деятельность, неутомимость редкую: исправил, умножил войско, одержал блестящую победу над врагом искусным и мужественным; завоевал Ливонию, сотворил флот, основал гавани, издал многие законы мудрые, привел в лучшее состояние торговлю, рудокопни, завел мануфактуры, училища, академию, наконец, поставил Россию на знаменитую степень в политической системе Европы»<sup>7</sup>.

Такие примеры мы можем найти и в отношении других деятелей внутри консервативного националистического дискурса начала XIX в. И дело не в том, что откровенно критиковать императора Петра I в публичной сфере было затруднительно и поэтому чаще наиболее принципиальные возражения против петровских реформ звучали в частных документах, например в переписке или дневниковых записях. Представители русского консерватизма не могли выработать однозначной позиции по отношению к Петру во многом еще и потому, что сами были частью того социокультурного и политического пространства, которое он создал. По сути, многие социально-политические институты, которые приобретали первостепенное значение в политических взглядах русских консерваторов, были укреплены или порождены в том числе и петровскими реформами.

<sup>6</sup> Шишков А. С. Рассуждение о любви к Отечеству // *Его же. Собр. соч. и пер.* СПб., 1825. Ч. 4. С. 163.

<sup>7</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении. М., 1991 С. 31–32.

Другое дело, когда речь заходила о конструировании русского национализма внутри консервативного дискурса. Здесь ориентированность Петра на западный культурный опыт в ущерб русской национальной традиции не могла не вызывать упреков и критики. Актуализация национальной идеи вступала в противоречие с европеизированной дворянской культурой, которая брала свое начало именно с петровских реформ. При конструировании и реализации идеи «народного духа», который должен был оживить национальное тело, главная проблема как раз заключалась в том, что в течение XVIII в. и первых десятилетий XIX в. представители социальной элиты, дворянства, были инкорпорированы в западноевропейскую культуру. Как пишет В. М. Живов, «конструирование „народного духа“ наталкивается на то, что этот дух существует вне элиты, а у элиты дух „ненародный“, сотворенный Петром из чужих чувств, обычаев и внешних проявлений»<sup>8</sup>. В 1836 г. Филипп Филиппович Вигель, в свою очередь, писал Михаилу Николаевичу Загоскину: «Запад год от году мне становится отвратительнее, по мере того как он становится любезнее нашим богатым и знатым. Ох уж эти мне знатные! С каким бешенством стремятся они за границу <...>; все отечественное им не мило и они более и более становятся чуждыми России»<sup>9</sup>.

Таким образом, восприятие Петра I и его наследия раздваивается, приобретает амбивалентный характер. С одной стороны, перед нами великий государственный деятель, который укрепил самодержавие, способствовал дальнейшей централизации и усилению авторитета государственной власти, создал условия для оформления сословной стратификации общества, развивал просвещение, учредил регулярную армию и т. д. С другой стороны, петровская модернизация с ее невиданным размахом усилила межкультурную коммуникацию с Западом, детерминировав по сути западную культурную экспансию в Россию. В первом случае Петр, казалось бы, заслуживал своего величия и славы, во втором — критики и осуждения.

Но даже при такой постановке вопроса с точки зрения ущемления национальной гордости не все было столь однозначно. Тональность общей критики, идущей со стороны консервативного лагеря, и ее стилистика позволяют говорить, что она не была направлена против межкультурного взаимодействия как такового в процессе социально-политической и культурной модернизации. Речь преимущественно шла о форме этого взаимодействия. И здесь хотелось бы остановиться на том, что в рассуждениях того времени сталкиваются два базовых понятия, относящихся к оценке принятия чужого политического или социального опыта: «заимствование» и «подражательство».

Заимствование и подражательство — два понятия, которые несли в себе в контексте модернизации разное оценочное наполнение и приобретали разные коннотации при использовании в рассуждениях о петровских преобразованиях и дальнейшем пути развития России. Первое приобретало положительный характер и способствовало укреплению национального организма. Об этом образно выскажется уже во второй четверти XIX в. Владимир Федорович Одоевский, когда напишет, что народность «есть одна из тех наследственных болезней, которою умирает народ, если не подновит своей крови духовным и физическим сближением с другими народами»<sup>10</sup>. Второе понятие как раз приобретало отрицательное значение, так как способно было окончательно лишить общество и культуру национальной индивидуальности.

Консерваторы, в том числе такие, как Карамзин, Шишков, Сергей Николаевич Глинка, выступали, конечно, не против модернизации как таковой, не против даже использования европейского интеллектуального опыта. Речь шла о методах, избранных

<sup>8</sup> Живов В. М. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. 2008. №91. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2008/3/chuvstvitelnyj-nacjonalizm-karamzin-rostopchin-nacjonalnyj-suverenitet-i-poiski-nacjonalnoj-identichnosti.html?ysclid=lbw5bw14nn844962053> (дата обращения: 20.12.2022).

<sup>9</sup> ОР РНБ. Ф. 291. Ед. хр. 54. Л. 3 об.—4.

<sup>10</sup> Из бумаг князя В. Ф. Одоевского // Русский архив. 1874. Кн. 1. № 2. Стлб. 282.

Петром, и радикальном характере проводимых преобразований. Петра упрекали в том, что он создал условия, при которых заимствование положительного опыта у в чем-то более развитого, но, тем не менее, равного соседа превратилось в рабское подражание, потерю национальной индивидуальности. Шишков в личной беседе с Александром I в 1812 г., объясняя военные успехи Наполеона в России, говорит: «Государь! Не Вы тому причиною, и едва ли в царствование Ваше могли отвратить сие слишком усилившееся зло, которого начало идет от великого прародителя Вашего Петра I. Он, вместе с полезными искусствами и науками, допустил войти мелочным подражаниям, поколебавшим коренные обычаи и нравы»<sup>11</sup>. Карамзин пишет, что «честью и достоинством россиян сделалось подражание»<sup>12</sup>.

При этом, вопреки устоявшемуся мнению в отношении Карамзина, следует учитывать, что обращение к европейскому опыту не отвергается, а в какой-то мере и поддерживается как автором «Писем русского путешественника», так и автором «Записки о древней и новой России». Карамзин в большей степени отвергал насильственную модель европеизации России, выбранную Петром, хотя признавал, что необходимость сближения с Западом проявляет себя уже во второй половине XVII в. Проблема заключалась именно в этом. «Государство может заимствовать от другого полезные сведения, не следуя ему в обычаях»<sup>13</sup>, — пишет он в своей «Записке». Но заимствование возможно только тогда, когда оно осуществляется между равными по уровню социокультурного, нравственного развития соседями. Государственный и социальный организм должен иметь крепкие и развитые национальные корни, чтобы любое заимствование чужого опыта не искажало его национальное лицо, а, наоборот, способствовало его дальнейшему совершенствованию. Петр проводил свои реформы радикально, насильственными методами, не считаясь с тем, насколько органично они вписывались в политическую и социокультурную реальность Русского государства<sup>14</sup>. Именно это привело к трансформации заимствования, способствующего прогрессу, в подражание.

Тема положительного заимствования и бездумного подражательства начинает волновать Карамзина задолго до написания знаменитой «Записки». Еще в 1802 г. в статье «О любви к Отечеству и народной гордости», опубликованной в «Вестнике Европы», будущий историограф пишет: «Патриот спешит присвоить Отечеству благодетельное и нужное, но отвергает рабские подражания в безделках, оскорбительные для народной гордости. Хорошо и должно учиться; но горе и человеку, и народу, который будет всегдашним учеником!»<sup>15</sup> Шишков пишет примерно о том же, когда отмечает, что любой иностранный учитель может научить математике, механике, физике, но при этом не сможет способствовать развитию национального начала, патриотизма или, еще хуже, может способствовать как раз ложному преклонению перед чужими гражданскими добродетелями, носителями которых он сам является: «Он научит меня своему языку, своим нравам, своим обычаям, своим обрядам; воспалит во мне любовь к ним; а мне надобно любить свои»<sup>16</sup>.

По сути, Карамзин и Шишков во многом готовили почву для тех идей, которые складываются и развиваются вокруг идеологемы «православие, самодержавие,

<sup>11</sup> Шишков А. С. Записки, мнения и переписка. Берлин, 1870. Т. 1. С. 160.

<sup>12</sup> Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. С. 34.

<sup>13</sup> Там же. С. 33.

<sup>14</sup> См.: Там же. По словам Ю. М. Лотмана, упреки Петру со стороны Карамзина касались «не самой европеизации, а деспотических ее методов и тиранического вмешательства царя в частную жизнь своих подданных — область, которую Карамзин всегда считал изъятой из-под государственного контроля. Карамзин, пожалуй, первым заметил роковую в истории России связь между прогрессом цивилизации и развитием государственного деспотизма» (Лотман Ю. М. Карамзин. СПб., 1997. С. 569).

<sup>15</sup> Карамзин Н. М. О любви к Отечеству и народной гордости // Его же. Соч.: В 2 т. Л., 1984 Т. 2. С. 230.

<sup>16</sup> Шишков А. С. Рассуждение о любви к Отечеству. С. 180.

народность» уже во второй четверти XIX в. В речи, произнесенной на торжественном собрании Императорской Российской академии 5 декабря 1818 г. Карамзин говорит о том, что «Петр Великий, могучею рукою своею преобразовав Отечество, сделал нас подобными другим европейцам. Жалобы бесполезны. Связь между умами древних и новейших россиян прервалася навеки»<sup>17</sup>. Но тут же обнадеживает: «С другой стороны, Великий Петр, изменив многое, не изменил всего коренного русского, для того ли, что не хотел, или для того, что не мог: ибо и власть самодержцев имеет пределы. Сии остатки, действие ли природы, климата, естественных или гражданских обстоятельств еще образуют народное свойство россиян»<sup>18</sup>.

В царствование Николая I, с одной стороны, усиливается апологетика Петра I в консервативных кругах, особенно — близких к уваровской идеологии, с другой стороны, рассуждения о петровской модернизации выходят на новый уровень, становятся еще более многослойными.

Большое влияние оказывало отношение к Петру самого Николая I. Не только в обществе (особенно в первые годы николаевского царствования) распространялось мнение о сходстве нового императора со своим великим предком, но и сам Николай Павлович во многом ориентировался на Петра. По замечанию Р. Вортмана, «для Николая Петр Великий был образцом утверждения императорской власти в самодержавном государстве»<sup>19</sup>. Для него самым серьезным достижением великого преобразователя была созданная им в результате реформ государственная модель, в рамках которой отношения между властью и обществом строились на принципах приоритета государства и его интересов.

Тема петровских реформ в официальном дискурсе была актуальна еще по одной причине. В рамках реализации национального просветительского проекта, основанного на триаде «православие, самодержавие, народность», правительство, по сути, объявляло себя интеллектуальным руководителем страны. Ему одному были известны все нужды общества в просвещении. Г. Г. Шпет, первым обративший внимание на данный аспект, еще в 1920-х гг. высказал предположение, что настоящая программа Уварова заключалась как раз не в тройственной формуле (она представлялась философу лишь случайной постановкой вопроса «в духе времени»), а в идее, что именно правительство является главным попечителем и вдохновителем интеллектуального развития русского общества<sup>20</sup>. Основным доводом в пользу тезиса о руководящей роли власти было утверждение, что просвещение в Российском государстве исторически развивается и распространяется сверху вниз, из центра на периферию, и главным инициатором процесса выступает власть в лице первого ее представителя, царя. Еще в 1830 г., произнося речь в честь 75-летней годовщины Московского университета, историк Михаил Петрович Погодин говорил, что «Россия не имела почти ни одного внешнего обстоятельства наравне с западными европейскими государствами, возбуждающего душевную деятельность, внутреннее волнение, любопытство, начало просвещения»<sup>21</sup>. Поэтому Погодиным делался конечный и вполне логичный для него вывод, что именно попечению правительства Россия обязана появлением Ломоносовых, Карамзиных и проч.<sup>22</sup> Уже в этих словах историка отчетливо проявляется мысль, имевшая для всей идеологической конструкции, построенной Уваровым, значимую, утверждающую роль. Речь идет о противопоставлении России Западу.

<sup>17</sup> Карамзин Н. М. Речь, произнесенная на торжественном собрании Императорской Российской академии (5 декабря 1818 г.) // *Его же*. Соч.: В 2 т. Л., 1984. Т. 2. С. 173.

<sup>18</sup> Там же. С. 174.

<sup>19</sup> Вортман Р. «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века // *РОССИЯ / RUSSIA*. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XX века. М., 1999. С. 234.

<sup>20</sup> См.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // *Его же*. Соч. М., 1989. С. 248.

<sup>21</sup> Цит. по: Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1890. Кн. 3. С. 158–159.

<sup>22</sup> См.: Там же.

Сравнивая исторические условия складывания системы просвещения в России и на Западе, Уваров, Погодин, а также их сторонники находили основное отличие в том, что в западноевропейских государствах определяющую роль в указанном процессе играли центристские силы, тогда как в России схема была полностью противоположной, и первостепенное значение приобретали силы центробежные. «Если у других народов, — говорил профессор философии Петербургского университета А. Фишер в речи, произнесенной им в торжественном собрании университета 20 сентября 1834 г., — просвещение, исходя из среды их, идет по центристскому движению, к правительству, и отражается в нем, как в общем фокусе; у нас мудрый монарх, окруженный знаменитейшими мужами, русскими по сердцу и европейцами по обширности своих познаний, представляется в величественном образе, как умственное солнце, которое, стоя выше управляемой им системы, устремляет к одним и тем же идеям пятьдесят миллионов умов, озаряет своими лучами и оживляет свою жизнь все, что подчинено закону его притяжения»<sup>23</sup>.

Центральной фигурой в данной концепции выступал Петр I. Его деятельность была главным историческим аргументом в пользу идеи о руководящей роли правительства в процессе развития просвещения. Эпоха петровских преобразований посеяла в России семена истинного просвещения и придала этому движению государственное значение. Отстававшее по многим характеристикам Российское государство при Петре Великом было поставлено в один ряд с ведущими западноевропейскими державами. В то же время ради превращения Московской Руси в европейскую державу Петру I пришлось пожертвовать ее национальным характером. В результате баланс между национальной и западной культурами был нарушен реформами Петра в пользу второй. «Когда Россия, вследствие тяжких превратностей счастья, постигших ее в младенчестве, отстала от Европы в успехах образованности, — писал граф С. С. Уваров, — Промысл даровал ей царя, Им же вдохновенного, умевшего почти внезапно поставить ее на место, ей свойственное, но в то же время вынужденного, для достижения сей великой цели, жертвовать не только народным самолюбием, но и частью народного ее характера»<sup>24</sup>. М. П. Погодин назвал этот процесс злом, но неизбежным и необходимым для России в силу ее отсталости в тот период от других государств<sup>25</sup>.

С Петра Великого, таким образом, начинается в России европейский период, когда западная культура по инициативе сверху заполнила существовавший образовательный вакуум, видоизменив при этом традиционные черты национальной культуры и характер русского общества. Апогеем и вместе с тем началом кризиса этого периода, по мнению Погодина, является царствование Александра I: «Император Александр, вступив в Париж, положил последний камень того здания, которого первый основной камень положен Петром Великим на полях Полтавских»<sup>26</sup>. Достигнув должного уровня своего развития и обретя тем самым «внутреннее сознание своего достоинства», Россия получила возможность восстановить нарушенный баланс<sup>27</sup>. Петр и его преемники выполнили свою задачу, превратив Россию в великую державу и поставив ее рядом с западноевропейскими странами. Тем самым были созданы условия для ее дальнейшего, самостоятельного по отношению к Западу, развития. Одновременно с царствования Николая I начинается новый период в истории России — национальный. Этот новый глобальный поворот происходит опять же под влиянием действий правительства. Именно Николай I и его верные помощники направляют общество с пути слепого подражательства на путь образования нового европейско-русского просвещения, основанного на исконно русских, национальных началах<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Фишер А. О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия // Журнал министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1835. Ч. 2. № 1. С. 28.

<sup>24</sup> ЖМНП. 1834. Ч. 1. № 1. С. V.

<sup>25</sup> См.: Погодин М. П. Петр Великий // Москвитянин. 1841. № 1. С. 11.

<sup>26</sup> Там же. С. 25.

<sup>27</sup> ЖМНП. 1834. Ч. 1. № 1. С. V.

<sup>28</sup> См.: Погодин М. П. Петр Великий. С. 24–25.



Памятник императору Николаю I на Исаакиевской площади в Санкт-Петербурге в день открытия, 25 июня 1859 г. Автор проекта О. Монферран, скульп. П. К. фон Клодт

Таким образом, Петр I и Николай I опять становились наиболее значимыми фигурами в процессе исторического развития Российской империи, приобретающего циклический характер. Царствование Петра ознаменовало начало европейского периода истории России, а царствование Николая — национального. Николай I, с одной стороны, приравнивался к Петру Великому как правитель, своей деятельностью открывший новый период в истории России. Именно ему, по мнению Погодина, «на высшей степени его развития будет принадлежать, может быть, слава сделаться периодом в общей истории Европы и человечества»<sup>29</sup>. С другой стороны, Николай противопоставлялся Петру как главный хранитель веры и русской народности, отдаваемой Петром в жертву западноевропейскому просвещению. В этом случае Петру тоже находилось оправдание.

Западноевропейская культура, просвещение, проникавшие в Россию в начале XVIII в. параллельно с укреплением абсолютистского начала, представлялись Николаю и государственным идеологам побочным следствием, в то время (петровское), однако, не опасным. Но все это, безусловно, относится к XVIII столетию. В начале XIX в. ситуация начинает меняться. Можно сказать, что уже Французская революция 1789 г. изменяет в глазах российской политической элиты облик современной ей Западной Европы, и уже в последние годы правления Екатерины II эти изменения проявляются все четче. В те годы, например, оформляется политическая цензура в России, направленная в большей степени против западноевропейского политического влияния, становящегося все более опасным<sup>30</sup>. В николаевской России восприятие опасности, идущей с Запада, делается еще более радикальным. Недоверие

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> См. об этом, напр.: *Чернуха В. Г.* Цензура в Европе и России // *Цензура в России: история и современность.* СПб., 2001. Вып. 1. С. 8–14.

к процессам, спровоцированным в западных государствах Французской революцией 1789 г., обострилось после событий 1830–1831 гг. Они показали, насколько глубоко кризисные явления проникли в основы существования самой западноевропейской цивилизации.

Меняется Европа, меняется и отношение к ее культурному и политическому опыту с точки зрения государственных интересов. Если Петр в начале XVIII в. использовал европейские политические традиции для укрепления в России абсолютизма, то Николай I в XIX в. вынужден при достижении схожей цели (сохранение и дальнейшее укрепление существующего в России политического порядка) действовать в обратном порядке. Европейская политическая культура, пропитанная «духом либерализма», способным подточить фундамент российской государственности, становится все более опасной. В этих условиях Николай I сознательно смещает акценты и начинает искать опору российского абсолютизма в русской народной ментальности. Отсюда и ярко выраженная «русскость» создаваемой в его царствование государственной идеологии.

Отсюда также существующее на первый взгляд противоречие: национальный характер государственной идеологии, с одной стороны, и образ Петра — великого государственного деятеля (при всей его прозападной культурной ориентации), вписанный в контекст этой идеологии, — с другой.

Тема самого Петра как государственного деятеля была, таким образом, фактически закрыта для обсуждения. В 1831 г., к примеру, была не допущена к печати трагедия «Петр Первый», хотя ее автором был вполне благонамеренный профессор Московского университета, журналист и издатель, пользующийся покровительством Уварова, М. П. Погодин. Несмотря на то, что произведение имело «цель истинно благонамеренную»<sup>31</sup>, в нем описывались события, связанные с осуждением и гибелью царевича Алексея, что само по себе являлось очень скользкой темой. Не в лучшем свете были представлены и некоторые известные исторические личности, такие, например, как А. Д. Меншиков и Екатерина I. Да и самого Петра I эта история способна была дискредитировать, бросив тень на его идеальный образ, создаваемый при поддержке главного поклонника великого реформатора императора Николая I. Последний, кстати, наложил следующую резолюцию: «Лицо императора Петра Великого должно быть для каждого русского предметом благоговения и любви, выводить оное на сцену было бы почти нарушение святых и посему совершенно не прилично»<sup>32</sup>.

Критика петровских преобразований именно с точки зрения их дальнейших культурных и идеологических последствий развивалась в николаевское царствование как бы дистанцированно от фигуры самого императора. Тема подражательства Западу как отрицательного последствия петровской модернизации сохраняет свою актуальность, но все больше развивается отдельно от самого Петра. Император-реформатор начинает противопоставляться последующим поколениям русской аристократии, бездумно копирующей западные ценности и порядки, как истинный патриот, который стремился путем заимствования, наоборот, укрепить Российское государство и национальную культуру.

Уже А. С. Шишков в своих записках делает осторожное замечание: «Может быть, Петр Первый, во многом великий и прозорливый, в сем случае не предвидел, что из того выйдут последствия, которые отдалят нас от своего собственного и привлекут более, нежели должно, ко всему чужеземному»<sup>33</sup>.

В записках С. Н. Глинки мы находим примерно такие же мысли, которые, по его словам, он озвучил при разговоре с графом И. А. Остерманом: «Петр I желал видеть Россию Россией, а русских — русскими. Он желал сблизить нас с Европой не причудами мод, не заразами роскоши, но — ремеслами, искусствами, тем благотворным

<sup>31</sup> ОР РНБ. Ф. 831. Ед. хр. 2. Л. 3 об.—4.

<sup>32</sup> Там же. Л. 4 об.—5.

<sup>33</sup> Шишков А. С. Записки, мнения и переписка. С. 83.

просвещением, которое сохраняет и Отечество, и человечество. Если б Петр I встал теперь из гроба и увидел мелочное окружение нашего большого света, он не узнал бы нас»<sup>34</sup>.

Эти идеи нашли свое отражение и в николаевское царствование, в том числе в художественной культуре. Так, М. Н. Загоскин позиционирует себя как сторонник разумной модернизации. Он поддерживает идею заимствования и межкультурного взаимодействия (при всей прорусской направленности его мировоззрения мысль о культурной автаркии ему чужда), но выступает резко против слепого подражательства. Один из главных героев его романа, посвященного петровской эпохе, Симский, будучи сторонником радикальных реформ, представителем как раз того круга, выходцев из которого Пушкин назовет птенцами гнезда Петрова, он, тем не менее, остается национальным патриотом. Характерны слова, сказанные им боярину Максиму Петровичу в конце романа: «...Нам должно перенимать все полезное у наших соседей, но не ради того, чтоб сделаться самим немцами. Да разве русский человек не может изучиться разным наукам и всем заморским хитростям, а жем тем остаться таким же точно православным русским, какими были его отцы и прадеды?»<sup>35</sup>

Фаддей Венедиктович Булгарин пишет о том, что изначальная задумка Петра, желавшего превратить «Азиатскую Державу в Европейскую Монархию первого разряда»<sup>36</sup>, была извращена с первых шагов. Полуобразованные представители высшего сословия, возомнив себя настоящими европейцами, стараются заглушить в себе свою русскую натуру. Такие помещики, как персонаж его романа «Иван Выжигин» Россиянинов, сочетающие в себе европейское мышление и русский патриотизм, европейскую образованность и национальный колорит, — редкие исключения. В результате необдуманного пересаживания общественных и культурных ценностей, не всегда приемлемых для России, получилась картина, обратная той, которую хотел увидеть Петр. Не отбросив своих старых пороков, русские стали принимать с Запада новые<sup>37</sup>. Все иностранное при этом начало восприниматься как лучшее уже только потому, что иностранное. Таким образом, Булгарин, двигаясь в том же направлении, что и его предшественники, склонен, однако, к окончательному оправданию Петра и переносу тяжести вины за превращение заимствования в подражательство на представителей аристократии.

Кстати, Россиянинов из романа Булгарина «Иван Выжигин» вполне мог стать носителем именно тех качеств, которые должны бы были сформироваться у российского общества в результате петровской европеизации. О необходимости обновления национального организма свежей европейской кровью для укрепления его иммунитета писал В. Ф. Одоевский. Примерно в этом же направлении рассуждал и Михаил Петрович Погодин, в том числе в своей программной статье «Петр Великий», опубликованной в первом номере журнала «Москвитянин» в 1841 г. При всех недостатках петровской модернизации Погодин считал этот процесс закономерным этапом развития государства и общества. Отталкиваясь от темы бездумного подражательства, лишаящего народ своей индивидуальности, Погодин идет дальше и рассуждает о необходимости разумного синтеза русского национального начала и европейского культурного опыта в целях прогресса и укрепления авторитета России на международной арене: «Мы должны явиться на европейской сцене своеобразными индивидуумами, а не безжизненными автоматами; мы должны показать там свои лица, а не мертвенные дагерротипы каких-то западных идеалов. Своим голосом мы должны произнести наше имя, своим языком должны мы сказать наше дело, а не на чуждом жаргоне...»<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Глинка С. Н. Записки. М., 2004. С. 293.

<sup>35</sup> Загоскин М. Н. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 610.

<sup>36</sup> Булгарин Ф. В. Очерк характера Петра Великого // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 7 т. СПб., 1843. Т. 5. С. 57.

<sup>37</sup> См.: Булгарин Ф. В. Предок и потомки // *Его же*. Полн. собр. соч.: В 7 т. СПб., 1844. Т. 7. С. 220.

<sup>38</sup> Цит. по: Фатеев В. А. «Державный» историк М. П. Погодин и псевдонаучная теория «официальной народности» А. Н. Пыпина // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 2 (5). С. 19. О восприятии М. П. Погодиным петровских реформ см.: Там же. С. 18–21.

Возвращаясь к Одоевскому, следует отметить, что свой взгляд на Петра и его реформы, а также их последствия для России он развивал в том же направлении, что и Погодин. Одоевский высоко оценивал значение реформ первой четверти XVIII в. для развития просвещения в России, которое было насаждено «мудрой десницей Петра»<sup>39</sup>. Вслед за Погодиным он писал, что именно Петру I Россия обязана такими именами, как М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин, В. А. Жуковский, А. С. Пушкин и др. Западу же «недостало другого Петра, который бы привил ему свежие, могучие соки славного Востока!»<sup>40</sup> Мессианское назначение России, народ которой сохранил еще в своей основе нравственную чистоту, как раз заключалось в спасении европейского просвещения путем слияния западного рационализма с русской духовностью. Идея «синтеза ума и духа», который должен осуществиться с помощью России, близко примыкала к призыву Погодина создать русско-европейское образование<sup>41</sup>, хотя она была построена на более серьезном историко-ософском фундаменте. При этом Одоевский не считал, что подобный процесс способен коренным образом изменить внутренний характер народа, нарушить его самобытность. В 1840-х гг. он окончательно разошелся со славянофилами и, критикуя их позицию, в письме к Алексею Стапановичу Хомякову писал об итогах петровских преобразований: «Мы все съели и переварили в свою плоть, <...> русский сохранил свою самобытность; деятельность Петра не привела нас туда, куда он думал привести, но дал нам пищу нашей собственной деятельности, а вы, господа, хотите, чтобы мы ели наш собственный желудок»<sup>42</sup>.

Таким образом, мы можем сказать, что тема Петра в контексте развития русской консервативной мысли была одной из самых сложных и противоречивых. Внутри триады «православие, самодержавие, народность» оценка петровских преобразований зачастую приводила к дихотомии государственных и народных (национальных) интересов. Тем не менее, в царствование Николая I представители государственного консерватизма сумели окончательно вписать образ самого Петра I как великого государственного деятеля (при всей его прозападной культурной ориентации) в контекст государственной идеологии, имеющей ярко выраженный национальный характер.

В заключении хотелось бы отметить, что, пожалуй, наиболее последовательными критиками петровской модернизации во второй четверти XIX в. были славянофилы. Критика Петра в данном случае была направлена не только на проводимую им европеизацию, но и на общую систему общественно-политических отношений, сложившуюся благодаря его государственным преобразованиям. Несмотря на видимую близость славянофилов с представителями государственного консерватизма по многим вопросам, между ними существовали и принципиальные расхождения, в том числе и по модели взаимоотношений власти и общества, основу которой заложил Петр.

В отличие от тех, кто был близок к уваровской идеологии, славянофилы отрицали идею о полном подчинении смиренного и терпеливого русского народа верховной власти, о которой, в частности, много писал Погодин. Иван Васильевич Киреевский в письме Погодину в 1846 г. определял внутреннюю форму существования народа как его разум, а внешнюю, т. е. государство, как *народную волю*<sup>43</sup>. «В прежние века, — писал Киреевский, — не было *безусловных верноподанных*. Сколько князей изгонялось за нарушения условий! Одно подозрение на злодеяния Бориса восстановило против него всю Россию. Одно неуважение к обрядам и обычаям русским уничтожило самозванца»<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> Одоевский В. Ф. Соч. СПб., 1844. Ч. 3. С. 364.

<sup>40</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1913. С. 201.

<sup>41</sup> См.: Рудницкая Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 г. М., 1999. С. 195.

<sup>42</sup> Егоров Б. Ф., Медовой М. И. Переписка князя В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1970. Вып. 251. Т. XV. С. 342.

<sup>43</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 241.

<sup>44</sup> Там же.

Ранним славянофилам, по сути, была близка идея народного суверенитета, о которой писал А. С. Хомяков в 1850 г., относительно событий 1613 г. (добровольное избрание на царский престол Михаила Федоровича Романова оценивалось им как акт этого суверенитета)<sup>45</sup>.

Таким образом, несмотря на видимую близость славянофилов к триаде «православие, самодержавие, народность» между ними и прямыми сторонниками триады существовали серьезные расхождения, касающиеся, в том числе, интерпретации ее элементов. Самодержавие в уваровской версии — это, конечно, петровский абсолютизм, тогда как у славянофилов идеал самодержавия воплощался в московских царях. Если для правительства самодержавие в триаде Уварова становилось главным элементом, а два других играли больше вспомогательную роль, используя зачастую как инструменты для легитимации существующего политического строя, то для славянофилов именно народность была первичной по отношению к самодержавию субстанцией.

## Источники и литература

1. *Анисимов Е. В.* Петр Первый: благо или зло для России? М., 2017. 272 с.
2. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1890. Кн. 3. 386 с.
3. *Булгарин Ф. В.* Полн. собр. соч.: В 7 т. СПб., 1843. Т. 5. 249 с.
4. *Булгарин Ф. В.* Полн. собр. соч.: В 7 т. СПб., 1844. Т. 7. 257 с.
5. *Вортман Р.* «Официальная народность» и национальный миф российской монархии XIX века // *РОССИЯ / RUSSIA*. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XX века. М., 1999. С. 233–244.
6. *Глинка С. Н.* Записки. М., 2004. 464 с.
7. *Егоров Б. Ф., Медовой М. И.* Переписка князя В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1970. Вып. 251. Т. XV. С. 335–349.
8. *Живов В. М.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. 2008. № 91. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2008/3/chuvstvitelnyj-naczionalizm-karamzin-rostopchin-naczionalnyj-suverenitet-i-poiski-naczionalnoj-identichnosti.html?ysclid=lbw5bwl4nn844962053> (дата обращения: 20.12.2022).
9. *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х гг. XIX в. Люди и идеи (Мемуары современников). М., 1989. С. 48–119.
10. Журнал министерства народного просвещения. 1834. Ч. 1. № 1.
11. *Загоскин М. Н.* Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. 815 с.
12. Из бумаг князя В. Ф. Одоевского // Русский архив. 1874. Кн. 1. № 2. С. 278–360.
13. *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. 127 с.
14. *Карамзин Н. М.* О любви к отчеству и народной гордости // *Карамзин Н. М.* Соч. В 2 т. Л., 1984 Т. 2. С. 224–231.
15. *Карамзин Н. М.* Речь, произнесенная на торжественном собрании императорской российской академии (5 декабря 1818 г.) // *Карамзин Н. М.* Соч. В 2 т. Л., 1984 Т. 2. С. 169–177.
16. *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: В 2 т. М., 1911. Т. 2. 294 с.
17. *Лотман Ю. М.* Карамзин. СПб., 1997. 832 с.
18. *Минаков А. Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011. 560 с.
19. *Одоевский В. Ф.* Соч. СПб., 1844. Ч. 3. 374 с.
20. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. М., 1913. 429 с.
21. ОР РНБ (М. Н. Загоскин). Ф. 291. Ед. хр. 54.

<sup>45</sup> Подробнее об этом см.: *Цимбаев Н. И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986. С. 188–189.

22. ОР РНБ (Цензурные материалы). Ф. 831. Ед. хр. 2.
23. *Погодин М. П.* Петр Великий // *Москвитянин*. 1841. № 1. С. 11. С. 3–29.
24. *Рудницкая Е. Л.* Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 г. М., 1999. 272 с.
25. *Фатеев В. А.* «Державный» историк М. П. Погодин и псевдонаучная теория «официальной народности» А. Н. Пыпина // *Русско-Византийский вестник*. 2021. № 2 (5). С. 10–42.
26. *Фишер А.* О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия // *Журнал министерства народного просвещения*. 1835. Ч. 2. № 1. С. 28–68.
27. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М., 1986. 269 с.
28. *Чернуха В. Г.* Цензура в Европе и России // *Цензура в России: история и современность*. СПб., 2001. Вып. 1. С. 8–14.
29. *Шишков А. С.* Рассуждение о любви к Отчеству // *Шишков А. С.* Собр. соч. и пер. СПб., 1825. Ч. 4. С. 147–186.
30. *Шишков А. С.* Записки, мнения и переписка. Берлин, 1870. Т. 1. 484 с.
31. *Шпет Г. Г.* Соч. М., 1989. 601 с.

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**

№ 3 (10), 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](mailto: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](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Корректор А. Ю. Кондрашова  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 06.02.2023. Дата выхода в свет: 20.02.2023.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем: 14,3 а.л.  
Свободная цена

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 6. Тираж 250 экз.